



UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID
INSTITUTO DE DERECHOS HUMANOS "BARTOLOMÉ DE
LAS CASAS"

Máster Oficial "Estudios Avanzados en Derechos
Humanos"

Curso Académico 2009-2010.

Tesina

Aproximación al movimiento
ecofeminista. Un pensamiento en
defensa de la emancipación.

Autora

Aurora González Conde

Directora

Dra María Eugenia Rodríguez-Palop

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	5
1. APROXIMACIÓN AL MOVIMIENTO ECOFEMINISTA	12
1.1. APROXIMACIÓN TERMINOLÓGICA Y CONCEPTUAL	12
1.2. PUNTO DE PARTIDA	17
1.3. SURGIMIENTO.....	19
1.3.1. Origen histórico.....	19
1.3.2. ¿Cuál es la teoría del movimiento ecofeminista?.....	26
1.3.3. ¿Existe alguna premisa común?	31
1.4. ¿HABLAMOS DE LA TRANSFORMACIÓN DEL FEMINISMO O DEL ECOLOGISMO, O POR EL CONTRARIO ESTAMOS ANTE UNA SÍNTESIS DE AMBOS?.....	35
2. CORRIENTES ECOFEMINISTAS	41
2.1. ECOFEMINISMOS CLÁSICOS: NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA GINOCÉNTRICA Y BIOFÍLICA	41
2.2. ECOFEMINISMO DE AFINIDAD: ESPIRITUALISTA O ESENCIALISTA	43
2.2.1. Perspectivas desde el Norte.....	44
2.2.2. Perspectivas del Sur	45
2.3. ECOFEMINISMOS CONSTRUCTIVISTAS.....	48
2.4. LUCHAS DE BASE	54
2.4.1. Activismo desde el Sur	54
El movimiento Chipko	54
Movimiento del Cinturón Verde en Kenia (Green Belt).....	55

2.4.2. Activismo desde el Norte.	56
Love Canal en Estados Unidos, Nueva York	56
3. PRINCIPALES CONTROVERSIAS EN TORNO AL MOVIMIENTO ECOFEMINISTA. ANÁLISIS CRÍTICO	58
3.1. CONTROVERSIAS TEÓRICAS	59
3.1.1. Relación mujer-biología-naturaleza.	60
3.1.2. Dualismos: humanidad/naturaleza, masculino/femenino.	64
Separación radical del yo	66
3.1.3. Enfoques del yo y de los modos de relación con el otro.	69
3.1.4. ¿cuál es la lógica de la dominación?	74
3.1.5. Pensamientos centristas bajo la lógica de la dominación: etnocentrismo, androcentrismo y antropocentrismo	77
Antropocentrismo: algunas claves para su comprensión	78
Antropocentrismo mirado desde el androcentrismo	80
3.2. CONTROVERSIAS EPISTEMOLÓGICAS	84
3.2.1. ¿Epistemología privilegiada? “standpoint view”.	85
3.2.2. Epistemología crítica: Crítica a la ciencia supuestamente objetiva.	89
Propuesta metodológica de la investigación feminista	91
3.3. CONTROVERSIAS ÉTICAS	94
3.3.1. La importancia ética de la narrativa	95
3.3.2. El lugar de la ética en el movimiento ecofeminista. La aproximación ética del yo y el otro	97
3.3.3. ¿qué otra ética feminista?	102
Ética ecofeminista y ecología de sistemas	106
3.4. CONTROVERSIAS POLÍTICAS	112
3.4.1. ¿cuáles son las preocupaciones políticas ecofeministas?	113
Ecojusticia social	116

La otra huella.....	119
3.4.2. Proyecto ético-político.	123
CONCLUSIONES.	127
BIBLIOGRAFÍA.	137

INTRODUCCIÓN.

Esta investigación tiene como objeto exponer de forma clara y concisa qué se entiende por movimiento ecofeminista, es decir, ubicar en la historia del movimiento feminista y del ecologista esta corriente de pensamiento del siglo XX. Una vez ilustrado el contexto en la historia del pensamiento contemporáneo, considero necesario mostrar las diferentes posiciones que conforman esta teoría y práctica ecofeminista, ya que tienen la facultad de responder a las diferentes cuestiones que van surgiendo a lo largo del camino ecofeminista. O de otro modo, desearía informar, a través del estudio de los textos, las distintas formas de entender la relación existente entre el feminismo y la ecología.

La conceptualización de la realidad social es una de las cuestiones que más me interesan en este trabajo de investigación. Por ello, tomando como categoría de análisis el sistema de sexo-género, uno de los objetivos de esta investigación será el de analizar la trascendencia que posee la configuración conceptual de la realidad social. En particular, profundizaré en el estudio de la conceptualización de las formas de relación entre los seres humanos, así como la conceptualización de las formas de relación de los seres humanos con la naturaleza. Los motivos que me han llevado a examinar la trascendencia de lo conceptual se basan en una doble premisa: por un lado, en la propia capacidad constructiva de la realidad; y por otro, en la capacidad legitimadora de los sistemas dinámicos de esa realidad.

Mi intención es mostrar hasta qué punto el movimiento ecofeminista se constituye como un movimiento de emancipación social, cuáles son sus singularidades y que hacen que esta teoría y práctica tengan una identidad propia, conformándolo como un pensamiento autónomo e independiente.

Hablar del movimiento ecofeminista implica cuestionarse qué tipo de relación existe entre las mujeres y la naturaleza, y qué conexiones se dan entre la degradación ecológica y la subordinación de las mujeres. Por ello, el desafío que supone el ecofeminismo para el feminismo y la ecología parte de esta afirmación: si las sociedades humanas están biológica o socialmente (dependiendo a quién preguntemos)

definidas por género, entonces hombres y mujeres mantienen una relación distinta con su entorno natural. En este sentido, también cabe reflexionar si los cuerpos sexuados experimentan la degradación ecológica de manera particular.

Podría parecer que intentar buscar las conexiones entre naturaleza, biología y mujeres es dar un salto al pasado. Sin embargo, considero que todavía está por esclarecer por qué y cómo un sistema sexo-género opresivo estructura las relaciones entre las mujeres y la naturaleza. Por tanto, creo que si el estudio del movimiento ecofeminista nos permite comprender mejor este articulado, y por ende, vislumbrar posibles soluciones, entonces podremos decir que nos encontramos ante una teoría y práctica de emancipación.

La idea de realizar este análisis surge del propósito de contribuir al esclarecimiento de la teoría ecofeminista desde la filosofía de los derechos humanos. Sin embargo, puede que el sello de este prisma no se observe todavía en esta primera aproximación y haya que esperar a un momento posterior de mayor examen acerca de la pertinencia del ecofeminismo como proyecto ético-político dentro de la lógica de los derechos humanos.

Tengo el convencimiento de que sin la contribución ecofeminista, tanto el feminismo como el ecologismo quedarían limitados. Pienso que el feminismo necesita incluir en sus análisis una reflexión más vasta acerca de hasta dónde llegan los sistemas de opresión y a quién (o a qué) afectan; así como creo que ha de detenerse más en la trascendencia que la actuación humana tiene sobre lo no humano. Por otra parte, el ecologismo ha de incluir los estudios de género dentro de sus análisis, puesto que de lo contrario estará intentando solucionar un sistema de opresión de los seres humanos hacia la naturaleza, sin previamente haber corregido otro que parte de la opresión entre las personas de distintos sexos. La conjunción de estos dos pensamientos se convierte en un pensamiento propio con gran fuerza transformadora.

En resumen, a lo largo de toda la investigación intentaré demostrar que nos encontramos ante un movimiento teórico sólido y consistente, que pretende remover la fundamentación ética, la forma de aproximarse al conocimiento y a la ciencia; pero que, además, cuenta con una práctica ecofeminista (desde su surgimiento) que ha conseguido frenar la degradación ecológica y el deterioro de las condiciones de vida de las mujeres en muchos lugares del Mundo mediante la acción directa.

Con el fin de mostrar una aproximación sobre lo que es hablar del movimiento ecofeminista, he decidido estructurar la tesina en tres capítulos.

El primer capítulo “*1. Aproximación al movimiento ecofeminista*”, va dirigido a establecer un marco general, en donde se muestra una contextualización teórica e histórica del movimiento. En el primer epígrafe “*1.1. Aproximación terminológica y conceptual*”, se aborda una aclaración terminológica de los conceptos que voy a tratar en todo el trabajo, para así dejar constancia de cómo entiendo y por qué entiendo así algunos de las palabras más repetidas del texto. El objetivo es mostrar la importancia del término, es decir, resaltar la trascendencia conceptual que esconden los vocablos.

El segundo apartado “*1.2. Punto de partida*”, sirve para sentar las bases sobre lo que significa y se propone el movimiento ecofeminista. Básicamente, este arranca de admitir que existe una conexión entre la degradación ecológica y la subordinación de las mujeres. Sin embargo, a partir de aquí, autores y autoras disciernen en torno a cuál es el origen de tales dominaciones, qué naturaleza tiene tal vínculo y cómo podría acabarse con esas formas de dominación.

En el tercer rótulo “*1.3. Surgimiento*”, se sitúa el nacimiento de este particular pensamiento en la Historia y las características con las que surge este movimiento. Así, se determina el primer texto reconocido por su autora, pero también se resalta la existencia de otros momentos anteriores en que las mujeres habían mostrado su preocupación por temas ecofeministas (aunque de forma no consciente). Además, se identifica la teoría ecofeminista como un conjunto de ideas y prácticas, que además abarca tanto a personas conscientes de su posición política ecofeminista, como a movimientos de mujeres que no se reconocen tanto en esta clasificación. Por último se intentará mostrar en qué medida el ecofeminismo bebe del feminismo (y de qué feminismo) y hasta qué punto está impregnado de las teorías ecologistas.

Todo ello, con la intención en el último apartado del capítulo “*1.4. ¿Hablamos de la transformación del feminismo o del ecologismo, o por el contrario, estamos ante la síntesis de ambos?*” de intentar dilucidar si por ecofeminismo entendemos la suma de las teorías feministas y ecologistas o si se trata de una síntesis o una elección parcial de estos dos pensamientos. Defenderé entonces que el ecologismo ha de ser un movimiento necesariamente feminista y que el feminismo ha de ser ecologista.

Durante todo el segundo capítulo del libro “2. *Corrientes ecofeministas*”, se dará cuenta del amplio abanico de posturas que configuran este pensamiento. A pesar de que la clasificación que ofrecemos pudiera haber seguido otro orden, es interesante ver cómo el muestrario de corrientes ecofeministas se ha formulado conforme al hilo de la historia de los feminismos, como se advierte en “2.1. *Ecofeminismos clásicos: nacimiento de la conciencia ginocéntrica y biofílica*”.

No obstante, este capítulo también pretende responder a las distintas formas de entender algunas cuestiones ecofeministas, como cuál es el origen de la doble dominación sobre la naturaleza y las mujeres, qué naturaleza tiene ese vínculo y cuáles serían las soluciones propuestas para acabar con esa doble dominación. Es con base a estos argumentos en donde encontramos la diferenciación entre el “2.2. *Ecofeminismo de afinidad: espiritualista o esencialista*”, que afirma y se enorgullece de identificación entre la mujer y la naturaleza, y que reclama la revalorización de todo lo femenino y natural; y los “2.3. *Ecofeminismos constructivistas*”, que señalan la incidencia de variables sociales en la construcción de esa identificación histórica, invitando, por tanto, a la reflexión sobre los riesgos que tal afinidad (entre mujer y naturaleza) pudiera ocasionar en ambas.

Del mismo modo, se exponen tanto corrientes teóricas formadas por académicas, como el ejemplo del actuar ecofeminista en terreno, expuesto en “2.4. *Luchas de base*”. Sin olvidar la procedencia de estas voces desde las distintas zonas planetarias (ficticias o construidas con base en parámetros que expongo) del Norte y Sur, en aras de expresar también este factor contextual específico.

Hasta este punto de la tesina, mi aproximación al movimiento ecofeminista responde a querer realizar un barrido de todas las posturas ecofeministas. Sin embargo, con el capítulo “3. *Principales controversias en torno movimiento ecofeminista. Análisis crítico*”, mi objetivo es exponer las cuestiones más relevantes del debate ecofeminista. Parece que la relevancia en sí misma no existe, entonces ¿por qué las he considerado las más relevantes? Pues bien, a mi entender, la relevancia de los temas escogidos en este capítulo se corresponde con la capacidad potencial que, a priori, he pensado que tendrían estas controversias para contribuir al esclarecimiento de las premisas planteadas al inicio de la investigación. Es decir, aquellos debates que giraban en torno a discutir las conexiones teóricas (históricas y conceptuales), epistemológicas,

éticas y políticas existentes entre la degradación ecológica y la dominación de la mujer. Y en consecuencia, a poco que se avance en la investigación nos daremos cuenta de que los dualismos, jerárquicos-valorativos del pensamiento patriarcal occidental, cobran una importancia soberbia. Por lo tanto, este será el cometido general y las posibilidades específicas de marcar un camino serán tan variadas como las distintas aproximaciones con las que se puede abordar el estudio de estos dualismos.

Dicho de otro modo, después de mostrar una idea global sobre las distintas corrientes del ecofeminismo, en este capítulo final mi intención es el de ofrecer un estudio crítico sobre los distintos debates teóricos, epistemológicos, éticos y políticos del ecofeminismo. En este sentido, el criterio que he decidido escoger para la elección de tales discusiones es doble: por un lado, decantarme por las posiciones que más me convencen a nivel argumental; y por otro lado, deseo sacar a la luz las discusiones que, a mi juicio, proporcionan un mayor enriquecimiento a la hora de esclarecer esas conexiones de tipo teóricas (históricas y conceptuales), epistemológicas, éticas y políticas subyacentes a la dominación sobre la naturaleza y las mujeres.

Cabe mencionar que la absoluta interrelación de todo lo tratado en esta investigación, nos llevará a mirar continuamente hacia atrás. De hecho, pareciera que deseamos situar dos figuras en un estandarte, para así poder mirarlas de todas las formas posibles. Estas figuras han sido la degradación ecológica y la subordinación de las mujeres; y nuestras miradas han contado con distintos filtros: las diferentes luces con que se podían vislumbrar, es decir, el feminismo y el ecologismo; y los diferentes ángulos desde los que acercarnos para enfocar, es decir, las distintas aproximaciones con las que cuenta el movimiento ecofeminista para avanzar en la comprensión y en la lucha contra todas las formas de dominación de las que parten. La visión histórica, conceptual, ética, epistemológica, política y la experiencia vital de sus propios testimonios.

Durante las “3.1. *Controversias teóricas*” investigaremos cuál es el origen de esta doble dominación desde un enfoque teórico. Así, mostraremos cómo la filosofía clásica establece una forma de pensamiento dual y opresivo. Lo importante será analizar cómo este pensamiento descansa en una lógica de dominación que se instaura y perpetúa una identidad rectora en la cultura occidental patriarcal hasta nuestros días. Esto nos llevará de modo ineludible a estudiar cómo nacen y se construyen los dualismos jerárquico-

valorativos de mujer-hombre, naturaleza-humanidad. Así, desarrollaremos cómo la lógica de la dominación es el tipo de razonamiento que se encarga de justificar la opresión de la diferencia. Por último, descubriremos las aportaciones que podemos encontrar en el análisis de pensamientos centristas conectados con los dualismos centrales (del antropocentrismo y del androcentrismo).

La estructura del siguiente epígrafe, “3.2 *Controversias epistemológicas*”, corresponderá a dos objetivos diferenciados. En primer lugar, expondré los argumentos sobre los que las ecofeministas se plantean si las mujeres gozan de una posición privilegiada epistémica, para finalizar defendiendo esta afirmación aunque sólo parcialmente. En segundo lugar, analizaré cómo la crítica que realiza el movimiento ecofeminista hacia la Ciencia permite no sólo reafirmar que la mujer ha permanecido apartada de la ciencia hasta hace bien poco, sino también demostrar la falsedad de su supuesta imparcialidad en busca de la verdad. Además de la crítica a una epistemología patriarcal, el ecofeminismo también será capaz de ofrecernos un modelo de epistemología, que sirva a los intereses del ecofeminismo.

Bajo la rúbrica de “3.3. *Controversias éticas*”, se analizarán algunas de las razones por las que consideramos que las conexiones entre la degradación ecológica y la subordinación de la mujer, exigen explicaciones también por parte de la ética. A parte de destacar el valor ético que posee la epistemología ecofeminista propuesta, expondremos las ideas que aportan algunas autoras ecofeministas sobre qué lugar ocupa la ética en el ecofeminismo, cuáles son las preocupaciones éticas del ecofeminismo (como por ejemplo la compatibilidad del lenguaje de los derechos con el ecofeminismo) y cómo se entiende desde un enfoque ético el modo de relación entre el yo y el otro. Finalmente, reincidiremos en una propuesta de ética ecofeminista mediante una concreta ética ecológica, previamente diseñada con ayuda de la ética feminista.

Finalmente, el último epígrafe está destinado a mostrar las “3.4. *Controversias políticas*” del ecofeminismo. Este será el lugar para exponer cuáles son las preocupaciones políticas del movimiento ecofeminista, así como presentar algunas formas concretas de acción política que demuestran el alcance práctico que tienen las teorías que fundamentan esta corriente de pensamiento.

De esta forma, pretendemos mostrar la estrategia política empleada por el movimiento como otra manera de combatir la degradación ecológica y la subordinación

de las mujeres. Pero sobre todo, comprobar en qué medida el movimiento ecofeminista tiene fuerza emancipadora, es decir, hasta qué punto sus propuestas políticas que cuestionan los actuales modelos de ciudadanía, economía y de justicia, consiguen proporcionar un proyecto ético político liberador, y qué pasaría si este fuera asumido.

1. APROXIMACIÓN AL MOVIMIENTO ECOFEMINISTA.

1.1. APROXIMACIÓN TERMINOLÓGICA Y CONCEPTUAL

Es importante señalar que uno de los aspectos que quizás haga del ecofeminismo una corriente excesivamente compleja, gira en torno a la significación otorgada a los términos empleados en los textos. Así, cada autor atribuye un significado a las locuciones empleadas dando lugar a un concepto más o menos determinado. Por ello, es posible encontrar posturas aparentemente opuestas o, por el contrario, posiciones compartidas y, sin embargo, será imprescindible para un adecuado entendimiento de dicha postura o teoría, la claridad del concepto al que se está haciendo mención¹.

Delimitar algunos de los conceptos que rodean a los ecofeminismos y que aparecerán en el presente trabajo, a mi parecer, podría ayudar a la mejor comprensión del mismo. No pretendo abarcar la totalidad de los posibles vocablos que inducen a la imprecisión, sino hacer una aproximación terminológica de aquellos que suelen provocar mayor confusión conceptual. No obstante, en aras de que este trabajo de investigación pueda dar cuenta del amplio abanico de posiciones que conforman el movimiento ecofeminista, será inevitable que a lo largo del texto utilice distintos vocablos.

En primer lugar, creo que es importante dejar claro que no existe un único pensamiento ecofeminista, al igual que tampoco cabe hablar del feminismo ni de un pensamiento ecologista único. Como ya he señalado, el ecofeminismo es un

¹ La primera vez que fui consciente de la trascendencia que el término acaba teniendo sobre lo conceptual fue con la lectura del texto de la profesora BARRANCO AVILÉS, M.C *El discurso de los derechos. Del problema terminológico al debate conceptual*, Colección Cuadernos Bartolomé de las Casas, número 1. Dykinson, Madrid. En él, se analizan los argumentos que llevan a diferentes autores a inclinarse por una denominación u otra ante, lo que en principio, parece un mismo concepto.

movimiento plural que experimenta una transformación continua a medida que su teoría y su práctica evolucionan.

No obstante, sí se podría hablar de un marco conceptual ecofeminista que parte de términos complejos como el de “naturaleza²”. Algunos autores y autoras emplean “naturaleza” para referirse a lo “no humano”, otros entienden que tanto las personas como los demás seres vivos forman parte del entorno natural, mientras que otros y otras teóricas prefieren distinguir “naturaleza humana³” de “naturaleza no humana” como aquella no contaminada por el hombre, es decir, el mundo natural no humano. Igual ocurre en sentido opuesto. Aunque la mayoría de autoras entienden que hablar de “humanidad” implica pensar sólo en los seres humanos⁴, existen posiciones que ven la humanidad “como parte de un mundo natural global⁵”. Es en esta dirección conceptual en la que me sitúo a priori, entendiendo que tanto la humanidad como la naturaleza son términos que, aún haciendo referencia a un mismo todo, pretenden distinguir a las personas de los demás seres naturales.

Referirse indistintamente a “los hombres” o “lo masculino” como términos contrapuestos a “las mujeres” y “lo femenino” también puede acarrear confusiones importantes. En primer lugar, se trata de un enfoque esencialista que induce al determinismo biológico. Este hace que el cuerpo de mujer o sexo femenino determine

² HONDERICH, Ted (ed) (2001) *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Tecnos, Madrid. p. 768-769. Según esta perspectiva filosófica, existen tres significados especialmente importantes de naturaleza. El primero entiende la naturaleza como “todo lo que hay en el mundo físico de la experiencia, interpretado de manera muy amplia: el universo y sus contenidos. Ser natural es ser parte de este mundo, cuya característica distintiva suele ser la acción universal de la leyes, que se traduce en regularidades ininterrumpidas”. El segundo de los sentidos se identifica con “el mundo de lo viviente (pasado y presente) en tanto que opuesto a lo no-viviente. Por último, la tercera acepción de naturaleza es aquella que contempla “todas las cosas, y en especial el mundo orgánico, contra el telón de fondo de los hombres y de las consecuencias de sus acciones”.

³ HONDERICH, Ted (ed). Op. Cit., p. 769-770. Ante la significación de este término, resulta interesante destacar cómo el propio texto acude a la dificultad de tal tarea basándose en la complejidad de averiguar la esencia del ser humano otro de los pesados conceptos filosóficos. No obstante, para dar respuesta acude a distintos pilares filosóficos como: la capacidad racional para percibir las formas o ideas, aducida por Platón; el pensamiento aristotélico seguido por Tomás de Aquino que subraya que cualquier explicación adecuada de de la naturaleza humana no debe resaltar nuestro lado espiritual con exclusión del cuerpo; la continuidad entre las facultades humanas de la razón y el sentimiento y las de los animales vislumbrada por Hume y continuada por los argumentos evolucionistas. Por último, señala como desde la filosofía actual, la posición constructivista que niega que haya una naturaleza esencial, se contrapone con la perspectiva de los socio-biólogos, “para quienes la naturaleza humana está completamente determinada y no sujeta apropiadamente por tanto a evaluación moral”.

⁴ HONDERICH, Ted (ed). Op. Cit., p. 954. En este caso se asevera “los humanos somos animales, clasificados por el sistema de Linneo en el género *Homo* (en el cual no hay por ahora ningún otro representante viviente), pero con nuestra especie (grupo de entrecruzamiento) propia y distinta, el *Homo sapiens*”.

⁵ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 21

un comportamiento femenino, es decir, confunde los términos de sexo y género. Ello implicaría olvidar grandes hitos feministas de los que fue el nacimiento del sexo-género como categoría de análisis, como así ocurrió con la aportación de Simone de Beauvoir: “No se nace mujer; se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad de la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto...al que se califica de femenino⁶”. Fue en *El segundo sexo* de 1949, donde la autora señaló que los atributos definidores de la femineidad son adquiridos mediante un complejo proceso individual y social. Beauvoir estableció que la femineidad era una construcción cultural cimentada a partir de las características biológico-sexuales de la hembra humana.

Así, en aras de entender mejor la relación entre la dominación de las mujeres y la degradación ecológica, es crucial considerar el sistema sexo-género como la piedra angular desde la que acometer este análisis. El motivo no es otro que poder rebatir las posturas tradicionales hegemónicas heredadas, que justifican las desigualdades apelando a lo natural. Esas que han tildado de naturales y derivadas de la diferencia biológico-sexual, las diferencias de roles, estereotipos y espacios de acción entre los sexos encargados de mantener a las mujeres en una posición de subordinación. De esta forma, se observa cómo la teoría feminista ha venido enfrentándose a una labor dura: la argumentar la desfundamentación de los genéricos a base de mostrar la ilegitimidad de su formación y/o lo ideológico de su uso. En España, un ejemplo de ello lo constituye el examen crítico de Celia Amorós sobre la asociación conceptual de la mujer a la naturaleza y del varón a la cultura⁷. Su propósito es mostrar cómo el objeto de esta construcción teórica no es otro que la legitimación de la inferioridad de las mujeres. El camino argumental utilizado comienza conceptualizando a las mujeres como naturaleza, para así excluirlas de la individualidad. Los varones son conceptualizados por la ideología patriarcal como individuos por ser creadores de la cultura y capaces de elevarse a la abstracción, mientras que ellas no están dotadas de tales atributos.

En segundo lugar, hablar de “las mujeres” reduce la experiencia de cada una de las mujeres del mundo a un todo, un universalismo llamado “las mujeres”. Esto entrañaría el peligro de querer reducir a las mujeres a un modelo homogéneo, sin tener en cuenta

⁶ DE BEAUVOIR, Simone (2005) *El segundo sexo*. Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de València, Madrid.

⁷ AMORÓS, Celia (1985) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, p. 48.

otras variables sociales que pueden diferenciar más que el sexo o el género a los individuos, como pueden ser la etnia, capacidad económica, religión o la educación. Además, referirse a la subordinación de las mujeres o a la dominación masculina sin cuestionarse sus implicaciones terminológicas puede significar aceptar de modo acrítico las definiciones patriarcales que nos vienen dadas.

Por último, a pesar de todos los peligros advertidos de los reduccionismos en torno a la mujer, se encuentran en este trabajo términos de esta índole como “patriarcado”⁸, “dominación masculina”⁹ o “subordinación femenina”. Desde mi punto de vista, es necesario señalar que, aunque la teoría feminista consiga afinar cada vez más a través de los estudios del género y ello deba acompañarse de un adecuado léxico; del mismo modo, es necesario mantener y no olvidar estos términos originarios, dado que estos son capaces de perpetuar la denuncia histórica y las reclamaciones emancipadoras.

Por otro lado, otra categoría de términos que induce con frecuencia a la confusión conceptual es aquella referida a factores socioeconómicos. Términos como “Occidente”, “Norte” o “países desarrollados” son objeto de crítica ecofeminista ya que implican un valor positivo para las estructuras económicas imperialistas. Estos términos muchas veces son parcialmente descriptivos, como en el caso del Norte y del Sur. Es conocido por todos que la delimitación geográfica que intenta mostrar los países ricos y pobres no es sino parcialmente real. Primero, porque existen países ricos en el Sur y países pobres en el Norte; y segundo, debido a que la pobreza y la riqueza es vivida por personas pertenecientes a ambos hemisferios planetarios. Por ejemplo, Mary Mellor¹⁰, siguiendo la literatura ecofeminista emplea algunos conceptos como “Occidente” para acudir a la cultura europea o “Norte” para considerar la economía capitalista global y aquellos Estados dominantes a escala internacional¹¹.

⁸ El concepto de *patriarcado* es el primer macroconcepto que acuña la teoría feminista para dar cuenta del género como construcción cultural plasmada históricamente en forma de dominación masculina y sujeción femenina.

⁹ PULEO, Alicia (1998) “Patriarcado”, en AMORÓS, Celia *10 palabras clave sobre mujer*, p. 21. Ed. Verbo divino, Pamplona.

¹⁰ MELLOR, Mellor. Op. Cit., p. 23

¹¹ Coincide la perspectiva de Mary Mellor con la del colectivo ATTAC en su *Primer diccionario altermundista* (2010), p. 326-327, Icaria ed., Barcelona. En éste se señala que todas las denominaciones posibles a estos países: del Tercer Mundo, subdesarrollados, emergentes, del Sur, pobres, se hacen tomando como referencia un modelo de crecimiento económico basado en la economía capitalista, y la distancia o el retraso que sufren las economías de estos países con respecto al modelo capitalista dominante.

Por tanto, finalmente me decantaré por la opción de denominar como Norte global a aquellos países que lideraron el capitalismo como modelo económico, es decir, aquellos países industrializados, consumidores, y en donde el sector servicios es primordial; así se denominan países del Sur global a aquellos que se encuentran en la periferia del capitalismo, esto es, aquellos países productores y proveedores del Norte.

De modo similar ocurre con términos como “desarrollo”, ya que se refiere sólo al desarrollo industrial y económico expandido en los países como consecuencia de la Revolución Industrial, dentro de la cual podríamos encontrar la Revolución Verde que se verá más adelante. Este término será enormemente criticado por las autoras y autores ecofeministas, pero también ha llegado a ser objeto de definición por parte de instituciones internacionales de la talla de la Organización de las Naciones Unidas. Esta última ha destacado la necesidad de identificar correctamente la definición de desarrollo humano, claramente diferenciado del mero crecimiento económico de un país, integrado por variables como el nivel de salud, educación, condición socio-económica digna e igualdad entre los géneros, y cuya misión principal es la de aumentar las oportunidades en la vida de las personas¹².

Por otro lado, Vandana Shiva habla del “mal desarrollo¹³” cuando quiere referirse al crecimiento económico e industrial de las sociedades. Así, el desarrollo es un proceso de “mal desarrollo”, fuente de violencia para la naturaleza y para las mujeres. A su juicio, la violencia está enraizada en modelos de pensamiento y de desarrollo dominantes de los que emergen los supuestos patriarcales de homogeneidad, dominación y centralización. Y del mismo modo, este mal desarrollo se relaciona con el desastre ecológico y con la desigualdad social en tanto constituye un paradigma que sitúa al hombre en contra y por encima de las mujeres.

Por último, a pesar de ser en cierto modo un adelanto del tema central del trabajo, sería conveniente indicar qué entiendo por “ecofeminismo”. Esta primera definición nos ayudará a sentar una base conceptual sobre la que podamos ir añadiendo todos los

¹² Así lo entendió el fundador del Informe de Desarrollo Humano de la ONU, Mahbub ul Haq. En <http://hdr.undp.org/en/humandev/>. En este sentido, es interesante acudir al concepto de la ONU acerca del concepto de desarrollo humano, así como analizar los cinco índices que ayudan a construir el Informe de desarrollo humano que anualmente realiza esta institución. Estos son: índice de desarrollo humano, índice de pobreza humana de países en desarrollo, índice de pobreza humana para los países de la OCDE, índice de desarrollo relativo al género y medida de empoderamiento de género. En <http://hdr.undp.org/en/humandev/hdi/>

¹³ SHIVA, Vandana (1998) “Las mujeres en la naturaleza” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 170-171.

matices que serán desarrollados con ulterioridad. Pues bien, se puede afirmar que el ecofeminismo es aquella corriente teórica y práctica que señala la existencia de importantes conexiones conceptuales¹⁴ entre la dominación de las mujeres y la explotación de la naturaleza no humana. En consecuencia, el ecofeminismo es un movimiento anti jerárquico cuyo objetivo principal es la eliminación de todas las formas de opresión que contribuyan al mantenimiento de la subordinación de las mujeres y de la dominación de la naturaleza no humana.

1.2. PUNTO DE PARTIDA

Creo que un buen punto de partida sobre lo que significa y se propone el ecofeminismo podría ser el que Bina Agarwal¹⁵ aporta a partir de estos cuatro argumentos:

1. Existen conexiones (ideológicas según ella, históricas, simbólicas y teóricas añade Karen J. Warren¹⁶) importantes entre la opresión de las mujeres, y la dominación de la naturaleza
2. En el pensamiento patriarcal¹⁷, las mujeres son identificadas como más próximas a la naturaleza y los hombres como más próximos a la cultura. Además, la naturaleza se considera inferior a la cultura, y de ahí que las mujeres sean vistas como inferiores a los hombres.

¹⁴ Dentro de estas conexiones conceptuales podríamos incluir a las conexiones teóricas, simbólicas e históricas. Por otra parte, la naturaleza de tales conexiones es uno de los argumentos más discutidos por las diferentes líneas que conforman el Ecofeminismo.

¹⁵ Se trata de una versión abreviada de su artículo presentado en la conferencia “The Environment Development Issues” en el World Institute of Development Economics Research, en Helsinki, del 3 al 7 de septiembre de 1990.

¹⁶ WARREN, Karen (1998), “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” de *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p.117

¹⁷ A mi entender, al hablar de pensamiento patriarcal no se está direccionando a ninguna corriente de pensamiento específica en la historia de las ideas. Más bien se pretende subrayar la idea de una Ciencia y sus producciones teóricas en todas las disciplinas que, hasta la aparición de la teoría feminista, ha perpetuado la legitimación de un sistema opresivo para las mujeres.

3. Porque ambas dominaciones han tenido lugar juntas en la Historia, las mujeres tienen un particular interés en acabar con la dominación de la naturaleza.
4. Tanto el movimiento feminista como el ecologista son partidarios de sistemas igualitarios y no jerárquicos, por lo que cuentan con la base teórica común necesaria para articular una perspectiva teórica y práctica de modo conjunto.

Por otra parte, se podría considerar otra forma inicial para enfrentarse al movimiento ecofeminista estableciendo un paralelismo con las premisas que Warren¹⁸ designa para delimitar qué es el feminismo. Lo hace a través de unas consideraciones mínimas sobre el concepto de feminismo y cito “El feminismo, sea lo que sea, es al menos el movimiento para terminar con la opresión sexista. Implica la eliminación de todos y cada uno de los factores que contribuyen a la continuada y sistemática dominación o subordinación de las mujeres. Mientras las feministas discrepan sobre la naturaleza y las soluciones a la subordinación de las mujeres, todas las feministas concuerdan en que la opresión sexista existe, que es errónea y que debe ser abolida”. Desde mi punto de vista, esto ocurre también con el pensamiento ecofeminista. Todas las posiciones teóricas y prácticas concuerdan en que la degradación ecológica y la subordinación de las mujeres existen, están relacionadas y han de ser abolidas. Sin embargo, la controversia se suscita a la hora de esclarecer las causas de su existencia, la naturaleza de esa conexión y las formas de abolir esas dos explotaciones vinculadas.

¹⁸ WARREN, Karen J (1998), Op. Cit, p. 119-121

1.3. SURGIMIENTO.

1.3.1. Origen histórico

La bibliografía ecofeminista no es unánime a la hora de establecer un único momento, lugar y autor/a que fije el surgimiento de esta corriente de pensamiento y las razones son múltiples. Para empezar, se trata de un movimiento social que surge abarcando regiones muy distantes dentro de la esfera planetaria, lo que implica incluir puntos de vista tan heterogéneos como la realidad existente en cada entorno geográfico. Además, es un movimiento teórico que ha calado en los ámbitos académicos, pero no ha sido menor su fuerza como movimiento de acción o protesta frente a determinadas políticas locales, regionales o internacionales. Sin embargo, es compartido por las autoras y autores admitir el nacimiento de esta corriente de pensamiento, que busca una conexión entre la explotación y degradación del mundo natural y la subordinación y opresión de las mujeres, a mediados de los años 70 y dentro de la segunda oleada del feminismo y del movimiento verde¹⁹.

Sin contradecir lo que se ha expresado, con anterioridad al nacimiento del ecofeminismo los debates teóricos y las luchas de las mujeres en temas ecológicos sentaron su precedente en el siglo XIX, aunque como casi todo lo demás protagonizado por las mujeres también ha sido ocultado en la historia. Merece la pena señalar algunos ejemplos que Mary Mellor²⁰ nos desvela sobre estas personas que destacaron por su labor precursora en el ecofeminismo. En la década de 1870 Ellen Swallow, que fue la primera mujer estudiante del Instituto Tecnológico de Massachusetts, mostró la conexión de la vida doméstica²¹ y el medio ambiente y, de este modo, apostó por poner la ciencia en manos de las mujeres para que pudieran estar preparadas ante los posibles peligros cotidianos. Sin embargo, no es ella la considerada fundadora de la ciencia

¹⁹ MELLOR, Mellor. Op. Cit., p. 13

²⁰ MELLOR, Mellor. Op. Cit., pp. 29-31

²¹ Acudiendo al significado de la palabra ecología observamos: del griego «οἶκος» *oikos*="casa", y «λόγος» *logos*=" conocimiento") es la biología de los ecosistemas. Estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno. Véase en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=ecología)

ecológica sino que tal galardón le fue dado a su coetáneo, el alemán Ernst Haeckel, quien acuñó el término. Casi un siglo más tarde, otra científica estadounidense, Rachel Carson, en 1962 escribió *Silent Spring*, asegurando que los herbicidas y pesticidas se acumularían a lo largo de la cadena alimentaria. Si bien es cierto que dando la voz de alarma sobre el peligro que esto entrañaría para las personas, animales y vegetales, presagiaba una crítica eminentemente ecofeminista como es la crítica a los enfoques científicos, Carson no se manifestó como feminista. Siguiendo con las críticas a la ciencia, otra de las primeras que destacó fue la académica Barbara Ward. En 1972 copublicó *Only One Earth*, una influyente crítica sobre los efectos adversos sobre el Sur del impulso modernizador hacia un desarrollo económico internacional, resaltando la importancia de justificar moralmente los cambios económicos, así como exigiendo que estos respetaran la sostenibilidad ambiental. Sus aportes teóricos obtuvieron un enorme reconocimiento por parte de instituciones internacionales, incluso induciendo a la ONU a desarrollar el Programa de Medio Ambiente de las Naciones Unidas. Es interesante observar cómo todas estas mujeres aparecieron en la esfera ecofeminista justamente por desconfiar de los argumentos de los “expertos” y por realizar una lectura política de la tecnociencia. Como aprecia Alicia H. Puleo²² “la comprensión ecofeminista de la civilización industrial no implica una praxis y un pensamiento tecnofóbicos, sino una actitud de prudencia y prevención que contrasta con la generalizada confianza ciega en la ciencia y la tecnología”. Así, comenzaron a actuar investigando las posibles conexiones de la degradación natural y su situación de dominación ante la percepción de graves riesgos para sus vidas y las de sus seres dependientes.

Hechas las consideraciones anteriores, si se ha de elegir un momento, lugar y autora para otorgar el mérito de acuñar la palabra *ecofeminismo* por primera vez quizás la doctrina especializada no lo dudaría tanto. Generalmente, este crédito se le concede a la feminista francesa Françoise D’Eaubonne y a su publicación “*Le féminisme ou la mort*” en 1974, ya que sus reflexiones se adelantan en el tiempo para buscar el origen de esa dominación. Lo relevante es el hallazgo de que la doble explotación nace de forma conjunta en el mismo momento. Según la autora, el origen tanto de la explotación de la naturaleza como el de la dominación femenina por parte del hombre se encuentra en un descubrimiento histórico que dio el poder a los hombres hacia el año 3000 a. C: “su

²² PULEO, Alicia (2005), “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido”, en AMORÓS, Celia & DE MIGUEL, Ana (ed.) *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, ed. Minerva, Madrid. p. 127.

posibilidad de sembrar la tierra como las mujeres y su participación en el acto de la reproducción²³”. Hasta ese momento, durante la leyenda de las “Amazonas”, las mujeres tenían el control de la agricultura y los hombres pensaban que ellas eran fecundadas por los dioses. Sin embargo, a partir de entonces el hombre se adueña de la tierra y su fertilidad, así como del vientre de la mujer y, en consecuencia, de su fertilidad. El poder patriarcal y masculino culmina en la edad de bronce, con el descubrimiento de lo que llegaría a ser la industria. Las mujeres fueron sometidas por el sexo vencedor y expulsadas de todo lo que no era el espacio familiar así como de otros ámbitos como el ejercicio físico, la cultura o el arte.

Por otro lado, ya en 1974 D’Eaubonne supo ver la catástrofe ecológica que se avecinaba. Su mayor preocupación por aquel entonces giraba alrededor de dos puntos: la superpoblación y el agotamiento de los recursos. Al aportar datos sobre la destrucción del medio ambiente destacaba datos relativos la excesiva emisión de humos, el exceso de coches viejos, papel, botellas, latas de conservas o la degradación que estaban sufriendo los mares como el Mediterráneo y los bosques a consecuencia de la deforestación. Por otra parte, el incremento de la población entre 1800 y 1950 había sido del 2.6 %, mientras que en el período comprendido entre 1950 y 1960 la población creció en un 35%. Al reflexionar sobre la responsabilidad de tal crisis ecológica, menciona tanto al sistema capitalista como al socialista por la razón de que en ambos impera el sexismo. En los años 70, ante el problema de la superpoblación se presentaban diferentes “soluciones” englobadas en viejas formas patriarcales como la liberalización del aborto en países del Este, la penalización del excedente de nacimientos en Japón o la penalización del aborto en países latinos. En cualquier caso, este problema de la superpoblación siempre ha sido gestionado por hombres porque era visto como un problema de ellos. El motivo es que normalmente han sido los hombres los que han tenido el control del poder político (y, por ende, la capacidad legislativa) y, además, han gestionado sólo desde su perspectiva esta realidad que en parte concierne sólo a las mujeres. Ello refleja una sociedad masculina, es decir, construida por los varones y para ellos.

La autora rotula cómo la crisis ecológica pasa inadvertida por los movimientos revolucionarios modernos: “el problema ecológico se reduce a uno de los males debidos

²³ D’EAUBONNE, Françoise (1998) “La época del ecofeminismo” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 27

al capitalismo (y es cierto que, en tanto sistema de beneficios, le afecta estrechamente, pero su presencia en el sistema socialista prueba que no se identifica con él) del mismo modo que el problema de las relaciones entre los sexos es definido como una superestructura que debe cambiar la sustitución de un régimen económico por otro²⁴”. La solución para D’Eaubonne radicaría en alcanzar una sociedad en femenino porque en esta imperaría el “no-poder, y no el poder-de-las mujeres”, en donde el ser humano sería tratado en primer lugar como persona y no como “hombre” o “mujer”. Además, sostiene que esta sociedad en femenino sería la única capaz de llevar a cabo la revolución ecológica porque ninguna otra está tan interesada en ella. De esta forma, las dos fuentes de riqueza apropiadas por el varón allá por el 3000 a. C – la agricultura y la fecundidad- “volverían a ser expresión de vida y no de muerte²⁵”.

Dejando de lado el apoyo teórico del Norte, las luchas de base de las mujeres en los movimientos ecologistas tuvieron la misma fuerza transformadora. Desde el Sur, se realizaron multitud de críticas al capitalismo global y a la fuerza arrolladora que su modernización tecnológica representa, es decir, se experimentaron las primeras críticas a la amenaza que el “desarrollo” estaba ocasionando sobre las mujeres y la naturaleza. Para ejemplificar tales críticas desde los países denominados como menos desarrollados, puede mencionarse al movimiento Chipko en la India o al movimiento del Cinturón Verde en Kenia. Sin perjuicio de un posterior desarrollo de algunos de estos movimientos de acción, es necesario que observemos la importancia que estas críticas tuvieron. Se trataba, simplemente, de una denuncia de las grandes dificultades con las que las mujeres se estaban enfrentando en su vida cotidiana a medida que la agricultura comercial o la explotación forestal se implantaban en su entorno.

También en el Norte tuvo presencia la lucha de base. El motivo fue la acelerada expansión de los peligros ecológicos provocados por el industrialismo y el militarismo emergentes desde la II Guerra Mundial. Las activistas de esta región optaron por campañas de los movimientos por la paz y el medio ambiente. Así, en los países industrializados, el ecofeminismo surgió muchas veces de la unión del movimiento feminista con el movimiento pacifista que se preocupó por los riesgos que las armas nucleares podían ocasionar para la salud de las personas. En este caso, podemos hacer mención a la presencia ecofeminista de base estadounidense “por el desastre en la

²⁴ D’Eaubonne, Françoise (1998) Op. Cit. p. 48

²⁵ D’Eaubonne, Françoise (1998) Op. Cit. p. 51

central nuclear de Three Mile Island y la amenaza para la salud por el derrame tóxico descubierto en Love Canal, Niagara Falls, en el Estado de Nueva York²⁶”.

En otro orden de ideas, podríamos cuestionarnos por qué el ecofeminismo nace y permanece mayoritariamente en manos de las mujeres. O de otro modo ¿Qué tienen las mujeres de especial para estar más próximas a los problemas ecológicos? ¿Hemos de situar al género por encima de otras variables sociales como la clase socio-económica o la etnia? A pesar de no tener una respuesta única ni pretenderlo, sí podemos intentar dilucidar si el ecofeminismo es una corriente proveniente del feminismo²⁷ o, por el contrario, se trata de un nuevo movimiento dentro del ecologista. Pues bien, para responder podemos hacerlo a través de distintos argumentos. Todavía en línea con las luchas de base, es cierto que la movilización de mujeres en relación con desastres ecológicos ha afectado más a mujeres de bajo estatus social (ya por ser negras, pobres o indígenas), aunque en todo el mundo “son las mujeres las que viven localmente”²⁸. Ellas son las primeras en advertir la degradación del medio ambiente, las primeras que notan la alteración del agua con que cocinan y bañan a sus hijos, y las primeras que se dan cuenta de las enfermedades de los familiares. Pero paradójicamente, están desproporcionadamente infra representadas en las posiciones de poder e influencia por lo que podría decirse que tienen que soportar las consecuencias de las decisiones gubernamentales sin poder influir en ellas. Esta es la razón por la que crece la participación de las mujeres en las campañas ambientalistas para criticar el modelo de desarrollo basado en conocimientos científicos, tecnología industrial y la economía de mercado capitalista.

Y es que, el modelo desarrollo se extendió también a la agricultura con la “Revolución verde” publicitado como la solución a los problemas de hambre y pobreza mediante especies de semillas manipuladas genéticamente. Pero lejos de combatir el hambre y la pobreza mundial, se convirtió en un desastre para los países no occidentales debido a que la mayoría de sus tierras fértiles eran utilizadas para cultivos no alimentarios destinados a la exportación. Inevitablemente, la posición económica de las

²⁶ MELLOR, Mellor. Op. Cit., p. 38

²⁷ Un artículo que cuestiona este asunto y finalmente favorece esta postura es el de DAVION, Victoria (1994) “Is Ecofeminist feminist?”, en WARREN, Karen J (ed) *Ecological Feminism*, Routledge, London. p. 8-28.

²⁸ MELLOR, M (1992) “Green politics: Ecofeminist, ecofeminine or ecomasculine?” , *Environmental Politics* pp. 229-251, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 41

mujeres fue degradándose por la alteración de sus roles en los sistemas agrícolas y en la sociedad rural en general. Así, “la falta de acceso a la tierra, por la pérdida de las tierras comunales y familiares en beneficio de la propiedad privada, volvió cada vez más pobres y vulnerables a las mujeres (...). Donde la explotación maderera y la construcción de represas destruían las fuentes más próximas de agua y madera, las mujeres, como principales recolectoras de combustible y agua, tenían que caminar distancias mayores cada día²⁹”.

Ante la situación planteada, parece que en los países más pobres este movimiento surgió no del feminismo sino más bien de los movimientos de mujeres. Esta participación femenina en luchas de base y campañas globales pro ecologismo no identifica de modo automático la existencia de un movimiento ecofeminista. No obstante, a ello hay que sumarle la experiencia de las mujeres, que también participaron en este movimiento inicial, y tenían una larga historia de activismo en otros movimientos feministas y políticos. Muchas de ellas eran académicas y provenían de Europa o Estados Unidos, como ocurría con Ynestra King. Esta académica apuesta por un feminismo social ecológico desde el anarquismo social, observando las conexiones entre el pacifismo, la maternidad y la ecología. King organizó la Conferencia sobre el Ecofeminismo, en Amhers, convocada en respuesta a la crisis nuclear de Three Mile Island (1979) con la intención de explorar las conexiones entre el feminismo, el militarismo, la salud y la ecología³⁰. Esta conferencia sentó las bases para las Acciones de las Mujeres del Pentágono en 1980 y 1981, como respuesta a la escalada armamentística de la Guerra Fría “mediante el despliegue de misiles crucero en diferentes lugares de Europa³¹”. Lo que, a su vez, hizo que las Acciones del Pentágono fueran el desencadenante para la protesta ante la base de misiles de crucero en Greenham Common. Organizada por Ann Pettit, en esta ocasión las manifestantes, bajo el lema “Women for Life on Earth Peace March 1981”, eran plenamente conscientes de su posición ecofeminista.

De momento, parece que el incipiente ecofeminismo se sitúa más próximo al feminismo que al ecologismo. Pero con la intención de constatar mejor las

²⁹ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 45

³⁰ KING, Ynestra (1983) “The ecofeminist imperative”, en Leonie Caldecott y Stephanie Leland (eds), *Reclaim the Earth*, Londres, The Women’s Press. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 59

³¹ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 59

ejemplificaciones anteriores finalizaremos con el vínculo más exitoso entre el pensamiento feminista y el verde. Para ello, hemos de trasladarnos a Alemania. Allí, en 1979 se funda el *die Grünen*, Partido Verde de Alemania Occidental, y de entre sus fundadores destaca Petra Kelly. Esta mujer activista feminista y pacifista denunciaba la relación entre el súper consumo del Norte y el endeudamiento y devastación ecológica del Sur³². Cuando, en 1983, el partido consigue la representación política en el Parlamento Federal obteniendo 28 escaños, se decide de forma explícita adoptar una perspectiva feminista incluyendo en su programa el propósito de alcanzar una representación del 50% de mujeres en el partido. El origen de esto era el convencimiento de crear una sociedad “construida sobre la completa igualdad de los sexos en el contexto de una política ecológica global para acabar así con la opresión, la explotación, la injusticia y la discriminación que las mujeres han sufrido durante muchos miles de años³³”.

A pesar del aparente éxito de 1987, habiendo alcanzado el encabezamiento femenino de todas las listas electorales menos una, finalmente esta política no tuvo éxito debido a la incompatibilidad de los cargos políticos de las mujeres con sus responsabilidades domésticas. Señala Mellor que el perfil de 1989 de los verdes alemanes describe a las mujeres no como un elemento central del partido, sino más bien como un grupo de especial interés³⁴. Concluiré entonces que dentro del movimiento ecologista, el ecofeminismo nunca llegó a tener la fuerza suficiente como para adquirir un protagonismo sobre el que definir una teoría y práctica. Ni siquiera la experiencia dentro del partido verde alemán, que en un principio incluyó un programa feminista pero en seguida el partido no tenía ninguna representación femenina ni llevaba a cabo políticas feministas.

³² Así se demuestra de forma brillante en su obra publicada en 1994, *Thinking green! Essays on Environmentalism, Feminism and Nonviolence*,

³³ Programme of the German Green Party (1983), Londres, Heretic Books, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 62

³⁴ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 62

1.3.2. ¿Cuál es la teoría del movimiento ecofeminista?

Podría parecer que preguntarse qué es la teoría ecofeminista equivale al título de este epígrafe. Sin embargo, a mi parecer ambas cuestiones no se refieren a lo mismo, ya que, ante la pregunta ¿qué es la teoría ecofeminista? Se está excluyendo a las luchas de base, cuyo papel ha sido igual de relevante para que el ecofeminismo alcance una autonomía e identidad propia. De otro modo, cuestionarse cuál es la teoría del movimiento ecofeminista salva el riesgo de excluir a los movimientos de protesta y, en consecuencia, nos permite hablar de una corriente de ideas, teorías y prácticas, que se construye sobre las luchas reales de las personas. Es decir, se trata de no colonizar de nuevo el ecofeminismo cayendo en el error de no tener en cuenta a aquellas ecofeministas negras, indígenas, pobres o, procedentes de la periferia del desarrollo capitalista.

En realidad, desearía esclarecer la naturaleza del ecofeminismo antes de disponerme a mostrar su teoría porque dependiendo de cómo sea entendido se hará referencia a realidades distintas. Y es que no es este un debate nuevo, sino que ya ha sido discutido por teóricas como por ejemplo Chris Cuomo³⁵. Ella, ante la pregunta sobre si el ecofeminismo es una teoría o un movimiento activista, define el activismo como la doctrina o política de acción directa y positiva para alcanzar un fin, especialmente un fin político o social. A partir de aquí, no existen razones para entender que, en una situación dada, una manifestación tiene más impacto directo que la publicación de un artículo, aunque es cierto que existen diferencias significativas entre las dos formas de activismo. Me parece este un buen argumento para pensar que la actividad teórica es un ejercicio físico que el cuerpo experimenta de modo diferente a otras actividades, como puedan ser huelgas o manifestaciones. Así, puede considerarse a la teoría como una forma de activismo: una práctica. El activismo conlleva movimiento, y la producción teórica, además de físico, es un movimiento reflexivo y teórico. Como resultado, se observa cómo es necesaria la reconceptualización de la relación entre teoría y práctica, teniendo

³⁵ CUOMO, Chris (2003) “Hacia un activismo ecofeminista razonado” en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 93-106.

en cuenta que tal dialéctica es política y filosóficamente necesaria. En esta misma línea, señala Stephanie Lahar³⁶ que el ecofeminismo se enriquecería al vincular estrechamente la teoría y el activismo, los métodos serían diversos: expresiones de resistencia, la propagación de la visión crítica y utópica de la sociedad hasta alcanzar la necesidad imperativa de acción, proyectos de legislación estatal en apoyo a los grupos oprimidos que necesiten fuerza política y la reorganización de recursos y fondos.

Una vez aclarada la esencia de la teoría del ecofeminismo, se ha de presentar su contenido. Son numerosas las autoras que, tanto en el pasado como actualmente, se han enfrentado a la labor de articular una teoría ecofeminista. A mi entender, Karen Warren, en su ensayo “*El poder y la propuesta del ecofeminismo*”³⁷, es quien mejor resume la idea de lo que aquí busco. Como ya mencioné con anterioridad, de acuerdo con ella, el ecofeminismo es la posición que establece importantes conexiones –históricas, simbólicas, teóricas- entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza no humana. A mi juicio, lo relevante es cómo la autora destaca la importancia de las conexiones conceptuales existentes entre la dominación doble sobre las mujeres y la naturaleza, porque éstas se encuadran en un marco conceptual opresivo y patriarcal, caracterizado por la lógica de la dominación. Esta característica, a juicio de la autora, es la más significativa debido a que no establece tan sólo una estructura formal sino que implica un sistema de valores sustantivos ya que necesita una premisa ética para permitir, bajo una justificación aceptable, la dominación de lo que está subordinado. Si bien más adelante desarrollaré las implicaciones que conlleva la lógica de la dominación³⁸, este punto debe servir para exponer la teoría del movimiento ecofeminista que Warren arma partiendo de que estamos ante una teoría ética, al igual que lo hace Lahar³⁹, y feminista.

³⁶ LAHAR, Stephanie (2003) “Teoría ecofeminista y activismo político” en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, pp. 35-59

³⁷ WARREN, Karen J. (2003) “El poder y la propuesta del ecofeminismo” en Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, pp. 61-92. Este ensayo fue publicado por primera vez en *Environmental Ethics* 12(2), 1990, pp. 125-146, aunque se presentaron versiones anteriores en las reuniones de la Asociación Filosófica Americana en la ciudad de Nueva York, en diciembre de 1987, y en la Universidad de Massachusetts, en abril de 1988. Por otra parte Karen Warren posee otro artículo en donde trata la misma temática que en esta ocasión. Este se titula “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” (1998) en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, pp. 117-146.

³⁸ Para ello, ver capítulo 3, punto 1. 4 “¿Cuál es la lógica de la dominación?”. p. 74.

³⁹ LAHAR, Stephanie (2003), Op. Cit. P. 47

Para esta autora, una ética feminista ha de combatir todos los prejuicios masculinos⁴⁰ de la ética y desarrollar éticas que no los posean. Siendo consciente de la complejidad existente en formular conjuntamente las condiciones necesarias y suficientes de una ética feminista, se atreve a ofrecer lo que denomina como las “condiciones límite” de una ética feminista. Posteriormente se encarga de argumentar cómo el ecofeminismo es capaz de proporcionar el marco para una ética medioambiental y distintivamente feminista, es decir, interpreta que el feminismo se opone a la lógica de la dominación y lucha a favor de una ética respetuosa con las condiciones límite de una ética feminista. De esta forma articula su teoría del movimiento ecofeminista. Dicho esto, analizaremos las dos ofertas expositivas que K. Warren establece a tal efecto⁴¹:

1. Una ética feminista debe ir en contra de todo sistema de dominación social, es decir, debe ser antisexista, antirracista, anticlasista, antinaturalista⁴² y opuesta a cualquier actitud que presuponga la lógica de la dominación. El ecofeminismo es esencialmente anti-naturalista, es decir, rechaza cualquier forma de pensar sobre o de actuar hacia la naturaleza no humana que refleje una lógica, valores o actitud de dominación.
2. Ha de ser contextualista. Ha de elaborar un discurso que emerja de las voces de las personas situadas en diferentes circunstancias históricas y, hablando de una ética feminista, será condición necesaria aunque no suficiente el otorgar un lugar central a las voces de las mujeres. El ecofeminismo es una ética contextualista porque implica un cambio ético desde conceder consideración moral a los no humanos exclusivamente sobre la base de alguna similitud que comparten con los humanos a “una explicación altamente contextual para ver de forma clara lo

⁴⁰ No es tarea fácil la de identificar lo masculino de entre todos los ámbitos sociales. Ello es debido a que lo masculino ha sido el patrón de todas las disciplinas científicas, normas e instituciones de la sociedad, es decir, la masculinidad no ha sido planteada como algo diferente a la propia sociedad o cultura, por lo que los hombres nunca han tenido que cuestionar su papel dentro de la sociedad. En esta dirección apunta la reflexión contenida en

⁴¹ WARREN, Karen J. (1998) “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, pp. 117-146

⁴² A pesar de que en el lenguaje común se hable del término naturismo y naturalismo referido a lo amante o estudioso de la naturaleza, en los escritos sobre ecofeminismo he encontrado que las autoras lo usan como un sistema opresivo del hombre a la naturaleza, es decir, como un –ismo más que justifica la diferencia como legitimación para la dominación. Por lo tanto, con esta significación se debe entender en este trabajo.

que un ser humano es y lo que el mundo no humano podría ser, moralmente hablando, para los seres humanos⁴³”.

3. Debe ser estructuralmente plural más que unitaria o reduccionista. Rechaza la unicidad para evaluar los valores, creencias, las actitudes y las conductas éticas. El ecofeminismo también es una posición estructuralmente plural ya que presupone y mantiene la diferencia. Este niega la escisión naturaleza/cultura al entender que los humanos son miembros de una comunidad ecológica, pero diferentes de ella en algunos aspectos.
4. Reconoce la teoría ética como una teoría en proceso aunque, como toda teoría, tenga que basarse en algunas generalizaciones⁴⁴. Establece que la coherencia de una teoría feminista así concebida se da dentro de un contexto conceptual e histórico, es decir, dentro de un conjunto de circunstancias socioeconómicas e históricas- incluyendo raza, clase, edad y orientación sexual- así como dentro de un conjunto de creencias, valores, actitudes frente al mundo. También el ecofeminismo reconoce la teoría como teoría en proceso, centrándose en los patrones que emergen de los narradores y las narrativas en primera persona de las mujeres y hombres que detestan las dominaciones parejas de las mujeres y la naturaleza.
5. Por todo lo dicho con anterioridad, una manera de valorar las demandas de una ética feminista es en términos de su inclusión. Esto es, las diferentes voces serán preferibles moral y epistemológicamente cuanto más inclusivas sean. Así, la inclusión se convierte en requisito y garantía de legitimidad de las diversas demandas de los oprimidos en la construcción de la teoría ética. El ecofeminismo es inclusivo, se detecta al surgir de las voces tan diferentes y heterogéneas como las mujeres negras, pobres, indígenas o las académicas que critican las aproximaciones tradicionales de la ética medioambiental como blanca y burguesa.
6. Aunque no es una teoría libre de prejuicios en el sentido de valorativamente neutral u objetiva, sí que considera que “cualquier prejuicio que tenga como

⁴³ WARREN, Karen J. (1998) Op. Cit. p. 141. En este punto Warren se remite a Jim Cheney (1987), en “Eco-feminism and Deep Ecology”, *Environmental Ethics*, p. 144

⁴⁴ Para este punto Warren se basa en un artículo de Frye “The Possibility of Feminist Theory”, en American Philosophical Association Central Division Meetings, Chicago; así como en otro de Kathryn Addelson “Moral Revolution” (1986), en *Women and Values: Reading in Recent Feminist Philosophy*, ed. Marilyn Pearsall, Belmont. p. 291-309.

centralidad ética las voces de las personas oprimidas es un prejuicio menor⁴⁵”. El ecofeminismo no quiere proporcionar un punto de vista objetivo, sino que es una ecología social que reconoce las dominaciones parejas de las mujeres y la naturaleza como problemas sociales enraizados en circunstancias socioeconómicas e históricas.

7. Proporciona un lugar central a valores que típicamente son minimizados o deformados en las éticas tradicionales como, por ejemplo, los valores del cuidado, el amor, la amistad y la confianza. Esto no quiere decir que excluya consideraciones de derechos o reglas. El ecofeminismo otorga un espacio primordial a los valores como el cuidado, el amor, la amistad, la confianza o la reciprocidad porque, según Cheney⁴⁶, dichos valores presuponen que nuestras relaciones con los otros son centrales para nuestra comprensión de quiénes somos
8. Una ética feminista implica una reconcepción de lo que es ser un ser humano y de lo que significa para los humanos comprometerse en la toma de decisión ética, dado que se rechaza la toma de decisión ética neutral al género. En otras palabras, la autora acude a Alison Jaggar⁴⁷ para hablar del rechazo al “individualismo abstracto”, es decir, esa posición capaz de identificar una esencia o naturaleza humana que existe con independencia de cualquier contexto histórico particular. El ecofeminismo niega el individualismo abstracto, como dice Warren “Los humanos somos lo que somos, en gran parte, en virtud de los contextos sociales e históricos y de las relaciones en las que estamos, incluyendo nuestras relaciones con la naturaleza no humana”. En consecuencia, estas relaciones con la naturaleza no humana forman parte de lo que significa ser un humano.

En conclusión, para la autora el feminismo debe integrar al feminismo ecológico así como la ética ecológica debe integrar al feminismo. Esta complementariedad tiene su importancia propia porque, primero, es la única forma de representar la realidad

⁴⁵ Profundiza sobre el tema de la imparcialidad y prejuicios en un artículo suyo “Critical Thinking and Feminism” (Invierno 1988), en *Informal Logic* 10, no.1, p. 31-44.

⁴⁶ CHENEY, Jim (1987) “Eco-feminism and Deep Ecology”, *Environmental Ethics* 9, p. 144

⁴⁷ JAGGAR, Alison (1980) *Feminist Politics and Human Nature*, The Rowman & Littlefield Publishing Group, Maryland, p. 42-44.

histórica de manera adecuada. La demanda ecofeminista requiere reconocer tanto la feminización histórica de la naturaleza como la naturalización de las mujeres como parte de la explotación de la naturaleza. En segundo lugar, las conexiones conceptuales entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza están situadas en un marco patriarcal opresivo caracterizado por la lógica de la dominación (al menos en Occidente), por lo que no dar cuenta de la naturaleza en dicha conexión llevaría a la imparcialidad. Y, por último, es necesaria la perspectiva feminista que clarifique cómo la dominación de la naturaleza está conceptualmente vinculada con el patriarcado. Finaliza así una posible exposición sobre cuál es la teoría del movimiento ecofeminista fundamentada en que sólo esta teoría autónoma es capaz de considerar de forma seria la interconexión entre la dominación de las mujeres y de la naturaleza no humana.

1.3.3. ¿Existe alguna premisa común?

De acuerdo con los razonamientos que hemos venido estableciendo, sabemos que el ecofeminismo es un movimiento que presume la conexión entre la explotación y degradación del mundo natural, y la subordinación y opresión de las mujeres. Además, entiende que la fuerza del vínculo entre la ecología y el feminismo radica en proporcionar la explicación de las consecuencias destructivas de la ecología asumiendo su naturaleza de género, esto es, que tanto la ecología como el feminismo son necesarios para comprender ambas formas de dominación. Añade Mary Mellor⁴⁸ que el tema central del feminismo parte de la materialidad de la existencia humana, es decir, de admitir que los seres humanos están encarnados en formas corpóreas⁴⁹.

⁴⁸ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 9.

⁴⁹ Y es que ésta viene siendo una de las críticas más repetidas dentro de los feminismos. Considerar al sujeto como un ente abstracto, universal o indeterminado, mientras que el orden social responde y

En este mismo orden y dirección, también hemos aclarado el origen del feminismo a mediados de la década de los 70, ubicado dentro de la segunda oleada del feminismo y aliado con el movimiento verde. El movimiento ecofeminista reúne componentes del movimiento feminista, donde una visión sexuada de la humanidad ayuda a explicar la opresión sobre las mujeres; a la par que del movimiento verde, y su preocupación por el impacto de las actividades humanas sobre el mundo no humano. Atendiendo a esto, entonces las sociedades humanas están socialmente definidas por género, donde hombres y mujeres mantienen una relación diferente con el mundo natural. La inserción en el medio ambiente se relaciona directamente con la encarnación humana haciendo que los impactos ecológicos tengan consecuencias sobre los cuerpos humanos, afectando de distinto modo a mujeres y a hombres.

De este modo, muchas ecofeministas sostienen como la fuente principal de la destrucción ecológica global al patriarcado- particularmente el occidental- y, por ello, siguen al feminismo radical. Precisamente, tomando como premisa al feminismo radical como corriente crítica con el patriarcado. Pero esto no impide que surjan discrepancias en torno a cómo las relaciones patriarcales estructuran la relación entre las mujeres y el mundo natural. Por un lado, encontramos posiciones culturales o espirituales, que remarcan la dominación masculina *per se* o la masculinidad como causa del comportamiento ecológicamente opresivo. Por otra parte, podemos hallar posturas constructivistas sociales (de las relaciones de género), cuya fundamentación destaca las bases históricas y de contexto de esa conexión.

Hechas las consideraciones anteriores, hemos de pensar que cualquier otro tipo de feminismo quedaría considerado como incompatible con el ecofeminismo. Así, podemos hacer referencia al feminismo liberal de igualdad de oportunidades o al feminismo socialista, que no impugnan las contradicciones ecológicas ni económicas del modo de producción y consumo capitalista. De este modo, argumenta Mary Mellor⁵⁰ que, cualesquiera que sean las demandas de las mujeres por la igualdad con los hombres, para las ecofeministas no pueden ser sobre la base del consumo y la

satisface al androcentrismo, etnocentrismo o antropocentrismo como sistemas que justifican la dominación. Me enfrentaré a este dilema más adelante, en concreto, durante las controversias éticas.

⁵⁰ MELLOR, Mary (1993) "Building a new vision: Feminist green socialism" en Richard Hofrichter (ed), *Toxic Struggles*, Filadelfia, New Society Publishers y MIES, Maria y SHIVA, Vandana (1993), *Ecofeminism*, Londres, Zed Press. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 19.

producción tal como lo promete el capitalismo, ni siquiera de una redistribución comunista de la riqueza en el actual modelo de producción industrial y consumo de masas. En opinión de esta autora, tampoco cabrían la posición social radicalmente constructivista como la fenomenológica o posmoderna. Las razones que llevan a estas corrientes a situarse como incompatibles con el ecofeminismo giran en torno a que priorizan la sociedad humana (tanto epistemológicamente como ontológicamente) por encima del mundo no humano.

Cabe agregar, que el ecofeminismo en conexión con la ecología, parte del axioma básico en el que todos los organismos vivientes deben verse en relación con su ambiente natural. Así, el ecosistema que envuelve a cualquier organismo vivo impone a éste condiciones limitantes. El objeto de controversia en este punto es, precisamente, establecer los términos de estos límites ya que, dependiendo de ello, nos toparemos con la crisis ecológica o no. Quizás la principal diferencia radique en la distinción de aquellas corrientes que siguen la rama antropocrista de utilitarismo frente a la naturaleza, en cuyo caso hablaremos de un ecologismo ambientalista. Por oposición a aquellas que, por el contrario, apuestan por el principio de biologismo igualitario o ecocentrismo, tal y como lo concibe la ecología radical o profunda. A mi modo de ver, la postura del ecofeminismo en relación con la ecología no puede partir de una posición instrumentalista ya que ello impugnaría las bases que construyen la teoría ecofeminista (analizada con anterioridad). Me refiero a la lógica de la no dominación⁵¹, es decir, a la premisa ética de que la superioridad no puede justificar ninguna forma de opresión.

En efecto, siguiendo a Dobson⁵², destaca Mellor⁵³ que generalmente el ecofeminismo ha sido identificado con un enfoque más radical o profundo de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Además, dentro de este enfoque más radical del ecologismo también encontraríamos diferentes corrientes para situar al ecofeminismo. McLaughlin estableció cinco ramas y cito “el ambientalismo centrado en lo humano, la ecología social, el feminismo ecológico, el biorregionalismo y la ecología profunda⁵⁴”. En consonancia con los anteriores argumentos, este enfoque radical del

⁵¹ La “lógica de la no dominación” la entiendo como opuesta conceptualmente a la “lógica de la dominación” que Karen Warren muestra en su artículo “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, pp. 117-146

⁵² DOBSON, Andrew (1995), *Green political thought*, Londres, Routledge

⁵³ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 165.

⁵⁴ McLAUGHLIN, Andrew (1993), *Regarding nature: Industrialism and deep ecology*, Nueva York, SUNY, p.198, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 165

ecologismo debería asumir una reorganización fundamental de las relaciones entre los seres humanos como condición necesaria (aunque no suficiente) para así, después cuestionarse las relaciones entre la humanidad y la naturaleza. Para la autora, entre ambas perspectivas existe una tensión, y no un conflicto, acerca de la prioridad otorgada a las relaciones humanidad-naturaleza en contraposición a las relaciones humanidad-humanidad. Tal y como nos expone Mellor,⁵⁵ la ecología profunda destacaría como el elemento crítico a las relaciones entre la humanidad y la naturaleza.

En este intervalo es donde entiendo yo que se sitúa el ecofeminismo. La razón se centra en el mismo concepto de ecofeminismo: si entendemos que existe un vínculo importante entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza, y que comprender una ayuda a comprender la otra. Parece entonces que la ética ecológica debe reconocer la importancia conceptual de esos vínculos para llegar a una comprensión adecuada. Y es la perspectiva feminista la que contribuye a una comprensión más plena sobre la dominación de la naturaleza y es necesaria para una ética ecológica más profunda. Por lo tanto, a mi parecer, el ecofeminismo decide establecer como premisa partir del análisis del sistema sexo-género o del patriarcado, si lo entendemos como un sistema continuo de dominación, como fuente de opresión desde la que comprender todo el conjunto de formas de dominación, no sólo el androcentrismo sino también el racismo, el clasismo, el etnocentrismo, el antropocentrismo y el naturismo, que a su vez, explican la conexión entre la degradación del mundo no humano y la explotación de las mujeres. Es decir, se ha de partir de una resolución de las relaciones entre los humanos, para así, después reflexionar sobre cómo ha de ser la relación de las personas con el mundo no humano.

⁵⁵ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 174-183.

1.4. ¿HABLAMOS DE LA TRANSFORMACIÓN DEL FEMINISMO O DEL ECOLOGISMO, O POR EL CONTRARIO ESTAMOS ANTE UNA SÍNTESIS DE AMBOS?

De los anteriores planteamientos se deduce cuál es la visión que tenemos ante esta cuestión. En primer lugar, admitimos que un tema feminista es cualquiera que nos ayude a comprender la opresión de las mujeres. Así, aceptamos que la búsqueda de agua o madera son responsabilidades fundamentales para muchas mujeres del mundo y que, por tanto, la degradación y explotación medioambiental son preocupaciones feministas porque una “comprensión de éstas contribuye al entendimiento de la opresión de las mujeres⁵⁶”. En cualquier caso, a lo largo del trabajo venimos alegando que este movimiento tiene una identidad propia, es decir, que su teoría forma una corriente de pensamiento autónoma. No obstante, ello no impide que su génesis y evolución se hayan nutrido del feminismo radical y de la ecología radical para conformar el ecofeminismo.

Tal como se ha visto de modo introductorio en el capítulo encargado del origen histórico, así como en el resto del análisis, no sería oportuno calificar al ecofeminismo como una transformación del ecologismo. A pesar de ello, es cometido de este apartado añadir ideas que contribuyan a dilucidar con mayor claridad esta pregunta que nos hacemos. Una primera aproximación sería la de observar la relación entre el feminismo y el movimiento verde a partir de la implicación de las mujeres en la política verde. Del mismo modo, es interesante ver qué espacio ocupa el feminismo en el pensamiento verde. Por último, no podemos olvidar que en los países del Sur, la génesis ha tomado forma distinta debido a que surgió gracias a los movimientos ecologistas pero adquirió mucho protagonismo por el importante papel de las mujeres en estos movimientos.

⁵⁶ WARREN, Karen (1998), Op. Cit. p.120

Sobre el primer punto, sabemos que las mujeres predominan en donde el activismo es local y libre, pero no ocurre así cuando todo se organiza más y surgen ocupaciones remuneradas. Ante esta situación las mujeres abundan en los puestos administrativos y escasean en la organización de campañas y alta gerencia. Este predominio masculino en la dirección induce a que los temas escogidos para las campañas conciernen más a la preservación de espacios naturales que a la salud o los hábitats humanos⁵⁷. Como ya mencionamos en el capítulo del surgimiento histórico, en el caso del *Die Grünen* (Partido Verde Alemán), encabezado por mujeres destacadas como Petra Kelly, en 1983 sube al poder comprometido con un programa feminista bajo el fundamento de que las mujeres debían representar un papel igual en el ámbito económico y político si se consideraba importante luchar por un futuro más igualitario. El programa contenía políticas sobre el reconocimiento y reparto de las tareas domésticas, derechos sobre el aborto, leyes sobre la violación y la violencia en el matrimonio y la discriminación sexual⁵⁸. A pesar de que el feminismo era fundamental para la teoría y práctica del *Die Grünen*, este impulso no se mantuvo por las presiones domésticas y porque, en el fondo, los temas sociales de la agenda feminista se veían como menos políticos.

Otra vez, parece que por muchas mujeres que haya dentro del movimiento verde, tanto en su práctica como en sus compilaciones teóricas, los temas de sexo-género no son centrales para su política. Estos temas, lejos del ser el centro en la política verde, quedan encapsulados en el gueto del ecofeminismo para tratar los temas de población o de familia. Asociándose así más con lo femenino que con el feminismo. No es menos cierto que grandes teóricos del pensamiento verde reclaman al feminismo como elemento central de esta corriente. Un ejemplo de ello es Andrew Dobson⁵⁹, quien habla del feminismo como una “estrella guía” para la ecología.

Hechas las consideraciones anteriores sobre el grado de implicación de las mujeres y del feminismo en el pensamiento verde, debemos retomar la ubicación del ecofeminismo. En el epígrafe anterior, situamos a este movimiento como una corriente independiente pero que hasta su nacimiento autónomo, se había nutrido en el contexto del feminismo radical y de la ecología radical. También señalamos con anterioridad

⁵⁷ SEAGER, Joni (1993), *Earth follies: Feminism, politics and the environment*, Londres, Earthscan. p. 180-181. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 161.

⁵⁸ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 162.

⁵⁹ DOBSON, Andrew (1995), *Green political thought*, Londres, Routledge. p. 29 Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 164

como el ecofeminismo se había encuadrado cercano a la ecología profunda, cuyo objeto era reformular completamente las relaciones de la humanidad con el mundo natural. En este sentido, señala Mellor que “las ecofeministas socialistas, por definición, adoptan un planteamiento social radical, enfocando los fracasos en las relaciones humanidad-humanidad y particularmente las de sexo-género tanto como causa y como consecuencia de fracasos en las relaciones humanidad-naturaleza⁶⁰”. Por otro lado, las ecofeministas de afinidad y espirituales tales como Spretnak, Starhawk o Vandana Shiva, tienden a inclinarse más por planteamientos de la ecología profunda pero siempre partiendo de un cambio radical de la sociedad como premisa del cambio en la relación con la naturaleza. Se deduce de estas ideas que el debate se genera ante el enfrentamiento del antropocentrismo frente al ecocentrismo. Justamente, esta es la cuestión que hacen en numerosas ocasiones teóricos de la ecología profunda como Arne Naess, George Sessions, Bill Devall, Warwick Fox y Eckersley. Llegando incluso, a realizar una “distinción entre su enfoque “profundo” del mundo natural y la perspectiva “superficial” centrada en lo humano⁶¹” de quienes se interesan sólo por los problemas ecológicos que afectan a los humanos. Para Eckersley el antropocentrismo es la representación de la realidad en lo humano en tanto que “se considera que el valor intrínseco reside exclusivamente, o al menos en forma preeminente, en los seres humanos⁶²” y, en consecuencia, los intereses humanos siempre quedan por encima de los no humanos. Por el contrario, el ecocentrismo no atribuye un tratamiento especial alguno a la especie humana. El mundo es visto como “una red intrínsecamente dinámica e interconectada de relaciones en la que no hay entidades absolutamente separadas ni líneas divisorias absolutas entre lo viviente y lo no viviente, lo animado y lo inanimado, o lo humano y lo no humano⁶³”. Sin embargo, no es menos cierto que este derecho a la existencia de toda vida, resaltado por los principios de la ecología profunda, ha recibido numerosas críticas desde el feminismo. En concreto, el igualitarismo biológico que desarrolla Naess dentro de su modelo de ecología profunda, que ve al hombre como parte del entorno natural, ha sido objeto de crítica por parte de Ariel Salleh. La autora, a través de su artículo “*Más profunda que la Ecología profunda: la conexión eco-*

⁶⁰ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 165-166.

⁶¹ Ibidem, p. 166

⁶² ECKERSLEY, Robyn (1992), *Environmentalism and political theory*, Londres, UCL Press. p. 2 Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 166

⁶³ ECKERSLEY, Robyn (1992), *Environmentalism and political theory*, Londres, UCL Press. p. 49. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 166

*feminista*⁶⁴, ofrece un análisis crítico a cada uno de las premisas paradigmáticas de su teoría. Llegados a este punto, creo adecuado mostrar el análisis comparativo en donde la autora, a través de las observaciones que realiza por medio de este artículo, compara los puntos paradigmáticos de la ecología profunda que establece Naess con su punto de vista:

1. Sustitución del dualismo Hombre/Naturaleza por una imagen de campo-relacional-total, donde se sitúa al hombre no “en” su ambiente sino que es parte del mismo. Sin embargo, la Ecología Profunda no parece advertir la fuente principal de este dualismo destructivo ya que el término genérico “Hombre” admite la diferencia sexual de una forma acrítica.
2. Alejamiento del antropocentrismo y un acercamiento al igualitarismo biológico de todas las especies vivas. Sin embargo, señala Salleh que el rol amo-esclavo mostrado con el vínculo Hombre/Naturaleza se reproduce de igual forma en la relación Hombre/Mujer. Según Naess, “la negación de la dependencia de la Madre /Naturaleza y la compensatoria conducción hacia el dominio, que es producto de esta negación, ha servido únicamente para alienar al hombre de su verdadero “yo”.
3. El principio de diversidad y simbiosis, es decir, la actitud de vivir y dejar vivir en donde encontramos una coexistencia mutua beneficiosa entre las formas vivientes. Crítica Salleh con respecto a este principio que este distanciamiento del antropocentrismo será sólo parcial si los ecologistas continúan ignorando la simbología cultural de la otra mitad de la raza humana, las mujeres.
4. Bajo una posición anti-clase, rechaza la explotación de unos por otros, de la naturaleza por el hombre, y del hombre por el hombre con base en que este comportamiento es destructivo para las potencialidades humanas. A pesar de ello, señala Salleh, Naess no menciona nada acerca de la opresión sexual y la diferenciación social que ésta produce. De nuevo, las mujeres son subsumidas bajo la categoría general. Bajo el punto de vista de Salleh, la Ecología Profunda no puede ignorar el paralelismo de la Naturaleza y la Mujer como objeto y fuente de mercancías, y si así lo hace perderá su efectividad auténticamente profunda de crítica estructural al mantener una postura anti-clase que es superficialmente descriptiva.

⁶⁴ SALLEH, Ariel Kay (1987) Más profunda que la Ecología profunda: la conexión eco-feminista en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 53-61

5. La polución y la reducción de los recursos como preocupación ambiental fundamental que le corresponde al activista acatar. Según Naess, el coste ambiental de ambos podría aumentar las desigualdades de clase. Para Salleh, la mujer, como persona constantemente presente en el hogar, sería un buen sujeto para poner en práctica la conciencia ecológica. Esta sería una buena razón para luchar al mismo tiempo contra uno de los objetivos fijados por el capitalismo-“el mantener a las mujeres en casa como consumidores por excelencia”-.
6. Principio de complejidad no de complicación. Este pretende preservar las interrelaciones complejas que existen entre las partes del ambiente. El ideal económico de Naess sería el de una economía compleja basada en la división del trabajo. El trabajador accede a la participación en tareas mentales y manuales, especializadas y no especializadas, de manera que no se da una alienación laboral.
7. La importancia de la autonomía local y la descentralización. Establece que para que exista una fortaleza ecológica y social en una región, es necesaria su independencia en cuanto a recursos. Por ello, opina Naess, la autosuficiencia del trabajo requiere de la descentralización política. Por otro lado, bajo la perspectiva de Salleh, la estructuras de poder política jerarquizada es “característica histórica invariable de las sociedades patriarcales, es la expresión de un impulso por competir y dominar al Otro.
8. Naess habla sobre sus principios ecológicos como “formulaciones intuitivas” que han de ser “precisados”, sin embargo, Salleh los ve más como una “codificación resumida” de unos principios ecológicos caracterizados por ser “normativos”. Por tanto, estima la autora que los principios teóricos sobre los que se basa la ecología profunda no son consistentes, esto es, son “una solución atrapada en el paradigma dado” porque la propia lógica patriarcal de las normas y la política establece jerarquías. Concluye así en este ensayo, que “el movimiento de ecología profunda no tendrá lugar realmente hasta que los hombres sean lo suficientemente valientes para redescubrir y amar a la mujer dentro de ellos mismos⁶⁵”. Esperamos que con estas palabras Salleh desee enfatizar la tarea activa de los hombres en el movimiento ecofeminista, más que atribuirle la responsabilidad de detentar el poder para la liberación femenina.

⁶⁵ SALLEH, Ariel Kay (1987) “Más profunda que la Ecología profunda: la conexión eco-feminista”, en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p.61

La ecología profunda es una tentativa por ir más allá del pragmatismo instrumental de la crisis ambiental, apostando por una ética basada en el reconocimiento del valor intrínseco del mundo no humano. Sin embargo, ese “hombre” como parte del entorno natural acudiendo al dualismo jerárquico hombre/naturaleza asume el término “hombre” de forma acrítica, ignorando que la diferencia sexual ha contribuido a perpetuar los otros dualismos hombre/cultura frente a mujer/naturaleza que preceden al que critica Naess, y que tantas veces ha servido para la dominación.

A modo de conclusión, desearía mostrar la preocupación de Mellor⁶⁶ en torno al uso de la palabra “ecocentrismo”. Bajo el punto de vista de la autora, este término, que se contrapone al antropocentrismo, refleja una visión dualista de humanidad versus naturaleza. Por otra parte, el rechazo a la centralidad de lo humano induce a que la centralidad en la naturaleza (ecocentricidad) deje de servir para apoyar la posición de igualitarismo biológico o ecológico. Por ello, Mellor prefiere hablar de “holismo ecológico” para expresar mejor la interdependencia de humanidad y naturaleza. No obstante, a mi juicio, este debate que propone Mellor sólo tendrá sentido si partimos de una definición de naturaleza excluyente. Es decir, si pensamos que la naturaleza excluye a lo humano⁶⁷.

⁶⁶ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 173

⁶⁷ Atendamos a la aproximación terminológica del primer capítulo de este trabajo. De entre los términos que señalamos podían ser problemáticos e inducir a la confusión, se encuentra el de naturaleza.

2. CORRIENTES ECOFEMINISTAS.

2.1. ECOFEMINISMOS CLÁSICOS: NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA GINOCÉNTRICA Y BIOFÍLICA

Desde que Françoise D'Eaubonne acuñó el término de ecofeminismo en 1974 hasta nuestros días el movimiento ecofeminista ha vivido una enorme transformación. Tanto en términos de lugares de procedencia de sus teóricas y teóricos, como en cuanto a las temáticas que tratan y los problemas por los que sus integrantes más activistas luchan. D'Eaubonne estableció la relación entre el control masculino de la producción y de la sexualidad femenina y la consecuente crisis ecológica centrada en la sobreproducción y la sobrepoblación. Y su solución radicaba en lograr quitarle el control al patriarcado para restablecer una sociedad de no-poder, en donde las mujeres tendrían por afinidad un comportamiento más benévolo con el mundo natural.

El auge del ecofeminismo en los años 70 se debió básicamente a dos motivos: el descontento frente a las primeras consecuencias que se desprendían de la tecnología y el desarrollo, así como del descontento frente a la primera ola del feminismo liberal cuya pretensión era que las mujeres pudieran optar los roles y espacios masculinos. Esta doble percepción del fracaso alentó el triunfo del ecofeminismo en el contexto feminista y ecologista que ya hemos ido mostrando a lo largo del trabajo, esto es, en el feminismo radical y la ecología radical. Además de en Francia, en Estados Unidos el movimiento ecofeminista también tuvo su protagonismo con autoras de muy diversos perfiles. Allí destacaron figuras como la de Elizabeth Gould Davis con su obra *The first sex*, en donde de forma precoz celebró las diferencias masculinas y femenina, a la vez que criticó al poder masculino como fuente de explotación hacia las mujeres y la naturaleza.

Davis recibió duras críticas por haber ignorado la realidad de las mujeres negras⁶⁸, pero también causó un punto de inflexión para las académicas, puesto que a partir de esta publicación no pudieron seguir trabajando dentro de los formalismos ortodoxos tradicionales⁶⁹. Esta celebración cultural de la mujer llegó a hacer pensar a algunas en la recuperación del mito del matriarcado y en la búsqueda de la historia espiritual de las mujeres de la teología patriarcal. Como así lo hizo la ex teóloga católica Mary Daly⁷⁰, quien después de introducir a sus estudiantes de Boston en los textos de Françoise D'Eaubonne, logró organizar una conferencia sobre Mujeres y Medio ambiente en la Universidad de California. Con *Gyn/ecology*, Daly instaba a las mujeres a recordar y reclamar su poder biofílico, amante de la vida. Y es que ella asociaba la identidad de las mujeres con la naturaleza por medio de su cuerpo como madre. En la misma línea se encuentra la poeta Susan Griffin, que con *Woman and Nature* (1978) establece, acudiendo a la poesía como herramienta, una relación entre el hombre científico, la mujer y la naturaleza, en donde finalmente encuentra una afinidad entre estas dos últimas. Es esta corriente del feminismo cultural que inspiró a algunas autoras lo que hizo que se tachara al ecofeminismo de esencialista y místico.

Sin embargo, Rosemary Radford Ruether, que profesora de teología, activista feminista y pacifista, con la publicación de *New Woman, New Earth* en 1974, tomó como punto de partida el sexismo en relación con la teología para realizar un análisis ecofeminista. Su enfoque sigue situando al patriarcado como origen de la catastrófica situación mundial, y aunque no propone un retorno al mito matriarcal, sí que establece una de las tendencias básicas del ecofeminismo: “la de que las mujeres han sido subordinadas a través del cuerpo y la naturaleza mientras que el hombre busca la cultura y la autonomía”. Su perspectiva se basa en la centralidad de la experiencia de las mujeres combinado con las desigualdades entre ellas mismas. Por lo que su solución gira en torno a un socialismo comunitario (basado en la comunidad), en donde el trabajo de las mujeres es colectivizado, basado en la artesanía, orgánico, que no genera desperdicios y que sirve para la comunidad. En fin, observamos cómo se sientan así las bases para una perspectiva social del ecofeminismo.

⁶⁸ Merece la pena leer un artículo que muestra esta crítica del feminismo negro y que se enfrenta de forma brillante al estudio de las relaciones entre el feminismo, la raza y el ecologismo: TAYLOR, Dorceta E. (1997) “Women of Color, Environmental Justice and Ecofeminism”, en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. Indiana University Press, Indianapolis, p. 38-81.

⁶⁹ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 173

⁷⁰ Con su libro *Beyond God the Father* (1978)

2.2. ECOFEMINISMO DE AFINIDAD: ESPIRITUALISTA O ESENCIALISTA

Teniendo como referencia el pensamiento de Mary Daly, que consideraba necesario un cambio espiritual como precedente al cambio político, se desarrolla la corriente espiritualista. Ellas ponen toda la confianza en la “fuerza femenina”, será esta espiritualidad femenina la que otorgará la base para vencer al control patriarcal. Nos encontramos ante un feminismo de afinidad que presume de los valores centrados en la mujer, tales como la maternidad, la alimentación o la atención⁷¹, y se enorgullece del cuerpo de las mujeres. Como resultado, este feminismo pretende superar el problema de las diferencias entre sexo y género gracias a la interrelación entre la biología humana y las relaciones sociales. Es decir, asumiendo que las diferentes biología de los cuerpos del hombre y la mujer les llevan a experimentar la vida en sociedad de forma distinta⁷².

A pesar de que esta corriente haya sido frecuentemente menospreciada por dar una imagen demasiado mística, algunas autoras como Irene Diamond reiteran la importancia y el valor añadido que esta corriente ha supuesto para el feminismo. Especialmente, Diamond⁷³ destaca la relevancia que la afinidad, marcada entre los valores femeninos y la naturaleza, supuso como fuente de inspiración del potencial femenino en la labor de transformación del mundo. Esta ardua tarea para las mujeres requería la legitimación que supo dar este concreto ecofeminismo. Afirma Ynestra King⁷⁴, que las feministas socialistas, en general, han acusado al feminismo cultural de ahistórico, antiintelectual y esencialista. De establecer una esencia masculina asociada a lo malo, y a lo bueno como esencia femenina. Sin embargo, podría decirse que estas olvidan la importancia de la fundamentación cultural y de la utopía que emerge de las experiencias vitales en todas las revoluciones de la historia de la humanidad, puesto que es fundamental su aportación a la teoría de la historia donde las mujeres buscan comprender su pasado para hacer el futuro.

⁷¹ Sobre la que posteriormente se desarrolla toda una ética del cuidado.

⁷² MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 77

⁷³ DIAMOND, Irene (1990) “POLÍTICA ECOFEMINISTA. LA PROMESA DE UN FUNDAMENTO COMÚN” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, pp. 147-159. En este artículo, explica la importancia, y el por qué de ella, del movimiento espiritualista para la consolidación del feminismo.

⁷⁴ KING, Ynestra (2000) “Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/mujer” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada.

2.2.1. Perspectivas desde el Norte

Charlene Spretnak, una autora perteneciente a esta corriente y afín a la ecología profunda (como ya vimos), en una⁷⁵ de sus primeras obras, atribuye a la “auténtica mente femenina” el poder de salvación para las mujeres. Sin duda, estas aseveraciones constituyen una desproporcionada exaltación del esencialismo femenino y, a mi parecer, alentan a la confusión en torno al feminismo. Desde una perspectiva general, difuminan la identidad del feminismo y sus bases, y de forma más concreta, dispersan el objeto y los fines del movimiento creando los erróneos dualismos del hombre identificado con lo “malo” y mujer asociado a lo “bueno”. Comentarios vacíos de fundamentación alguna como “sentid vuestras tendencias naturales hacia percepciones multifacéticas, empatía, compasión, unidad y armonía. Sentid vuestra totalidad, Sentid vuestra unicidad. Sentid la fuente elemental de nuestro poder⁷⁶” parecen más frases integrantes de alguna oración religiosa que un texto ecofeminista con cierto grado de seriedad científica.

No obstante, este tono podría comprenderse más si lo entendemos como una fuerte actitud crítica frente a las religiones occidentales como símbolo de la cultura patriarcal occidental. Por ello, se opone a todos los dogmas de la religión judeocristiana y construye otra religión, aunque no oficial, construida sobre el total reconocimiento de la virtud femenina. Realmente, elaboran una simbología y rituales marcadamente místicos cuyo fondo es la representación de las conexiones entre las mujeres y la Naturaleza. Así, en radical oposición a la religión hegemónica, se desecha el mundo de los cielos y se rechaza la división de cuerpo y alma. Todo ello, a favor de la energía terrenal y celebrando el valor de lo físico representado por medio del cuerpo de las mujeres⁷⁷. Justamente, porque las religiones masculinas rechazan otorgarle valor positivo al cuerpo (y menos al femenino, frecuentemente fuente de pecado y deseo), es imprescindible para esta corriente reclamar los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. Además, la espiritualidad se convierte en fuente de inspiración para las mujeres en su lucha por

⁷⁵ SPRETNAK, Charlene (1982), *The politics of women's spirituality*, Nueva York, Doubleday. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 72

⁷⁶ SPRETNAK, Charlene (1982), *The politics of women's spirituality*, Nueva York, Doubleday. p. 573. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 72

⁷⁷ SPRETNAK, Charlene (1997) “Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy”, en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*,. Indiana University Press, Indianapolis, p. 425-432.

cambiar las realidades. Restituyendo a la corporeidad su valor es como las mujeres pueden conectar el cuerpo y la naturaleza y alcanzar su potencial humano, aunque no podemos olvidar que las ecofeministas espiritualistas no olvidan que “esa energía puede y debe canalizarse a la lucha política⁷⁸”, siendo el cambio social su finalidad última.

2.2.2. Perspectivas del Sur

Al igual que ocurre en el Norte económico del planeta, desde el Sur figurado también surgió el movimiento ecofeminista de inspiración espiritual. Concretamente, en la India, la religión hindú fue, y sigue siendo, fuente de inspiración para una destacada ecofeminista conocida en la escena internacional por su activismo: Vandana Shiva. Ella rescata conceptos⁷⁹ de la cosmología india como *Prakriti*, que es la manifestación de la energía primordial, se denomina naturaleza, y conforma la sustancia de todo, es el encargado de crear el mundo; *Shakti*, que es la expresión de la naturaleza (animada como inanimada) a la vez que es el principio femenino y creativo del cosmos; que funciona en conjunción con *Purusha*, el principio masculino.

En este mismo orden de ideas, explica que la naturaleza, tanto animada como inanimada, es expresión del principio femenino y creativo junto con el principio masculino. Ontológicamente, en el saber de la India no existe discontinuidad alguna entre los seres vivos. Por tanto, opone las formas de conocimiento a las del pensamiento occidental. Por otra parte, muestra el paralelismo de las mujeres y la naturaleza como productoras de vida, y las implicaciones que esto tiene en relación con lo que ella denomina el “mal desarrollo”⁸⁰

⁷⁸ SPRETNAK, Charlene (1990), “Ecofeminism, our roots and flowering” y STARHAWK (1990) “Power, authority and mystery: Ecofeminism and Earth-based spirituality” en Diamond y Orenstein (eds) *Reweaving the world*, Sierra books, San Francisco. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 75

⁷⁹ VANDANA, Shiva (1990) “LAS MUJERES EN LA NATURALEZA”, en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 161.

⁸⁰ Op. Cit., p. 167-172.

Contrapone la ideología de género aceptada tanto por feministas como De Beauvoir, como por otros pensadores occidentales tal como Marcuse. Ya que, según Shiva, admiten el género como algo determinado biológicamente. Ella prefiere otra ideología, la que ella llama “concepto y proceso de liberación trans-genérico”, basada en la recuperación del principio femenino⁸¹. Como resultado, opina que una ideología basada en el género es una ideología patriarcal porque asume la existencia de las dicotomías disyuntivas hombre-mujer y cultura-naturaleza, es decir, convierte a la diferencia en un fundamento de la dominación de los hombres sobre las mujeres y la naturaleza. Sin embargo, discrepando de tales afirmaciones, quizá el problema sea que Shiva no llega a entender qué es la ideología basada en el género, tal y como así lo hacen los pensadores occidentales.

En otro orden de ideas, dejando de lado la labor teórica, es importante reconocer su contribución a la práctica del movimiento ecofeminista. Vandana Shiva, física nuclear de formación, creó la Fundación para la Ciencia, la Tecnología y las Políticas de Recursos Naturales inspirándose en las acciones del movimiento Chipko. Ha desarrollado su activismo por todo el mundo en pro de la protección de los bosques y, muy especialmente, lucha por el reconocimiento del papel de las mujeres en la defensa del medio ambiente. Su postura defiende que para las mujeres rurales del Sur, los lazos con el mundo natural se hallan en la realidad de su vida cotidiana, es decir, las mujeres dependen de la naturaleza para combustible, forraje y agua por lo que todas sus luchas por la supervivencia son ecologistas. Finalmente, podemos decir que su activismo, basado en la crítica hacia el modelo occidental de desarrollo, denominado por ella como “mal desarrollo”, simboliza una lucha por escapar al control que la ciencia occidental tiene sobre el manejo de los recursos⁸².

En esta línea de activismo, Shiva no constituye el único ejemplo venido del Sur global. Así, Martínez Alier resalta otros muchos modelos paradigmáticos en torno a lo que él ha denominado como “el ecologismo de los pobres”. Una de las cuestiones más interesantes mantenida en las tesis de este autor es que no es cierto aquello de que “los pobres son demasiado pobres como para ser verdes”. Lo que ocurre, de la misma forma que sucedía al hablar de las diferencias entre el movimiento ecofeminista en el Norte y

⁸¹ Op. Cit., p. 172-178.

⁸² SHIVA, Vandana (1993), *Monocultures of the mind*, Londres, Zed Press, pp. 266. En MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 35.

en el Sur, es que la conciencia de las personas que los integran no es la misma. Por lo que, mientras que unas se autoidentifican a ellas mismas como pertenecientes a tal movimiento, otras no. Pero ello no quiere decir que no lo sean, sino que tal vez entienden que los elementos que los definen como colectivo son otros. En consecuencia, también el lenguaje expresado en sus discursos es otro. La prueba de ello la constituyen los movimientos de muchos pueblos de América Latina que se enfrentan continuamente a los humos tóxicos de la industria, la tala masiva de bosques, o la plantación de cualquier monocultivo. En el Perú, este es el caso del pueblo de Bambamarca, que luchó contra la contaminación de sus aguas producida por una mina; el pueblo de Tambo Grande, que se opone a la apertura de una mina en su pueblo; y la gente del valle del Mantaro, que ha visto morir a sus animales y a su suelo por los relaves de las minas y el humo de la fundición de La Oroya. Para ellos, no se trata sólo de defender únicamente la conservación de la naturaleza pura, sino de defender a la vez a las personas y a la naturaleza. Es decir, para ellos la conservación de la naturaleza se torna condición imprescindible para la dignidad de sus condiciones de vida o, a veces, para su supervivencia. Y, aunque ellos se agrupen como asociaciones de trabajadores o comunidades indígenas, su lucha no deja de ser ecologista⁸³.

⁸³ MARTÍNEZ ALIER, Joan (2010) “¿Quién debe a quién?”, en MARTÍNEZ ALIER, Joan & OLIVERES, Arcadi *¿Quién debe a quién?*, ed. Sol 90, Madrid. p. 43-65.

2.3. ECOFEMINISMOS CONSTRUCTIVISTAS

Nos encontramos ante otra posible respuesta acerca de cuál es la naturaleza de la relación entre la mujer y la naturaleza. La perspectiva que abordamos en este apartado es el ecofeminismo construccionista, que además de ser el último en aparecer y haberse nutrido de los anteriores, quizás sea el ecofeminismo que con mayor fuerza pervive en la actualidad. De igual modo, resulta oportuno decir que esta corriente atrae a diferentes ramas ecofeministas cuyo planteamiento común parte de entender la relación entre las mujeres y la naturaleza sesgada por factores sociales.

El proyecto constructivista caracteriza a la relación entre la naturaleza y las mujeres como una relación en la que influyen numerosos factores sociales, y así lo suscribe el pensamiento de ecofeministas como Ynestra King, Karen Warren, Bina Agarwal, María Mies o Val Plumwood. En este sentido, piensa que el pensamiento patriarcal ha construido y perpetuado el dualismo mujer/naturaleza valiéndose del determinismo biológico para, así, justificar su dominación sobre la naturaleza y las mujeres.

Para empezar, la biografía de Ynestra King representa una mezcla entre el movimiento ecofeminista y el activismo político radical. Esta autora⁸⁴, comparte la idea de que el patriarcado, siendo la forma arquetípica de dominación, ha mantenido el dualismo mujer/naturaleza para decir que la mujer está más cerca de la naturaleza. Y de ello se ha valido para explotar tanto a una como a la otra. En consecuencia, parece que una postura verdaderamente ecofeminista ha de ser antidualista. Con este propósito, King analiza la evolución de los feminismos y los ecologismos para ver qué modelos o teorías pueden acercarse a un planteamiento antidualista. Como primera aproximación, los principios ilustrados del feminismo liberal ayudaron a racionalizar la diferencia poniendo en cuestión la idea de los roles y de los destinos naturales. Feministas liberales, desde Mary Wollstonecraft en su “*Vindicación de los derechos de la mujer*”, apostaron por la eliminación de la diferencia para conseguir la igualdad. Para King, el

⁸⁴ KING, Ynestra (2000) “Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/mujer” en AGRA ROMERO, M. Xosé (ed) *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 63-97.

problema se advierte cuando no se cuestionan esos valores sociales masculinos, sino que simplemente se extienden a las mujeres. Son estos prejuicios racionalistas y utilitaristas los que han impedido que el feminismo liberal haya podido abordar de modo efectivo la ecología.

Más tarde, como venimos ilustrando de forma reiterada, las feministas radicales han considerado la ecología desde una perspectiva feminista más a menudo que otras corrientes feministas ya que la naturaleza es su categoría central de análisis. Su premisa parte de la consideración de que la subordinación de las mujeres en la sociedad es la raíz de la opresión humana, es decir, que la diferencia biológica es el fundamento de la opresión del sexo masculino hacia el femenino. Desde esta primera forma opresiva, el patriarcado estableció el fundamento de las demás formas de opresión y de explotación humana.

Adicionalmente, el feminismo radical se bifurca frente a la consideración de la conexión mujer/naturaleza. De un lado, el feminismo radical racionalista repudia el vínculo entre mujer y naturaleza y, de hecho, piensa que esta postura de disociación es la clave para la liberación de las mujeres. Todo lo que refuerce las diferencias de género o haga alguna demanda especial para las mujeres es visto como problemático. En este sentido, es una corriente que se asimila al feminismo liberal, aunque por otra parte aplique un análisis de clase. Autoras como Simone de Beauvoir o S. Firestone se podrían encuadrar dentro de esta corriente, que vincula la identificación de la mujer y la naturaleza como una ideología masculina y una herramienta de opresión que ha de ser superada. También es la visión de algunas feministas socialistas que intentan integrar esta teoría con el materialismo histórico marxista. Por otra parte, como acabamos de mostrar en el punto anterior, desde el feminismo radical cultural, se trata de enfatizar las diferencias más que las similitudes, se produce una identificación de la mujer con la naturaleza, y del feminismo con la ecología.

Según King⁸⁵, el feminismo socialista es un intento de síntesis entre el feminismo racionalista, el radical, el liberal, y el materialismo histórico de la tradición marxista. Al mismo tiempo, posee la peculiaridad de haber dominado la academia mientras que los otros son movimientos populares con una base política. Su posición ante la naturaleza es antropocéntrica y su categoría de análisis central es el “trabajo”, definiendo así al

⁸⁵ Op. Cit. p. 83

hombre como ser trabajador pero sin entrar a discutir el propio principio de producción. La autora piensa que, al igual que el feminismo liberal, el socialista peca de excesivamente racionalista al centrar su análisis en términos económicos de producción. Por ello, han articulado un buen análisis del sistema de opresión económica y de clase, pero dejan de lado la dominación de la naturaleza no humana y de la naturaleza interior. Si bien es cierto, existe para King una excepción que es Carolyn Merchant con *“The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution”* (1979), cuyo objetivo es realizar un análisis feminista y socialista de la revolución científica.

Como ya he mencionado con anterioridad, algunas feministas han argumentado contra la asociación de las mujeres con la naturaleza enfatizando la dimensión social de las vidas tradicionales de las mujeres. Por su parte, el trabajo feminista ha sido probar que las actividades de las mujeres, consideradas como lo más natural, son de hecho absolutamente sociales. Por tanto, la asociación de lo masculino con la razón y de la mujer con lo físico o natural ha sido desmentida gracias a la aportación feminista de la naturaleza social de entes que habían sido considerados tradicionalmente como naturales.

Con respecto al dualismo naturaleza/cultura, bajo el prisma de Ynestra King⁸⁶, la clave de la actuación histórica de las mujeres se encuentra en que las actividades realizadas por las mujeres son tanto sociales como naturales. Un feminismo social ecológico es el término empleado por King para encontrar el equilibrio, entre el construccionismo social absoluto de las feministas socialistas un tanto descorporeizado y el feminismo cultural que se excede en la importancia atribuida a personalizar lo político, a la transformación personal y la toma de poder. Así, el ecofeminismo interpreta el significado histórico del hecho de que las mujeres han estado situadas en la línea divisoria biológica donde lo orgánico se proyecta en lo social. Como menciona la autora, “La dominación de la naturaleza se origina en la sociedad y, por lo tanto, debe ser resuelta en la sociedad⁸⁷” y aunque la creación de una cultura y política ginocéntrica fue condición necesaria, no es suficiente para el ecofeminismo.

Una vez aportados los argumentos en dirección a dilucidar qué elementos caracterizan a la conexión entre la mujer y la naturaleza desde un enfoque

⁸⁶ Op. Cit., p. 87

⁸⁷ Op. Cit., p. 89

constructivista, consideramos conveniente retomar las conexiones entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza no humana desde el prisma constructivista.

Con tal propósito, la perspectiva que nos da Karen Warren⁸⁸ es muy enriquecedora a la hora de entender las conexiones existentes entre estas dos formas de dominación. Como ya advertimos estas conexiones son conceptuales por que están el sistema de dominación se inserta en un marco conceptual. Sostiene que, al menos en las sociedades occidentales, el marco conceptual, que sanciona el dualismo mujer/naturaleza, es un marco patriarcal que cumple con las características de un marco conceptual opresivo, especialmente porque rige la lógica de la dominación. Si bien en un momento posterior examinaremos con detenimiento esta teoría, no podemos avanzar sin hacer una somera parada y exponer en qué consiste esta lógica. En primer lugar, se identificaría cada elemento del dualismo con un concepto (mujer=naturaleza, hombre=razón). Después, el pensamiento jerárquico-valorativo aparece en el momento en que se afirma que los conceptos relacionados entre sí, se estructuran en superiores e inferiores (la razón está por encima, lo físico está por debajo). El último paso, es el de la lógica de la dominación que se instaure cuando justificamos la subordinación lo que está abajo, es decir, lo físico, las mujeres y la naturaleza.

Por otro lado, así como el género es una construcción social, la naturaleza también lo es ya que de igual modo la concepción de ambos términos es una cuestión de realidad histórica y social. Es decir, variarán a través de las culturas y los periodos históricos. En consecuencia, cualquier debate de la opresión o dominación de la naturaleza implica la referencia a formas históricamente específicas de dominación social de la naturaleza no humana llevada a cabo por los humanos, y de igual modo para el caso de la dominación de la mujer. Como resultado, una defensa ecofeminista de las conexiones históricas entre las dominaciones de las mujeres y de la naturaleza implica mostrar que, dentro del patriarcado, la feminización de la naturaleza y la naturalización de las mujeres ha sido crucial para la subordinación históricamente exitosa de ambas. En suma, mediante este análisis se nos muestra cómo la conexión entre ambas formas de dominación tiene una

⁸⁸ WARREN, K (1998) “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 117-146

naturaleza histórica, siendo este otro modo más de contribuir al objetivo ecofeminista desde un prisma social.

Bina Agarwal⁸⁹⁹⁰, también intenta averiguar en qué se fundamenta la conexión entre naturaleza y mujeres, es decir, descifrar de dónde viene la idea de que las mujeres son consideradas como más cercanas a la naturaleza que los hombres. Aunque comparte con Ariel Kay Salleh, Ynestra King y Carolyn Merchant la concepción que defiende que las mujeres son construidas ideológicamente como más próximas a la naturaleza debido a su biología, no está de acuerdo en que la dicotomía naturaleza-cultura sea un constructo ideológico patriarcal utilizado para mantener la jerarquía de género. Para Agarwal, este constructo ideológico presenta algunos problemas analíticos relacionados con el olvido de otras formas de dominación, así como con la ignorancia de las estructuras políticas, económicas y sociales dentro de las cuales el constructo ideológico se forma.

Por último, María Mies⁹¹ realiza otra contribución al construccionismo ecofeminista estableciendo una relación entre el paradigma de la ciencia y el mantenimiento del dualismo que subordina a las mujeres y a la naturaleza. Ella considera necesaria esta crítica del paradigma predominante de la ciencia y de la ciencia social debido a que la invisibilización de las mujeres y sus contribuciones a la sociedad habían llegado, no sólo a invadirla de prejuicios androcéntricos, sino a proporcionar los instrumentos para la explotación y opresión de las mujeres. Existe una colonización del Hombre Blanco, una subordinación con el objetivo de una apropiación y explotación. Sin las mujeres, la naturaleza y los países extranjeros colonizados no existiría la civilización Occidental, ni su paradigma de progreso y tampoco su ciencia natural y su tecnología. Han sido los trabajos feministas sobre la ciencia moderna los que han refutado el mito patriarcal de la pretendida ciencia pura, sin sexo, libre de valores, imparcial y de la inocencia de sus practicantes masculinos. Ya que, según afirma Mies, no sólo jamás ha existido una ciencia pura, libre de valores, sino que ha sido muy fácil encontrar cómo su financiación provenía de intereses militares, políticos y económicos. Por otra parte, defiende que la ciencia también ha de basarse en el conocimiento sensible, la experiencia y los sentimientos como fuentes necesarias de conocimiento. Desde el pensamiento

⁸⁹ AGARWAL, Bina (1988) "Patriarchy and the Modernising State: An Introduction", en *Structures of Patriarchy. The State, the Community and the household*. Zed Books, London pp. 1-28.

⁹⁰ AGARWAL, Bina (1998) "El género y el debate medioambiental: Lecciones desde India", en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, pp. 179-227.

⁹¹ MIES, María (1998) "Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad", en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, pp. 97-117

ecofeminista australiano, Val Plumwood⁹², secunda esta crítica al racionalismo pero poniendo el acento sobre la incapacidad que ha demostrado la filosofía medioambiental a la hora de enfrentarse correctamente con la tradición racionalista, desfavorable para la naturaleza y para las mujeres.

Por todo lo dicho, con la intención de dejar abierto el debate, observamos que una de las cuestiones más tratadas actualmente desde el constructivismo ecofeminista concierne a los animales como seres pertenecientes al mundo no humano y sobre los que los humanos ejercen una auténtica explotación constante, continua y muy variada. Pensemos tanto en el consumo de carne, en el uso de pieles para fabricación textil, como en la experimentación científica con animales. Por ello, autoras como Carol J. Adams⁹³ instan a reflexionar sobre el consumo humano de animales. Para ello plantean si realmente la dieta carnívora es natural en las personas o si, por el contrario, se trata de una construcción social fundamentada en razones que sirvieron en el pasado pero que hoy no carecen de sentido. Es decir, la autora cuestiona si estos hábitos de alimentación se deben realmente a una necesidad para la buena salud de las personas, o si más bien, una determinada ideología ha creado lo que parece ser ontológico. En caso de tratarse de esto último, los animales son determinados como cuerpos consumibles comestibles, subordinando la vida animal al deseo humano de querer comérselos. A mi juicio, se trata de estar atentos al argumento que entre las feministas siempre ha levantado sospechas. Esto es, qué constituye lo natural y qué conforma lo socialmente construido (en forma de cultura alimentaria en este caso) en los puntos controvertidos del debate. Considero este momento analítico clave porque es este el que nos permitirá avanzar a la siguiente fase del razonamiento, en donde se ha de discutir si el consumo de animales está justificado o no, con base a qué motivos y en qué casos.

⁹² PLUMWOOD, Val (2003) “La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental, y crítica al racionalismo” en *Filosofías ecofeministas* Karen Warren (ed) Icaria, Barcelona pp. 253-289.

⁹³ ADAMS, J. Carol (2003) “Ecofeminismo y el consumo de animales” en *Filosofías ecofeministas* Karen Warren (ed) Icaria, Barcelona pp. 195-227.

2.4. LUCHAS DE BASE

2.4.1. Activismo desde el Sur

El movimiento Chipko

Este movimiento tuvo lugar en los Himalayas de Garhwal, en la India. Puede que sea la mejor expresión exitosa de las luchas que representan la relación entre las mujeres y la naturaleza. Chipko, que en hindi significa abrazar, consistió en una campaña que iniciaron principalmente las mujeres aldeanas de estos Himalayas. La acción de protesta era la de abrazarse a los árboles para impedir que los talaran. De esta forma, en los años 70, las mujeres lograron no sólo que el gobierno indio suscribiera una moratoria contra la tala, sino también que comprendiera que existe la necesidad de conservar esos árboles autóctonos de hoja ancha para evitar la erosión del suelo. Estas activistas ecofeministas reclamaban el apoyo a las economías de subsistencia de las aldeas locales ya que estaban siendo amenazadas por el modelo que arrastraban las plantaciones comerciales. Este modelo, que arriesgaba las formas de vida tradicionales, suponía una degradación para la situación de las mujeres puesto que, con las plantaciones comerciales de pinos y eucaliptos⁹⁴, se daría el trabajo asalariado a los hombres mientras que las mujeres verían desaparecer sus tierras de cultivo y sus árboles autóctonos proveedores de combustible y forraje para los animales.

Este movimiento no nació simplemente de la acción espontánea de estas mujeres para preservar sus árboles sino que el movimiento tenía una base política más compleja. Vandana Shiva⁹⁵, quien conoce de cerca este movimiento, señalaba que este ejemplo inspirador no vino de la simple identificación física y espiritual de las mujeres con el bosque. Por el contrario, el movimiento Chipko surgió de un conjunto de acontecimientos llevados a cabo por diferentes personas, de entre los cuales se

⁹⁴ La ventaja competitiva que ofrece que el eucalipto es su rentabilidad económica. Normalmente es vendido en los mercados internacionales para la producción de pasta de papel. El pino crece con gran rapidez por lo que su plantación para la venta también es comercialmente atractiva.

⁹⁵ SHIVA, Vandana (1989), *Staying alive*, Londres, Zed Press, pp. 66-77. En MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 33

encontraba la continua lucha de los seguidores de Gandhi comprometidos políticamente con esa región. Y del mismo modo, el abrazar a los árboles como estrategia de protesta tenía precedentes en la India⁹⁶.

Los orígenes del movimiento Chipko se encuentran en las organizaciones gandhianas en la región de Garhwal del Estado de Uttar Pradesh, en los Himlayas hindúes. Desde los años 40, algunos seguidores de Gandhi se instalaron en la región para fundar escuelas para la educación de las mujeres que vivían en las montañas. Se trataba de vincular la relación tradicional de las personas con su medio ambiente, las enseñanzas políticas y espirituales de Gandhi y las necesidades materiales de las mujeres.

Aun cuando durante las primeras fases del movimiento Chipko hombres y mujeres permanecieron unidos para luchar contra la industria maderera, no es menos cierto que más tarde sus intereses entraron en conflicto⁹⁷. Así, mientras que los hombres pretendían obtener el acceso al bosque para que el desarrollo comercial de la aldea estuviera en sus manos, las mujeres se interesaban por preservar el bosque para sus necesidades de subsistencia y para impedir la erosión del suelo.

Movimiento del Cinturón Verde en Kenia (Green Belt)

El Movimiento del Cinturón Verde es otro ejemplo más de la crítica ecofeminista proveniente del Sur hacia el modelo de desarrollo económico e industrial que el Norte pretende implantar casi como único modelo de vida, o al menos como única forma de economía. Wangari Maathai, siendo profesora de anatomía en 1977, tomó la iniciativa de lanzar un programa rural de plantación de árboles que iniciaría el Día Internacional del Medio Ambiente, 5 de junio. Organizado por el Consejo Nacional de Mujeres, su propósito era el de acabar con el problema de combustible en las zonas rurales y prevenir la desertificación y erosión del suelo. La estrategia era rodear cada aldea con

⁹⁶ SHIVA, Vandana (1989), *Staying alive*, Londres, Zed Press, pp. 67. En MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 34. Cuenta Vandana Shiva que abrazar como una forma de protesta se remonta a hace trescientos años, cuando un grupo de personas encabezado por una mujer sacrificaron su vida para proteger un bosque de árboles sagrados.

⁹⁷ SHIVA, Vandana (1989), Op. Cit. p. 34

un “cinturón verde” de, al menos, mil árboles. Para ello, el Consejo proporcionó tanto los árboles como una cantidad económica destinada a que alguien se encargara del cuidado del árbol plantado. La iniciativa tuvo gran éxito y la participación de mujeres en la plantación fue muy secundada. Tanto que, a mediados de los años 80, los árboles plantados superaban el millón y se habían establecido 600 viveros que daban trabajo a entre 2000 y 3000 mujeres.

La implicación y el radicalismo político de esta iniciativa, sufrió un duro golpe cuando a principios de los 90 Wangari Maathai, condenada en arresto domiciliario, fue víctima de un atentado por el que resultó gravemente herida⁹⁸. Sin embargo, esto no impidió que la idea se estableciera en otros países africanos y en Estados Unidos. La idea era rehabilitar las zonas de las ciudades que estuvieran abandonadas llenándolas de verde.

2.4.2. Activismo desde el Norte.

Love Canal en Estados Unidos, Nueva York⁹⁹

El ecofeminismo también tuvo que protestar activamente en los países denominados por Occidente como desarrollados. Además de los ejemplos mencionados en el apartado correspondiente al contexto histórico en el que surgió este movimiento, donde ya vimos algunos casos de activismo en contra del industrialismo, la guerra y las consecuencias de ambos, es interesante destacar otro hito más de la lucha de base.

Love Canal era un pequeño barrio obrero en el suburbio de Niagara Falls, en el Estado de Nueva York. En 1978, Lois Gibbs, vecina de Love Canal, comenzó a preocuparse por las condiciones en las que se encontraban los que allí residían en el

⁹⁸ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 36.

⁹⁹ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 37-38.

momento en que su hijo enfermó de epilepsia y su hija desarrolló una rara enfermedad en la sangre. Más tarde, empezó a darse cuenta de que la gente de Love Canal estaba sufriendo una alta tasa de abortos, muertes durante el parto y malformaciones de los fetos al nacer. Lois Gibbs pensaba que esto tenía relación con que este vecindario se situaba junto a un gigante basurero de más de 20000 toneladas de residuos tóxicos. Finalmente, se supo que la escuela de aquel suburbio había sido construida sobre una trinchera excavada en 1890 como proyecto para un canal. El proyecto se desestimó y el recinto se usó durante muchos años como basurero químico, cuando no cabían más residuos la trinchera se cubrió de tierra, y sobre ella se construyó la escuela de Love Canal. Sucedió, tal y como ya habían apuntado Ellen Swallow y Rachel Carson¹⁰⁰, que los químicos se habían filtrado hasta las corrientes subterráneas y se estaban extendiendo por las tierras adyacentes. Después de dos años de lucha, las autoridades se negaban a hacer caso de las denuncias de Lois Gibbs en las que exigía una reubicación. Para que las autoridades se detuvieran a examinar el caso, tuvo que iniciar una acción violenta en la que, ella junto con otras mujeres del barrio, arrasaron con un puesto de construcción, quemaron una efigie del alcalde y finalmente fueron arrestadas.

Pues bien, la mala experiencia de Lois Gibbs con los residuos tóxicos y con la irresponsabilidad de las autoridades estadounidenses le impulsó a establecer en 1981 la red nacional “Citizens’ Clearinghouse for Hazardous Waste” como apoyo en las campañas contra los residuos tóxicos de Estados Unidos.

¹⁰⁰ Hablamos de ellas en el capítulo correspondiente al surgimiento del ecofeminismo, ver pp. 19-34.

3. PRINCIPALES CONTROVERSIAS EN TORNO AL MOVIMIENTO ECOFEMINISTA. ANÁLISIS CRÍTICO

Resultado de las diferentes aproximaciones que he venido realizando a lo largo de este análisis sobre el ecofeminismo, en donde he podido mostrar cómo surgió este movimiento, cuál es su teoría y la evolución de sus distintas corrientes de pensamiento, resulta en este momento menos complicado vislumbrar los debates más controvertidos alrededor de esta teoría y praxis. Asumiendo que sería imposible abarcar la totalidad de estas problemáticas sin caer en la superficialidad, propongo concentrarnos en algunas consideradas más relevantes o, al menos, sí con mayor trascendencia en cuanto a lo que a la comprensión de las conexiones existentes entre las dos formas de dominación tratadas como centrales se refiere. Es decir, creo que centrarse en las polémicas que surgen dentro del intento de comprender cuáles son las conexiones que existen entre la degradación natural y la subordinación de las mujeres puede conducir mejor a encontrar posibles soluciones teóricas para este problema. Por supuesto, todo ello procurando llevarlo a cabo desde los argumentos que nos han resultado más atractivos y, a su vez, dentro de aquellas posturas ecofeministas que hemos considerado más convincentes.

De otro modo, se trata aquí de exponer las principales líneas argumentales sobre las que el ecofeminismo dice presentarse como una promesa en calidad de teoría social y movimiento político que desafía a las relaciones de género, a las instituciones sociales, a los sistemas económicos, a la ciencia y a la posición humana dentro de la naturaleza.

Pues bien, con base en lo dicho es mi intención aquí sistematizar y profundizar sobre estas conexiones que han ido saliendo a lo largo del texto de manera aleatoria. Para ello, seguiré la categorización que Karen J. Warren¹⁰¹ propone, aunque he de decir que estas ocho categorías no son excluyentes ni tampoco serán abordadas en su totalidad en este trabajo. Estas son: histórica y causal, conceptual, empírica y de experiencia, epistemológica, simbólica, ética, teórica y política.

¹⁰¹WARREN, Karen J.(2003) "Introducción. Filosofías ecofeministas: Una mirada general" en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 11-34.

3.1. CONTROVERSIAS TEÓRICAS

En este primer bloque mi intención es aunar lo que K. Warren denomina como conexiones “histórica y causal” y “conceptual”. La primera categoría acude a los datos históricos para dar cuenta del posible origen de las dominaciones hacia la mujer y la naturaleza. Encontraríamos aquí las teorías que hablan sobre cuáles fueron los modelos prototípicos de dominación, si comenzaron cuando las sociedades indoeuropeas fueron invadidas por tribus nómadas de Eurasia y si este modelo fue precedido de sociedades pacíficas matrilineales. También son importantes los cambios culturales y científicos ocurridos a lo largo de los períodos históricos que han operado a favor de esa doble explotación.

En cambio, nos resulta científicamente más interesante analizar el papel que han jugado en la historia el pensamiento racionalista y los importantes dualismos conceptuales que se remontan a la filosofía clásica griega. En este sentido, parece importante averiguar cómo esos vínculos históricos y causales sobre esta doble forma de subordinación, sientan sus bases sobre estructuras conceptuales de dominio y el modo en que la naturaleza y la mujer han sido conceptualizadas en la tradición intelectual occidental. Cabe agregar, que son múltiples los vínculos conceptuales susceptibles de establecerse. Uno de los mencionados por Karen J. Warren, es el vínculo conceptual establecido entre el feminismo y el ecologismo a través de las metáforas y modelos de la ciencia mecánica durante el iluminismo. Argumenta la autora que “antes del siglo XVII, la naturaleza era concebida como un modelo orgánico de carácter femenino y benevolente, como una madre nutriente; después de la revolución científica, la naturaleza fue concebida como un modelo mecánico, como una mera máquina inerte y muerta. En ambos modelos la naturaleza es femenina¹⁰²”. En este ejemplo, es cierto que la transformación del modelo orgánico al modelo mecánico permitió conceptualmente y justificó éticamente la explotación de la tierra. Sin embargo, añade a nuestro juicio algunas contrariedades ya que, aunque sea tal la conceptualización histórica de la femineidad de la naturaleza, este vínculo presenta como solución implícita que se vuelva a la concepción orgánica de la naturaleza como “madre nutriente”. Y esto puede ser un

¹⁰² WARREN, Karen J (2000), Op. Cit., p. 16-17.

remedio para la degradación ambiental sólo en perjuicio del mantenimiento del determinismo biológico que condena a las mujeres a la maternidad y que las hace valiosas sólo en tanto que instrumentos de reproducción¹⁰³. Esto nos induce a abrir muchos senderos temáticos para profundizar sobre ellos, aún cuando sobre todos ellos ya hemos caminado algo. Para empezar, estas afirmaciones nos sugieren pensar en el debate mujer-biología-naturaleza.

3.1.1. Relación mujer-biología-naturaleza.

De acuerdo con lo visto en el capítulo correspondiente a las corrientes del movimiento ecofeminista, sabemos que no es lo mismo hablar de ecofeminismo en un contexto socio-cultural que en otro, al igual que ocurre con las distintas zonas del planeta. Y es que las formas de relacionarse que tienen las mujeres con los hombres y con la naturaleza, de la misma manera que la conceptualización de lo que significar ser mujer también varía, e incluso se cuestiona su existencia¹⁰⁴. Partiendo de esta premisa

¹⁰³ En esta misma línea se encamina la crítica realizada por Catherine Roach en su artículo “Ama a tu madre: sobre la relación Mujer-Naturaleza”, en *Filosofías ecofeministas*, Karen J. Warren (ed) Icaria, Barcelona pp. 107-127. Icaria. Para ello se basa en el análisis ecofeminista de un cartel ecologista en donde aparece el planeta Tierra y escrito “Ama a tu Madre”. En concreto, se estudia la relación mujer-naturaleza en dos apartados: primero, mostrando la percepción de que la naturaleza es femenina y maternal; y segundo, reafirmando la idea de que las mujeres están más vinculadas a la naturaleza que los hombres por lo que ellos, implícitamente, están más vinculados a la cultura.

¹⁰⁴ A pesar de que no es el argumento principal de este trabajo, deseamos dejar constancia de que la formas de lucha feminista no es única. De hecho, una de las cuestiones más debatidas en el feminismo gira en torno a la determinación del sujeto del feminismo. En este sentido, se cuestiona mucho qué significa ser mujer y en qué medida la existencia de una identidad cerrada “mujer”, definida por contraposición al hombre con base en la sexualidad, favorece o no a la emancipación social – no sólo de las mujeres, sino también de los demás grupos sociales oprimidos como las minorías sexuales –. Es por ello que autoras como J. Butler hablan de la muerte del sujeto del feminismo para establecer el fin de una determinada forma de conceptualización de la mujer. Así, Butler considera que la propia conceptualización de la mujer dentro de la teoría feminista ha dado lugar a espacios y dinámicas opresivas hacia otros sujetos no coincidentes con esa estructura. Finalmente, considero conveniente puntualizar que, si bien apoyo estas ideas, también mantengo que este análisis es de difícil aplicación para la descripción de determinados contextos socio-culturales, así como para realizar análisis

podremos entender mejor las diferentes aportaciones de las distintas autoras al hilo de la historia.

En primer lugar, tanto el feminismo liberal de Mary Wollstonecraft como el radical de De Beauvoir intentaron ignorar la relación entre las mujeres y naturaleza, apostando por una naturaleza común de ambos sexos con el objetivo de rechazar el determinismo biológico al que se veían abocadas las mujeres. Así, rebelándose contra aquella feminidad maldita, las mujeres encontraban la única salida para escapar de su destino final consecuencia de su anatomía: la maternidad. No es difícil entender el porqué de ese rechazo biológico. Para De Beauvoir, la biología femenina era la fuente de la desigualdad, por lo que si las mujeres querían ser libres e iguales, habrían de deshacerse primero de su corporeidad y de todos los roles sociales atribuidos a ésta, y convertirse en hombres. De este modo, Mary Mellor destaca un fragmento en donde podemos observar que, desde la filosofía existencial, De Beauvoir opta claramente por el elemento masculino ante la inevitabilidad del dualismo, y cito: “ve la masculinidad y la feminidad irreductiblemente ligadas una a la otra. La dominación masculina debe acompañarse de la subordinación femenina, una no puede ir sin la otra. La mujer es el Otro que crea la identidad para el Hombre¹⁰⁵”. Siguiendo la misma línea estratégica feminista radical frente a la biología femenina, ya en la segunda ola, Shulamith Firestone en *Dialectic of Sex* de 1970, abandona el uso existencial que hace De Beauvoir desde la perspectiva hegeliana del concepto de otredad, defendiendo una postura más material de la biología humana como se plasma en la explicación de la división sexual del trabajo. Partiendo de que “la biología misma -la procreación- está en el origen de la dualidad”, la autora admite que desde la realidad biológica de la diferencia sexual ha surgido otra clase, la clase de las mujeres, la “clase sexual¹⁰⁶”. Para ella, la perpetuación a lo largo de la historia de la división natural del trabajo debida a la diferencia sexual (las mujeres tienen hijos y los hombres no), ha mantenido esta subordinación. Por ello, su solución es traicionar a la biología, esto es, renunciar a la maternidad acudiendo a la anticoncepción y a la tecnología reproductiva como únicas

retrospectivos, ya que esas dos situaciones realmente nos muestran sujetos contruidos de forma binaria en cuanto al sexo-sexualidad y sexo-género.

¹⁰⁵ MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 105.

¹⁰⁶ FIRESTONE, Sullamith. (1970) *The Dialectic of Sex*, Londres, Women's Press. p. 16, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 106.

soluciones. Sólo desde esta especie de revolución feminista la clase sexual se liberará de su opresión¹⁰⁷.

Por otra parte, desde el feminismo de afinidad se aplaude la conexión mujer-biología-naturaleza. *Rape of the Wild*¹⁰⁸, de André Collard es un buen ejemplo de reclamación del valor de la biología femenina y su papel reproductivo. Para la autora tanto el cuerpo femenino como la maternidad son motivo de celebración porque “nada ata al animal humano y a la naturaleza tan profundamente como el sistema reproductivo de la mujer, que le permite compartir la experiencia de dar vida y nutrirlo con el resto del mundo viviente¹⁰⁹”. Como otras autoras del feminismo cultural y espiritual, confía en la existencia de culturas ginocéntricas anteriores en la historia y atribuye al patriarcado la responsabilidad de todos los “ismos” surgidos. En su opinión, el patriarcado acabó con las culturas ginocéntricas asociadas a sociedades recolectoras y pacifistas, instaurando sociedades cazadoras y guerreras, causando la división entre la naturaleza y la humanidad. Para estas feministas el remedio al patriarcado se encuentra en el cambio cultural que adopte los valores femeninos. De nuevo, podemos ver una argumentación vaga basada sobre argumentaciones de cuestionable veracidad histórica que defienden los caracteres naturales de las mujeres como “buenos” y demonizan al hombre definiéndolo como violento y agresivo por naturaleza¹¹⁰.

En esta situación nos encontramos con que, frente al análisis de la relación mujer-biología-naturaleza, tanto el feminismo más humanista como el feminismo de afinidad

¹⁰⁷ FIRESTONE, Sullamith. (1970) Op. Cit., p. 192.

¹⁰⁸ COLLARD, André & CONTRUCCI, Joyce (1988), *The rape of the Wild*, Londres, The Women's Press.

¹⁰⁹ COLLARD, André & CONTRUCCI, Joyce (1988) Op. Cit., p. 102

¹¹⁰ En un intento de profundizar sobre la naturaleza biológica de los sexos, he vuelto a toparme con el mismo debate abierto en el ámbito científico. Se trata de un gran abanico de investigaciones que, pretendidamente o no, muestran que el comportamiento humano es fruto de mecanismos biológicos o sociales. Para ello, acudí a los textos de la popular neuropsiquiatra Louann Brizendine: *El cerebro masculino y El cerebro femenino*. De la lectura de estas obras pude entender algunas ideas con las que podría considerarse que el 99% del código genético de la mujer y del hombre son iguales. A pesar de ello, la arquitectura cerebral masculina y femenina es muy diferente, aunque ello sólo implica que ambos sexos usan circuitos cerebrales distintos en sus comportamientos. Además, señala la autora que aunque la biología presenta el fundamento de nuestras tendencias de comportamiento, también está influenciada por otros factores. Así, habla del cerebro como la máquina de aprender dotada de un gran talento y en donde no hay nada que esté absolutamente fijado. Entonces, podría concluirse que hombres y mujeres son más que su género y su sexualidad, pero este elemento es intrínseco a su identidad. En consecuencia, la comprensión de las diferencias de género es crucial porque la biología no lo explica todo. Si bien la distinción entre los cerebros masculino y femenino se inicia biológicamente, las recientes investigaciones indican que eso es sólo el principio. La arquitectura cerebral no está grabada en piedra al nacer sino que sigue cambiando durante toda la vida. En lugar de ser inmutables, los cerebros son mucho más plásticos y cambiables de lo que creían los científicos hace una década, ya que la cultura y los principios conductuales que se nos inculcan influyen notablemente en la modelación y remodelación del cerebro.

solventan la subordinación de la mujer en clave dualista. Sea mediante el rechazo de la biología femenina o, por el contrario, celebrando el sexo femenino, ninguna de estas corrientes cuestiona el determinismo biológico de los sexos como la posible cuestión a resolver.

Parece así, que al conectar ecología con feminismo, al pensar sobre cómo viven los distintos cuerpos sexuados su relación con la naturaleza, estamos hablando de alguna esencia que diferencia a las personas dependiendo de su sexo. De hecho, no son pocas las merecidas críticas recibidas por el ecofeminismo clásico y otras formas de feminismos en este sentido. A lo largo del presente análisis, hemos ido descubriendo las distintas formas en las que se puede constituir la esencia mujer, que definiría un esencialismo en forma de: determinismo biológico, en donde la biología se ve como productora de patrones de comportamiento y modos de pensar particulares; universalismo, haciendo de las mujeres blancas burguesas el patrón de una única experiencia común de subordinación y proyectando sus preocupaciones a todas las mujeres; reduccionismo, haciendo de la dualidad femenino-masculino la fuente de opresión primera y/o originaria.

No obstante, de forma paralela a estas justas acusaciones, en ocasiones se tilda al ecofeminismo de esencialista por hablar de cómo afecta la degradación ecológica a las mujeres, creando supuestamente una identificación del sexo con su género. Comparto la defensa que hace Mary Mellor sobre este tema, ella argumenta que el interés ecofeminista en la corporeidad no se limita sólo a cuestiones de diferencia sexual. Y es que las inquietudes ecofeministas sobre la corporeidad abarcan todas las actividades que experimentan nuestros cuerpos expresando la especificidad biológica, es decir, el sexo, procreación, nutrición, excreción y muerte. Dice así Mellor que “estas funciones pueden incorporarse a sistemas socioeconómicos o realizarse con amor y cuidados personales o incluso crueldad, pero han de realizarse¹¹¹”. Por ello, detenerse sólo en el sexo, en la sexualidad o en la maternidad es olvidar otras áreas de la vida humana que implican otros tipos de opresión y explotación, por ejemplo en la producción y el consumo. Del mismo modo, secundo a Mellor al señalar que “un énfasis en la sexualidad puede representar las preocupaciones de una cultura burguesa sexualizada en una sociedad que separa lo público de lo privado y que limita a algunas mujeres a un papel doméstico y

¹¹¹ MELLOR, Mary (2000), Op. Cit., p. 127.

maternal¹¹²», calificando esta postura como desviación etnocéntrica desde el prisma que se preocupa por “las consecuencias ecológicas de la actividad humana de las desigualdades socioeconómicas que enfrentan a personas para satisfacer sus necesidades físicas¹¹³”.

Poco a poco nos damos cuenta de que el ecofeminismo, partiendo de la centralidad en la naturaleza para la existencia humana, centra su objetivo en comprender las implicaciones que esta relación tiene sobre la corporeidad de la mujer. Es decir, el ecofeminismo intenta analizar también el dualismo naturaleza/cultura¹¹⁴ desde una comprensión de la corporeidad femenina. Por ello, si la posición de las mujeres (y de los hombres) en la relación naturaleza/cultura está determinada biológicamente, ese dualismo nunca podrá separarse. Pero si la posición de las mujeres en la dualidad naturaleza/cultura es vista como una construcción social basada en un sistema de valores o sobre la base de desigualdades sociales, entonces esta realidad social podrá cambiar en algún momento.

3.1.2. Dualismos: humanidad/naturaleza, masculino/femenino.

Una vez superado el estadio en el que reflexionamos sobre la relación de la mujer, la biología y la naturaleza, quisiéramos profundizar en las conexiones existentes entre el yo-mujer dentro del dualismo humanidad-naturaleza. En primer término, parto de la base, ya muy destacada, de que la degradación ecológica se remonta a los dualismos jerárquicos y valorativos insertos en el pensamiento occidental.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Entendiéndose aquí por esta meramente “lo humano” o humanidad como opuestos a “lo natural”, es decir, a las personas como opuestas al reino natural, y haciendo hincapié en sus capacidades y atributos supuestamente excluyentes.

En lo que respecta al origen del dualismo en el pensamiento occidental, acudiendo a la obra referente de Val Plumwood¹¹⁵, debemos retroceder a los griegos, en concreto a Platón. Según ella, Platón separó la esfera de las ideas del resto de la existencia humana, pero de forma particular de la corporeidad humana, siendo esta entendida como subsistencia y como sexualidad¹¹⁶. En este sentido, debido a que en la cultura griega, las mujeres eran asociadas con la subsistencia como producción doméstica y con la sexualidad carnal¹¹⁷, por definición, no formaban parte del mundo de las ideas. A partir de aquí, se forma lo que la autora ha llamado la “identidad rectora¹¹⁸” de la cultura occidental, que conforma esa identidad hiperseparada de lo humano que veremos con ulterioridad. Es esta cultura la que destaca la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la naturaleza. Otra vez, se torna imperioso subrayar la importancia de la masculinidad, como dimensión oculta de esa imagen de lo que es ser humano en Occidente, debido a que es una de las aportaciones más ricas del ecofeminismo en relación a la ecología social. Por otra parte, para Platón, el mundo de las ideas y del orden era el mundo de la razón. Es el *logos*, el que ordena y el que está separado de la esfera inferior: la materia y el cuerpo. Con base en ello, recuerda la autora cuál era la estructura de la sociedad griega, en donde las clases dominantes mantenían a su sociedad mediante las guerras y la dominación¹¹⁹. En cualquier caso, estas clases masculinas superiores, si querían llevar una vida por encima de la de los siervos, debían hacerlo mediante el sometimiento de sus inferiores, dedicados enteramente a la guerra. Estos debían estar siempre preparados para luchar, pero si morían ello sería considerado un acto glorioso o heroico. En consecuencia, la vida no debía tener en sí misma ningún valor. Así, sostiene Plumwood, cómo la teoría platónica justificaba el valor de la muerte sobre la vida, desembocando en un “desarraigo existencial¹²⁰”. Posteriormente, efectúa Plumwood una brillante explicación en donde muestra el reflejo de estos elementos platónicos, naturaleza y alma, sobre el pensamiento cristiano¹²¹. Finalmente, acude a otra figura clave para el pensamiento dualista en la filosofía occidental: René

¹¹⁵ PLUMWOOD, Val (1993) *The Mastery of Nature*, Routledge, Londres.

¹¹⁶ Entendida como heterosexualidad.

¹¹⁷ Opuesta a la sexualidad del efebo, idealizada por Platón.

¹¹⁸ PLUMWOOD, Val (1993). Op. Cit. p. 72

¹¹⁹ Op. Cit. p 71-101.

¹²⁰ Op. Cit. p. 71

¹²¹ Pensemos en el pecado relacionado con todo lo material, lo mundano, lo corporal, es decir, con la materia como generadora de caos. De igual modo, en oposición podemos asociar lo divino, Dios o lo celestial como el reino de la trascendencia existencial y material. En el cristianismo se ve claramente la metáfora del alma como superior y la naturaleza como inferior a lo largo de toda su simbología dogmática y artística.

Descartes¹²². Según ella, Descartes dirige su atención hacia el desarrollo del conocimiento humano y el control del mundo natural. También él afirmaba que lo distintivo del ser humano era la existencia mente, como capacidad de pensar y razonar. Todo lo demás no poseedor de la mente, será catalogado como inerte y manipulable, por lo que aquí también se ven abocadas las mujeres, el cuerpo, lo natural y lo material¹²³, y vemos como se defiende un yo masculino y, en obligada consecuencia, desencarnado.

Separación radical del yo

Hechas las consideraciones anteriores, se observa la importancia que adquiere la definición del concepto de ser humano a la hora de estudiar el pensamiento dualista. En este sentido, en este punto se mostrará qué concepto de ser humano ha ofrecido la filosofía ambiental a las ecofeministas que, acudiendo a su teoría, pretendieron encontrar una fuente de liberación frente a la definición en masculino estancada a lo largo de la historia.

Para ello, me gustaría volver a otro estudio de Val Plumwood¹²⁴ en donde se desarrolla esta problemática de forma clarificadora. En opinión de la autora, la filosofía ambiental sigue percibiendo la relación del ser humano con la naturaleza como un problema centrado en la ética¹²⁵. Sin embargo, a su juicio, se descuida un aspecto clave del problema que está relacionado con la definición del yo-humano separado de la naturaleza. Para ella, la posición ética occidental descuida por completo la concepción de la naturaleza: su visión es claramente discontinua y ontológicamente desviada de la esfera humana. Esto, lleva a la percepción y concepción occidental de que los humanos son ajenos a la naturaleza y que el destino humano no está interconectado con el de la biosfera. Mientras que, en otras culturas se acentúa lo que nos conecta con la naturaleza, en tanto que virtudes genuinamente humanas, que enfatizan la continuidad.

¹²² PLUMWOOD, Val (1993). Op. Cit. p. 115

¹²³ Nos quedaría ahora la labor de averiguar por qué Descartes presupone o establece esa franja inquebrantable entre la mente y el cuerpo, sabiendo que la mente se sitúa en el cuerpo. Y es que, a pesar de que no hay mente sin cuerpo, se marca una separación radical entre ambos.

¹²⁴ PLUMWOOD, Val (1998) "Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo", en AGRA, M. X *Ecología y feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 237-239.

¹²⁵ Los debates teóricos de carácter ético alrededor de cuál es la relación entre la naturaleza y la humanidad analizada desde el sexo-género, como categoría de análisis, serán examinadas con posterioridad, en el punto 3.4.

Sobre la base de los razonamientos expuestos, para Plumwood, el pensamiento occidental, acentuado por la tradición racionalista, establece el gran dualismo humanidad/naturaleza que forma parte del conjunto de dualismos interrelacionados como mente/cuerpo, razón/naturaleza, razón/emoción, masculino/femenino. Lo característico de ellos, es que la definición de un elemento se establece en oposición al otro elemento, es decir, lo auténticamente humano será aquello que no se encuentra en la naturaleza no humana. Lo mismo ocurre con el dualismo hombre/mujer y aquí podemos establecer la conexión entre ambos dualismos: la concepción dualista de lo humano se basa en el rechazo de aquellas partes del carácter humano identificadas como femeninas, ofreciendo la concepción masculina de lo que es ser humano, basado en la racionalidad, libertad y trascendencia de la naturaleza.

En resumen, parece que la humanidad se define por oposición tanto a la naturaleza como a lo femenino. Además se deja clara su hiperseparación, que más tarde se sitúa en un lugar inferior para después poder justificar su dominación, es decir, sólo tendrá ciertas clases de conexiones accidentales con el mundo natural. Esto es lo que la autora llama la “tesis de la discontinuidad”.

En el marco de las consideraciones anteriores, es necesario subrayar la importancia que adquiere la comprensión del problema de la discontinuidad creado por un dualismo vinculado a una red de dualismos relacionados. Ello nos revela lo acertado del punto de partida con el que comenzábamos a sentar las bases de la teoría ecofeminista: que existen conexiones importantes entre la opresión de las mujeres y la dominación de la naturaleza, y que la comprensión de una es necesaria para entender la otra¹²⁶.

Parece entonces que el siguiente paso a dar es el de desafiar esos dualismos, pero ello implica no sólo reevaluar la superioridad o inferioridad de cada parte, sino también examinar la conceptualización de cada categoría construida dualísticamente. Con tal propósito, suscribiendo de nuevo los argumentos de Plumwood¹²⁷, se verifica que, en el caso del dualismo humanidad/naturaleza, al analizar lo humano, acudimos a las características que poseen los humanos típicos. Así, vemos cómo ha sido definido oposicionalmente mediante la exclusión de lo que se asocia con la esfera natural inferior. Los humanos tienen características tanto biológicas como mentales, pero lo

¹²⁶ Ver p. 26.

¹²⁷ PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., pp. 247-249.

mental, más que lo biológico, se ha tomado por lo característico de lo humano. Aquí, el término humano no es simplemente descriptivo, sino valorativo, exponiendo un ideal: esto es lo esencial o lo que merece la pena en lo humano, que excluye lo natural. Esto no niega que los humanos tengan un componente material, pero sí establece que esa característica sea meramente accidental o, cuanto menos, inesencial o no definitoria de los hombres¹²⁸.

La esencia humana se define con cualidades como la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la esfera natural. Asimismo esas cualidades son identificadas como masculinas y de aquí que el modelo oposicional converja con un modelo masculino, en el cual las características atribuidas son las del ideal masculino.

La estrategia para desafiar este dualismo humano/naturaleza implicaría un reconocimiento de esas cualidades excluidas o construidas como ajenas como igual y plenamente humanas. Esto proporcionaría una base para el reconocimiento de las continuidades con el mundo natural. Se trata de un desafío a la centralidad y dominio de lo racional en la explicación del yo humano, desafío al legado cultural del racionalismo.

En cuanto al término de naturaleza, se construye en términos polarizados como desprovista de cualidades adecuadas para lo humano, como pasiva, como pura materialidad, cuerpo o mecanismo. Aquí la estrategia de cambio iría en la misma dirección, es decir, optando por una alternativa a la visión mecanicista de la naturaleza, con capacidad de actuación y en continuidad con lo humano.

¹²⁸ Los conceptos no son meramente descriptivos sino que suelen llevar un ideal normativo/regulativo asociado. Por ello, adquiere suma relevancia el análisis de los criterios de pertenencia o definitorios de los conceptos, en el sentido de que estos sean incluyentes o excluyentes.

3.1.3. Enfoques del yo y de los modos de relación con el otro.

Si proseguimos ahondando en este mismo orden y dirección, podemos detectar cómo a la concepción de la humanidad relacionada con la naturaleza le precede otra concepción acerca del yo situado en la naturaleza. De este modo, desearía continuar en este epígrafe con la perspectiva de análisis de Plumwood y su tesis sobre la discontinuidad, en aras de dilucidar si se repite esta proposición por lo que respecta al yo y a la naturaleza. Para ello, tal como se ha visto hasta ahora en otras fases del análisis, puede resultar oportuno visitar de nuevo los lazos comunes entre ecofeminismo y ecología profunda. Ambos puntos de vista, se encargan de poner énfasis en la reflexión sobre las conexiones con el yo, la relacionalidad y unión.

En efecto, Plumwood detalla cómo la ecología profunda comparte con la posición feminista que ambas critican la localización del problema en la ética¹²⁹. Sin embargo, existen tensiones entre ambas que, para Plumwood, se traducen en que la ecología profunda no ha identificado de manera satisfactoria los elementos clave en el marco tradicional y sus conexiones con el racionalismo. Por el contrario, parece ofrecer sus propias versiones de la universalización, el rechazo de las conexiones particulares y explicación racionalista del yo¹³⁰.

Al igual que Plumwood, la ecología profunda localiza el ámbito del problema en las relaciones entre la humanidad y la naturaleza, en la separación de los humanos y la naturaleza. Su forma de presentar una solución es a través de la identificación del yo con la naturaleza¹³¹. Así, coincidiendo con la aproximación realizada por Val Plumwood¹³² consideramos cardinal dibujar la tensión que experimenta en ésta esfera éstos dos pensamientos tan cercanos.

¹²⁹ PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., p. 247.

¹³⁰ Íbidem.

¹³¹ Podemos recordar aquí el momento en el que expusimos los puntos paradigmáticos del autor de la ecología profunda Arne Naess, en donde se muestra su propuesta de igualitarismo biológico. En ella, expusimos como punto primero: “Sustitución del dualismo Hombre/Naturaleza por una imagen de campo-relacional- total, donde se sitúa al hombre no “en” su ambiente sino que es parte del mismo”. Ver pp. 38-40.

¹³² PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., p. 239-247.

Precisando, la ecología profunda ofrece tres explicaciones del yo, que bajo el análisis de la autora resultan teorías insatisfactorias, tanto para el feminismo como para la filosofía ambiental, en cuanto que confusas y cambiantes. Estas se descompondrían en las siguientes:

a. La explicación de la indistinguibilidad. Se rechaza las fronteras entre el yo y la naturaleza. Se trata de una explicación que niega una separación ontológica en el campo de la existencia, por lo que se refuta la tesis de la discontinuidad y se afirma que el mundo no es analizable en partes independientes.

Esto parece plausible, sin embargo, la contrariedad aparece al proponerse un “proceso de unificación” frente al dualismo occidental humanidad/naturaleza sin analizar los orígenes de la oposición, es decir sin determinar qué y por qué se ha considerado lo valioso o característico del ser humano, la sociedad y la cultura; y qué ocurre de lo natural. Como anota Plumwood, se podría interpretar que la ecología profunda está confundiendo dualismo con puro atomismo.

Otro conflicto resultado de ello es que esta indistinguibilidad no nos permite distinguarnos del otro y de sus necesidades, con todas las consecuencias que ello conlleva. La identificación del “otro” se vuelve necesaria para poder cuidarlo y comprenderlo. Es decir, ha de haber un equilibrio entre la tensión autoafirmación del yo y reconocimiento del otro para que uno pueda ver e identificar la situación real del otro y no confundirlo con el auto-interés.

b. El yo expandido. La ecología profunda suele deslizarse en cuanto al concepto de identificación del yo con el otro, y para Plumwood, ello refleja la confusión entre dualismo y atomismo antes señalado.

Digamos que la identificación significa no identidad sino empatía por lo que la identificación con otros seres nos llevará al yo expandido. Según ella, Arne Naess dice “nuestro yo es aquello con lo que nos identificamos¹³³”. La crítica de Plumwood se dirige, así, al mecanismo de funcionamiento de este sistema de expansión. La causa es que el yo expandido no cuestiona las estructuras del auto-interés sino que tiene en cuenta un campo más amplio de intereses. Sin embargo, esta ampliación del interés se obtiene a expensas del fracaso en reconocer aquello por lo que el otro se vuelve distinto

¹³³ PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., p. 243.

e independiente. El mayor problema es que como consecuencia, los otros son reconocidos moralmente sólo en la medida en que se incorporan al yo y se niegan sus diferencias, es decir, se reconoce al sujeto en términos de asimilación.

c. El yo trascendente o transpersonal:

Las dos concepciones anteriormente expuestas del yo, tienden a la separación de las preocupaciones concretas del yo. Además, el esfuerzo por abandonar nuestras identificaciones nuestros intereses particulares, emociones personales y afectos, conduce a la trascendencia o superación del yo. En opinión de la autora, se trata de la versión de la universalización en la ecología profunda, con el énfasis familiar en lo personal y lo particular como corrupto y auto-interesado¹³⁴. En consecuencia, esta devaluación de una identidad ligada a las partes concretas de un mundo natural como opuesto a un todo concebido abstractamente, refleja la preocupación racionalista por lo universal, su explicación de la vida ética como opuesta a lo particular y la concepción de los afectos particulares como éticamente sospechosos. En este punto, a juicio de Plumwood, la ecología profunda está ofreciendo otra variante de la superioridad de la razón y la inferioridad de sus opuestos¹³⁵.

Por el contrario, la línea de la autora se decanta por otro tipo de ética, la sugerida por la teoría feminista, capaz de tener en cuenta tanto la continuidad y la diferencia, como los vínculos con la naturaleza que expresan ricas relaciones de parentesco, así como producen relaciones de responsabilidades específicas y locales de cuidado. A pesar de mostrarse como un modelo un tanto complejo y utópico, estima Plumwood que “todo ello no es más que la formación de una identidad social y personal en relación con áreas concretas de la tierra y con individuos concretos¹³⁶”.

Ante la situación planteada, a pesar de compartir la crítica que hace la autora a la aproximación de la ecología profunda, de manera contraria no puedo asumir el todo que termina por diagnosticar. Me explico, su conclusión me parece muy tajante en cuanto que vuelve a esbozar un dualismo del que no es posible salir, en tanto asevera que priorizar la razón siempre significará simplemente inferiorizar las emociones. Cuando es sabido que el racionalismo no niega la existencia de la pasiones, sino que establece

¹³⁴ Op. Cit., p. 246.

¹³⁵ Íbidem.

¹³⁶ PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., p. 247.

un orden entre ellas. A mi juicio, el debate no debería estar tanto en discernir qué debería estar por encima de qué, sino en por qué la razón ocupa el elemento valorado, es decir, con qué criterios se construye esa noción de razón y cómo son esos criterios. En definitiva, en averiguar por qué ese dualismo genera una subordinación del elemento opuesto. Todo ello, con el objetivo de diseñar una razón que no implique per se una infravaloración de las emociones y los afectos; o de otro modo, reflexionar en torno a si es posible o no construir una razón que no tenga como opuestos a estos elementos emocionales.

De acuerdo con los razonamientos que hemos venido realizando, quedaría inconclusa esta reflexión sin destapar qué modelo propone Plumwood, protagonista de estas críticas examinadas, del yo humano en relación con la naturaleza. Pues en bien, para dar salida a tal designio la autora señala dos veredas: reformular lo humano y el yo, rechazando modelos básicamente masculinos; así como reconceptualizar las posibilidades de relación de los humanos con la naturaleza en otra forma que la instrumental. A través de la crítica a la razón instrumental conectada con el problema de la discontinuidad y la explicación del yo. Plumwood intenta desarrollar una explicación que posibilite poner de relieve la continuidad sin caer en la indistinguibilidad.

Según la autora¹³⁷, el yo que complementa el tratamiento instrumental del otro es uno que acentúa la separación de lo demás del ego nítidamente definido. Ese yo, utiliza tanto a los demás humanos como al mundo en general, como medio para su satisfacción egoísta, satisfacción de los intereses en los que los otros no juegan un papel esencial. Los otros como medios son intercambiables si producen satisfacciones equivalentes. Los intereses de tal individuo se definen como esencialmente desconectados de los de las otras personas, por lo que si conectan será de forma accidental. Esta clase de representación instrumental, que describe mal las relaciones entre las personas, sí que es todavía el modelo occidental normal de lo que deberían ser nuestras relaciones con la naturaleza.

Como ya se ha aclarado con anterioridad, objeta la autora que esta explicación del yo no da una descripción precisa del yo humano, ya que las personas son seres sociales y están conectados de forma que esta explicación no reconoce. Las personas tienen intereses que hacen referencia esencial, y no meramente accidental, a los intereses de

¹³⁷ PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., p. 250-259.

los otros. Por tanto, la anterior es una representación engañosa del mundo que empobrece una dimensión global de la experiencia humana, que proporciona una comprensión importante de la diferencia genérica, sin la cual no podemos proporcionar una representación adecuada de lo que significa ser humano. Por el contrario, tal y como destaca K. J. Warren, debemos ver a los seres humanos y sus intereses como esencialmente relacionados e interdependientes. “las relaciones no son algo extrínseco a quienes somos, juegan un papel esencial en la conformación de lo que es ser humano¹³⁸”. Se entiende entonces que, aunque los intereses de las personas sean relacionales, ello no conlleva que sean indistinguibles.

Plumwood, considera que esta visión del yo-en-relación es una buena opción para explicar el yo de forma más rica que la de la ecología profunda y las razones que delinea para creerlo así son variadas. En primer lugar, este modelo evita el atomismo pero a la vez hace posible el reconocimiento de la interdependencia y la relación sin caer en los problemas de la indistinguibilidad, que reconoce tanto la continuidad como la diferencia, y que rompe la falsa dicotomía planteada culturalmente entre intereses egoístas y altruistas. Además, siguiendo esta explicación relacional, el respeto por los otros no resulta ni de la contención del yo ni de su trascendencia, sino que es una expresión del yo en relación inserto en una red de relaciones esenciales con otros distintos.

A mi juicio, el gran aporte de la teoría de yo-relacional de Plumwood es su aptitud para construir un modelo de yo que, desde una explicación relacional con el otro, es capaz de evitar o romper el dualismo yo-otro a la vez que humanidad/naturaleza. Por supuesto, este yo-otro desaparece gracias al aporte feminista. Así, esta perspectiva del yo puede ser útilmente aplicada al caso de las relaciones humanas con la naturaleza. Desde su óptica, la visión estándar occidental de la relación del yo con lo no humano, es la de un yo que está siempre relacionado accidentalmente, y de ahí que lo no humano puede ser usado como un medio para los fines auto-contenidos de los seres humanos. Del mismo modo, está conceptualmente aceptado que los trozos de tierra son bienes fácilmente intercambiables como medios equivalentes para el fin de la satisfacción humana. Sin embargo, reclama desde su postura que otras culturas indígenas, hablan de

¹³⁸ WARREN, Karen J. (2003) “El poder y la propuesta del ecofeminismo” en Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 61-92.

los sentimientos hacia sus tierras con las que están tan esencialmente conectados como con cualquier otro ser humano.

Para concluir su argumentación, ilustra cómo si el instrumentalismo es empobrecedor y distorsionador en tanto que explotación de nuestras relaciones con los otros seres humanos, lo es igualmente como principio guía en nuestras relaciones con la naturaleza¹³⁹. El problema de la explicación occidental de la relación humano/naturaleza se ve en el contexto de los otros conjuntos relacionados de dualismos; se vinculan a través de sus definiciones como el lado inferior de los diversos opuestos de la razón. Es en este punto, donde observa la autora que la ecología profunda ha fracasado, ya que, resultado de un análisis histórico inadecuado, no ha sido capaz de relacionar este dualismo con otros, como así sí lo hacen otros movimientos críticos, como el feminismo o el socialismo.

3.1.4. ¿cuál es la lógica de la dominación?

Este punto tiene por cometido proporcionar otra explicación desde otro punto de vista capaz de desmenuzar aún más, si cabe, el mecanismo mediante el cual se construyen los dualismos interrelacionados que venimos estudiando. En el punto anterior, Val Plumwood, mediante la crítica al pensamiento racionalista occidental en tanto que principal encargado de mantener los dualismos dualismo yo/otro, humanidad/naturaleza, se centraba en las erróneas concepciones del yo como un ser abstracto e hiperseparado de todos los demás y del mundo, aportando ella su visión de un yo relacional. En cambio, ahora es el momento de deshilar como es el

¹³⁹ Un buen ejemplo de este instrumentalismo del ser humano hacia el mundo natural se puede encontrar en el análisis crítico feminista que Deborah Slicer realiza sobre la experimentación animal. Ver SLICER, Deborah (2003) “¿tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona p. 171-194.

funcionamiento de los dualismos, o de otro modo, cómo y por qué surgen estos dualismos y las derivaciones que ello tiene. Se trata de profundizar en la dirección que consideramos más interesante al hilo de la crítica de Plumwood al racionalismo, es decir, en averiguar por qué, a partir de estos dualismos interrelacionados, se genera la subordinación del elemento opuesto al considerado como esencial.

En este sentido, considero imprescindible recurrir a la teoría de la lógica de la dominación de Karen Warren¹⁴⁰, ya esbozada en el comienzo de este trabajo para asentar las bases de este movimiento ecofeminista. Como ya dijimos con anterioridad, lo relevante es cómo la autora destaca la importancia de las conexiones conceptuales existentes entre la dominación dual de las mujeres y la naturaleza, porque éstas se encuadran en un marco conceptual opresivo y patriarcal, caracterizado por la lógica de la dominación. Recordando de nuevo lo dicho, esta característica, a juicio de la autora, es la más significativa debido a que no establece tan sólo una estructura formal sino que implica un sistema de valores sustantivos, ya que necesita una premisa ética para permitir, bajo una justificación aceptable, la dominación de lo que está subordinado.

Entonces, lo que es explicativamente básico sobre la naturaleza del marco conceptual opresivo que Warren expone en este artículo, es la lógica de la dominación. Por el contrario, en contra de la opinión de otras ecofeministas¹⁴¹, no existe nada inherentemente problemático sobre el pensamiento jerárquico-valorativo o los dualismos valorativos. Ambos sirven para clasificar datos y son aceptables siempre que no sirvan para establecer la inferioridad y justificar la subordinación.

En este mismo sentido, establece tres argumentos para razonar la importancia explicativa de la lógica de la dominación. A modo de inicio, señala Warren cómo sin una lógica de la dominación, una descripción de las similitudes y diferencias quedaría simplemente en eso. Es decir, aplicado a la relación entre la naturaleza y los humanos, observamos que existe una mera diferencia entre ambos, a pesar de que podamos pensar que esa diferencia se da en términos de superioridad humana.

¹⁴⁰ WARREN, Karen J. (2003) “El poder y la propuesta del ecofeminismo” en Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, pp. 61-92.

¹⁴¹ A mi entender, conforme a lo examinado en el epígrafe anterior, Val Plumwood, a través del desarrollo del problema de la discontinuidad y la crítica al pensamiento racionalista, podría ser encuadrada dentro de estas teóricas ecofeministas.

Seguidamente sostiene que, al menos en las sociedades occidentales, el marco conceptual opresivo, que sanciona el dualismo mujer/naturaleza, es un marco patriarcal que cumple con las características de un marco conceptual opresivo. Un sistema de sexo-género opresivo, es decir, la dominación sistemática de las mujeres por los hombres se justifica gracias a los tres requisitos de este marco conceptual opresivo, pero especialmente porque rige la lógica de la dominación. Considero relevante detenerme en este punto para exponer cómo Warren muestra lo dicho. En primer lugar, se partiría de la premisa de que las mujeres se identifican con la naturaleza y con lo físico, mientras que los hombres con lo humano y lo mental (la razón, la cultura). Después, el pensamiento jerárquico-valorativo aparece en el momento en que se afirma que lo relacionado con lo físico está por debajo de aquello que es mental. El último paso, es el de la lógica de la dominación que se instaura cuando justificamos la subordinación de aquello que está abajo- lo físico, es decir, las mujeres y la naturaleza- por parte de aquello que es superior- identificado con lo masculino y la razón.

Desde el punto de vista de Warren, las dos primeras premisas son objeto de controversia por parte de los feminismos aunque históricamente hayan sido aceptadas. Sin embargo, toda feminista concuerda en la forma con la que la lógica de la dominación ha operado históricamente dentro del patriarcado para sostener y justificar las dominaciones parejas de las mujeres y la naturaleza.

3.1.5. Pensamientos centristas bajo la lógica de la dominación: etnocentrismo, androcentrismo y antropocentrismo

A lo largo de todos los puntos anteriores incluidos en este capítulo, que versa sobre las variadas discusiones teóricas a las que se enfrenta el movimiento ecofeminismo, hemos intentando tejer los lazos necesarios para mostrar una teoría consistente. Una teoría única por su distintivo aporte, gracias a la sólida reflexión alrededor de las conexiones entre el feminismo y el ecologismo. Esto significa que, desde la línea teórica del ecofeminismo que más nos convence¹⁴², hemos venido discutiendo los puntos considerados más relevantes en cuanto a la capacidad que tendrían estas controversias para contribuir al esclarecimiento de las conexiones teóricas, simbólicas e históricas existentes entre la degradación ecológica y la dominación de la mujer. En consecuencia, a poco que he avanzado en la investigación, me he dado cuenta de que los dualismos jerárquicos-valorativos del pensamiento patriarcal occidental, cobraban una importancia destacada. La aproximación a ellos desde distintas perspectivas ha sido el cometido de este capítulo, y los distintos epígrafes han constituido los diferentes modos de realizar tan acercamiento.

En este apartado, se parte del pensamiento centrista del que arrancan esos dualismos, ya que el concepto de centrismo está en el corazón de la teoría y política de la liberación moderna. El feminismo se ha focalizado en el androcentrismo y falocentrismo como refinamientos teóricos del concepto central de sexismo. Por otra parte, el ecologismo se centra en el antropocentrismo como concepto nuclear sobre el que se asientan sus críticas. Es decir, la crítica al antropocentrismo, al ser humano como centro. Sin embargo, aunque como hemos venido descifrando, el feminismo discute cómo acometerlo y hasta dónde llegar.

¹⁴²Corriente que no me atrevería a etiquetar tajantemente, a pesar de admitir su inclusión en una postura que observa el vínculo mujer-naturaleza como conceptual, histórico y fruto de su experiencia vivida.

De todo ello se desprende, que éste último momento irá dedicado a concentrarnos en la última estrategia de análisis, y la percepción de Val Plumwood¹⁴³. En particular, me detendré en cómo el androcentrismo, analizado desde la teoría ecofeminista, podría ayudar a los argumentos ecologistas a combatir mejor algunos problemas del concepto clave de antropocentrismo.

Antropocentrismo: algunas claves para su comprensión

En esta ocasión, Val Plumwood¹⁴⁴ se asoma a contemplar las posibilidades que ofrece la teoría del antropocentrismo cósmico de Grey¹⁴⁵. Él, confía en que la perspectiva antropocéntrica es benévola, natural, inevitable, e incluso bastante adecuada para la ética ecológica¹⁴⁶. De hecho, piensa que no existe naturaleza inteligible que evalúe de forma independiente a los intereses humanos. La conducta humana sólo puede tomar en consideración los intereses humanos, es decir, que sólo los humanos pueden ser moralmente considerables. Además, según este modelo de Grey, un juicio será característico antropocéntrico si se advierte alguna evidencia de dependencia en la localización¹⁴⁷ de los humanos en el cosmos, en la escala humana o “valores humanos, intereses y preferencias¹⁴⁸”.

Bajo la teoría de Grey, los pasos a través de los cuales comprenderíamos la inevitabilidad del antropocentrismo seguirían este orden:

- i. Para evitar el antropocentrismo debemos evitar cualquier dependencia de la relaciones en el mundo, de localización humana, percepción, valores e intereses.
- ii. La tarea de eliminar todos estos rasgos es imposible.

¹⁴³ PLUMWOOD, Val (1997) “ANDROCENTRISM & ANTROPOCENTRISM. Parallels and politics”, p. 329-355 en *Ecofeminism. WOMEN, CULTURE, NATURE*, en Karen J. Warren (ed), Indiana Press, 454 pp.

¹⁴⁴ PLUMWOOD, Val (1997) “ANDROCENTRISM & ANTROPOCENTRISM. Parallels and politics”, en *Ecofeminism. WOMEN, CULTURE, NATURE*, en Karen J. Warren (ed), Indiana Press, p. 329-332.

¹⁴⁵ GREY, W. (1993) “Antropocentrism and Deep Ecology”, *Australasian Journal of Philosophy* 71, no 4, p 463-475. Citado en PLUMWOOD, Val (1997) “ANDROCENTRISM & ANTROPOCENTRISM. Parallels and politics”, en *Ecofeminism. WOMEN, CULTURE, NATURE*, en Karen J. Warren (ed), Indiana Press, p.329.

¹⁴⁶ GREY, W. (1993), Op. Cit., p. 464

¹⁴⁷ La comprensión de este artículo nos ha ofrecido alguna resistencia. Ello se ha debido a la dificultad encontrada frente a términos como “locatedness” y “locatedlessness”, que traducidos al castellano no encuentran un homónimo claro. Por ello, a la hora de expresar estas ideas, he decidido acudir a los significantes “localización”, “situación” o “incardinación” y “desincardinación”, respectivamente.

¹⁴⁸ GREY, W. (1993), Op. Cit., p. 473

- iii. Evitar el antropocentrismo se vuelve imposible
- iv. En consecuencia, sólo los intereses humanos son moralmente considerables

De acuerdo con lo anterior, frente a esta posición que nos dice cómo cualquier intento de huida del antropocentrismo es imposible y no recomendable, me parece muy acertada la crítica de la autora ecofeminista. Plumwood comparte la imposibilidad de evitar ciertos tipos localizaciones, pero critica a Grey en tanto que éste ignora las complejidades sobre qué tipo de localización se presupone en el juicio ético y sobre cómo estamos vinculados a nuestra propia localización. A su modo de ver, la consideración ética implica tratar a los demás con comprensión y consideración por su bienestar. Y parece que ello requiere ponernos en el lugar del otro, es decir, requiere alguna forma de trascender de nuestra propia localización, pero no eliminarla. Por lo que, evitar cualquier relación de dependencia del ser humano con su entorno no es lo necesario, a pesar de que la asunción de Grey parecería estar en este sentido fuerte de eliminarla.

En consideración con esta propuesta de Grey, cabe agregar la lúcida lectura que de ella hace Plumwood y que aquí se secunda, rotulada como la “irrelevancia cósmica¹⁴⁹”. En este sentido, según Plumwood, la confusión que se produce entre incardinación y restricción del interés del “yo” reside en el concepto de “interés egoísta¹⁵⁰”. Así, sin alguna asunción que equipare la trascendencia del propio interés, o situación que elimine completamente el propio interés y demuestre la imposibilidad de esto último, el hecho de la incardinación no puede hacer nada para establecer el equivalente egoísta de la antropológica tesis de que los juicios humanos pueden considerar sólo el interés de los seres humanos.

Por lo tanto, el egoísmo de la incardinación puede ser visto derivado de su estatus como una especie de versión del egoísmo psicológico. Así, el antropocentrismo aparece como el producto de la localización humana y la idea de escapar de él implica adoptar un “punto de vista imparcial”, lo que eliminaría la relación entre todos los seres humanos.

¹⁴⁹ PLUMWOOD, Val (1997) Op. Cit., pp. 332-335

¹⁵⁰ Op. Cit., p. 332

A pesar de que podríamos continuar debatiendo los límites del antropocentrismo, lo que considero prioritario ahora es destacar cómo este concepto de antropocentrismo fuerte no nos sirve para combatir en las principales propuestas del movimiento ecofeminista. El motivo de ello, es que el objetivo propuesto desde el ecofeminismo induce a otorgar más peso a las necesidades de la naturaleza y más atención a las relaciones de dependencia en la naturaleza, normalmente apoyando este punto en los perjudiciales efectos sobre los humanos y del biosistema, desde la aproximación feminista.

Por todo lo dicho, pensamos que la crítica de Plumwood va directamente al corazón de la cuestión en tanto que, evidencia cómo ante una pregunta de justicia y consideración, se responde mediante una racionalización del yo-como-centro, cuando en realidad se esconde una hipocresía filosófica sobre la situación y el egoísmo psicológico. En resumen, señala la autora que el argumento epistemológico del yo-como-centro¹⁵¹ es inevitable y atribuye un peso desmesurado y abstracto sobre las claras opciones de la acción práctica. Por lo que podemos concluir, que la respuesta de Grey defendiendo el antropocentrismo pierde completamente el sentido de la crítica Verde del humano-como-centro y malinterpreta la clase de demandas que se le hacen en estos términos desde el ecofeminismo.

Antropocentrismo mirado desde el androcentrismo.

Considerando el fracaso de la aproximación anterior, Val Plumwood propone¹⁵² el modelo de liberación del antropocentrismo, basado en extender al caso humanidad/naturaleza el pensamiento del centrismo dibujado desde conceptos de liberación como androcentrismo o etnocentrismo. Es decir, sabiendo que la ecología profunda fundamentalmente prima el modelo del antropocentrismo cósmico, que intenta franquear el antropocentrismo superando el vínculo personal, las feministas han

¹⁵¹ En el texto encontramos “self-centeredness”, por lo que podemos considerar “yo-como-centro” o “yo-centrado”. También aparecen bajo la misma lógica “self-centeredlessness” y “human-centeredness”.

¹⁵² PLUMWOOD, Val (1997) Op. Cit., p. 335-340.

destacado los conceptos clave que envuelven lo masculino y racional de la ausencia del vínculo emocional y particular.

De esta forma, el alternativo modelo de liberación que Plumwood propone, construye un humano centrado paralelo a los sofisticados conceptos de liberación que esboza como androcentrismo y etnocentrismo. Según ella, este modelo puede aportar una más práctica y políticamente útil lectura de la crítica verde, con respecto al antropocentrismo cósmico¹⁵³.

Precisamente, al entender de Plumwood, superar estas formas de centrismo requiere poner atención a ciertos tipos de nexos de relaciones políticas que exhiban una estructura céntrica, entendida como aquella que “pone un sujeto omnipotente en el centro y construye otros como piezas de cualidades negativas¹⁵⁴”, sostenida por distintas formas de centrismo subyacentes al racismo, sexismo y colonialismo. Así como superar el etnocentrismo no requiere distanciarnos o abandonar nuestra posición cultural, sino por el contrario, exige una fuerte aceptación y admisión de ciertos términos explícitos, ocurre exactamente lo mismo en el caso del género y de la naturaleza.

Con el propósito de mostrar las consecuencias sobre el antropocentrismo, desmenuzaremos primero cada una de las características del androcentrismo siguiendo la clasificación diseñada por Plumwood¹⁵⁵. Seguidamente, mostraremos como se reflejan tales características androcéntricas en sus correspondientes antropocéntricas.

De este modo, los rasgos de la estructura céntrica entre el centro masculino y el otro femenino, plasmados sobre el antropocentrismo se ordenan en:

1. La exclusión radical marca al grupo otreizado como inferior y radicalmente separado.

Ello pretende señalar claramente el grupo dominante. Normalmente, a través de medios culturales, que definen la identidad del centro mediante la exclusión de las cualidades inferiorizadas. Por tanto, la mujer se sitúa a parte por tener una naturaleza diferente. Por otro lado, un punto de vista antropocéntrico, trata a la naturaleza como radicalmente otro y a los humanos como hiperseparados de la naturaleza y los animales.

¹⁵³ Op. Cit., p. 336.

¹⁵⁴ HARTSOCK, N (1990) “Foucault on Power: A Theory for Women?” In L. Nicholuson, ed., *Feminism/Postmodernism*. New York: Routledge.

¹⁵⁵ PLUMWOOD, Val (1997) Op. Cit., p. 335-341.

Enfatizando los rasgos que hacen a los humanos diferentes de la naturaleza, más que aquellos que comparten, constitutivo de la identidad humana. La virtud humana es, normalmente, definida en términos de la exclusión de qué se asimila a la naturaleza o animalidad, en el humano en sí mismo.

2. La homogeneización no permite diferencias dentro del grupo de los otros, ello los convierte en anulados o no tenidos en cuenta.

Aquí, el otro es estereotipado como intercambiable, reemplazable, homogéneo. De esta manera, con respecto al centro sus diferencias son poco importantes, a no ser que afecten a su propio bienestar. El otro no es considerado individualmente sino relativizado, como un miembro de una clase de cosas intercambiables, que son tratados como recursos dirigidos a satisfacer la necesidad del centro. Por ello, la esencia natural femenina es uniforme e inalterable. Esto también provoca el pensamiento dualista, es decir, sólo cabe el grupo del centro y el otro. En relación a la naturaleza y animales, pueden ser vistos todos parecidos en su ausencia de conciencia, por ejemplo, lo que se asume ser exclusivo para el ser humano. La diferencia de la naturaleza es la base de inferioridad, no sólo de diferencia. La homogeneización conduce a una serie de infravaloración de la complejidad de la naturaleza y está implicada en mecanismos.

3. Negación o segundo plano

Sobre la base de lo dicho, una vez que el otro es marcado como separado en inferior hay una fuerte motivación para representarlo como inesencial. Todo ello se remonta a la dialéctica hegeliana del amo-esclavo de negar la dependencia de lo supuestamente accidental, que resulta ser imprescindible para conformar la esencia de lo superior¹⁵⁶. En consideración a la naturaleza, esta es masivamente negada como la desconsiderada antecedente de la sociedad tecnológica, representada como inesencial. Además, la dependencia en la naturaleza es negada sistemáticamente, por lo que, sus necesidades son sistemáticamente omitidas de las consideraciones al tomar las decisiones distributivas.

¹⁵⁶ Podríamos pensar aquí en el trabajo doméstico, en el ámbito privado, no valorado socialmente y, por ende, no remunerado económicamente que, sin embargo, se torna imprescindible para mantener la independencia y autonomía del trabajador, en ámbito público, masculino formal valorado en las dos modalidades.

4. Incorporación.

La mujer es definida en relación al hombre como centro. Beauvoir dijo que la humanidad era masculina y que el hombre define a la mujer no en sí misma sino en relación con él; así, ella no es considerada como un ser autónomo. Del mismo modo, la naturaleza es juzgada como una especie de negatividad en relación al colonizador humano, devaluada como una ausencia de cualidades apropiadas para la racionalidad humana. La preservación del orden natural no se percibe como si representara un límite, por lo que una vez que la naturaleza está disponible se usa sin restricción.

5. Instrumentalización.

Una vez que la agencia independiente del otro es degradada o anulada, el otro se vuelve pasivo y considerado un medio para los fines, es decir, se deriva su valor social como algo instrumental. Por ejemplo, la naturaleza de la mujer o sus virtudes son ser madres o esposas. En la misma línea, las miradas del mundo mecanizado especialmente niegan a la naturaleza cualquier forma de agencia. A partir de ahí, la naturaleza sólo puede tener finalidades y valor cuando se hace para servir al colonizador humano como medio para sus fines. Entonces, no hay límites morales.

En relación a este último punto, el análisis de Holyn Wilson¹⁵⁷ ofrece algunas buenas razones para pensar por qué las personas no pueden servirse sin limitación moral de la naturaleza como instrumento para obtener sus fines. Merece la pena destacar cómo la autora desarrolla que lo que convierte a los seres humanos en diferentes, es su habilidad para concebir los fines a través de la razón y proponer los medios para alcanzar esos fines a través del juicio. En comparación con los animales, eso representa que la especie humana pueda fijar fines arbitrarios, es decir, no específicos para la supervivencia, y elegir medios para esos fines, lo que es por lo que los seres humanos pueden esperar dominar la naturaleza. Pero alcanzar fines morales requiere el desarrollo de habilidades en el juicio y el reconocimiento del igual valor moral de todos los seres humanos. Ningún ser humano tiene un estatus especial con respecto a otro, pero sí en relación a la naturaleza: es el único ser “en la tierra que puede formar un concepto de finalidades y usar su razón para darle un agregado de cosas estructuradas de forma deliberada en un sistema de fines”. Sólo los humanos pueden cultivar ecosistemas

¹⁵⁷ WILSON, Holyn (1997) “KANT AND ECOFEMINISM”, pp. 390-411, en *Ecofeminism. WOMEN, CULTURE, NATURE* Karen J. Warren (ed), Indiana Press.

porque sólo ellos pueden formar el concepto de sistema, parece entonces que ese privilegio conlleva también alguna responsabilidad especial en el trato hacia los demás seres humanos, como fines y no como medios.

A mi entender, resulta enriquecedora la contribución de esta perspectiva en tanto que, plantea que esa capacidad de razón del ser humano que le hace en cierto modo superior, lleva consigo una responsabilidad implícita sobre la que hay que hacer hincapié. Esto nos hace pensar cuál es entonces el sendero ético que debe seguir el ser humano bajo este modelo que pretende huir de los centrismos. Lo cual será abordado con posterioridad en el debate ético.

3.2. CONTROVERSIAS EPISTEMOLÓGICAS

Las conexiones históricas, conceptuales y empíricas existentes entre la degradación ecológica y la subordinación de las mujeres, manifiestan la necesidad de desarrollar epistemologías feministas y ecologistas diferentes. De hecho, si damos marcha atrás para pensar en las mujeres científicas de finales del siglo XIX y principios del s. XX, que dieron lugar al nacimiento de este movimiento ecofeminista, recordaremos a Ellen Swallow. Ella fue la mujer que primero mostró la conexión de la vida doméstica y el medio ambiente, y de este modo, apostó por poner la ciencia en manos de las mujeres para que pudieran estar preparadas ante los posibles peligros cotidianos. De este modo, los distintos autores y autoras defienden otras formas de acercarse al conocimiento, que cuestionen las ideas tradicionalmente aceptadas de modo acrítico por las filosofías feminista y ambiental sobre la razón, el racionalismo, el conocimiento y la naturaleza del conocedor.

Karen Warren¹⁵⁸ señala cómo algunos/as autore/as como Buege¹⁵⁹, comienzan a defender epistemologías ecofeministas basadas en epistemologías responsables como la de Lorraine Code¹⁶⁰. Por otra parte, como ya hemos visto, Val Plumwood¹⁶¹, pone de manifiesto la importancia de que la epistemología ecofeminista se ocupe de los aspectos políticos de la definición del ser humano como hiperseparado de la naturaleza. Es decir, la epistemología debe abordar políticamente la crítica al instrumentalismo, en lugar de focalizar únicamente el dualismo humanidad-naturaleza como un problema ético.

En el marco de las observaciones anteriores, puede entenderse el protagonismo que merece hacer una parada en la reflexión alrededor de la epistemología ecofeminista. En tal sentido, lo primero es plantear la cuestión sobre si existe un privilegio epistémico en el contexto del género y del mundo natural. En caso afirmativo, deberemos debatir cuál es la base de ello. Más tarde, traeremos a colación la crítica que se realiza por parte de las ecofeministas a las ciencias, con la finalidad de deslegitimar la supuesta objetividad e imparcialidad del conocimiento.

3.2.1. ¿Epistemología privilegiada? “standpoint view”.

Afirma Mary Mellor que “por plantear la cuestión del privilegio epistémico en el contexto del género y del conocimiento en relación con el mundo natural, el ecofeminismo está entrando en un campo de disputa para la teoría feminista¹⁶²”. Aquí, a pesar de ser conscientes de que las críticas vienen de distintos frentes, consideramos

¹⁵⁸ WARREN, Karen J. (2003) “Introducción. Filosofías ecofeministas: Una mirada general” en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 18.

¹⁵⁹ BUEGE, Douglas (1991) “Epistemic responsibility to the natural: Toward a feminist epistemology for environmental philosophy” en *American Philosophical Association Newsletter* 9 (1), p.73-78. Citado en WARREN, Karen J. (2003), Op. Cit., p. 18.

¹⁶⁰¹⁶⁰ CODE, Lorraine (1987) *Epistemic responsibility*. Hanover, NH: University Press of New England. Citado en WARREN, Karen J. (2003) Op. Cit., p. 18.

¹⁶¹ PLUMWOOD, Val (1998) “Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo”, en *Filosofías ecofeministas* Karen Warren (ed) Icaria, Barcelona p. 237-239.

¹⁶² MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 132.

interesante trazar algunos planteamientos. Como resultado de la experiencia del movimiento ecofeminista relatado a lo largo de todo el trabajo, así como de las distintas ramificaciones señaladas, podemos pensar en estas líneas de actuación.

Primero, siguiendo a las ecofeministas clásicas de afinidad, las mujeres, como madres y dadoras de vida, poseen una afinidad natural que las hace mejores conocedoras del entorno natural. Spretnak, feminista cultural, invita a “abrazar el cuerpo¹⁶³” y habla del poder elemental del cuerpo femenino como representante del cuerpo de la tierra. Sin embargo, opina que este propósito va destinado ambos sexos, ya que la sociedad patriarcal emerge de la socialización y no de un comportamiento masculino inherente. A este respecto, si bien ya destacamos la importancia que estas ecofeministas tuvieron para sembrar las bases de la conciencia biofílica y ginocéntrica, no es menos cierto que se le puede recriminar multitud de carencias, comenzando por la seriedad científica de sus afirmaciones.

En segundo lugar, desde un prisma más cercano al que mantenemos, encontramos ecofeministas que no afirman una afinidad natural, sino histórica y socialmente construida. En esta línea están Ariel Salleh¹⁶⁴ y Ynestra King¹⁶⁵, destacando la experiencia de la subordinación vivida por las mujeres como aquello que les otorga el privilegio de haber sido “agentes históricos por excelencia”. Así, compartimos la postura que defiende cómo es la identidad socialmente construida de las mujeres y naturaleza, la que se puede utilizar como epistemológicamente ventajosa para crear otras formas de conocimiento. Y es que, estas autoras reclaman una “epistemología desde abajo”, es decir, una epistemología que parte de las mujeres como sujetos oprimidos y explotados. Este análisis vuelve a hacer el paralelismo entre la clase proletaria del marxismo con la clase sexual de la que hablamos al hilo de las controversias teóricas. No se trata de un esencialismo en forma de determinismo biológico, ya que no es el cuerpo de las mujeres el que las sitúa políticamente, sino que su posición dentro de la división del trabajo bajo el sistema sexo-género es la que las sitúa de modo privilegiado.

¹⁶³ SPRETNAK, Charlene (1991) *States of grace*, Nueva York, HarperCollins. p. 143, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 133.

¹⁶⁴ SALLEH, Ariel (1994) “Nature, woman, labour, capital: Living the deepest contradiction”, en O’CONNOR, Martin (ed), *Is capitalism sustainable?*, Nueva York, Guilford.

¹⁶⁵ KING, Ynestra (1983) “Toward an ecological feminism and a feminist ecology”, en Rothschild (ed), *Machina ex dea*, Oxford, Pergamon, reproducido en Plant, Judith (ed), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print. Citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 134.

A nuestro juicio, estos planteamientos son pertinentes aunque matizables. Si bien es cierto que secundamos la idea de que vivir la experiencia de la opresión día a día es un buen punto de partida para poder poseer un punto de vista epistemológicamente privilegiado, esto no es siempre necesario ni suficiente. Me explico, en caso de poseer la experiencia personal de haber sido oprimida, se debe además poseer la conciencia de ello para iniciar cualquier acción de oposición frente a la situación opresora. Esto mismo afirma Narayan¹⁶⁶, al advertir un “falso supuesto acerca de la eficacia política de la opresión”, al asumir que la subordinación tendrá como resultado necesariamente una experiencia radicalizadora o visión superior. Por el contrario, podría ocurrir que exigir una voz superior para los oprimidos invirtiera simplemente las jerarquías del conocimiento sin trascenderlas. Esta relación muchas veces es asumida como que empodera a las mujeres y a la naturaleza. Sin embargo, estas consideraciones pueden ser problemáticas porque honestamente no se pueden extender a todas las mujeres. Además, la construcción como naturaleza se ha hecho y se hace con distintos grupos oprimidos como campesinos, indígenas, mujeres y sus voces no siempre están de acuerdo¹⁶⁷.

Además, también es necesario tener en cuenta, como venimos repitiendo, que en ocasiones el sexo no es la variable más opresora. O de otro modo, es imprescindible considerar de forma paralela otras variables como la etnia o condición socio-económica según las circunstancias.

De todo esto se desprende, que el criterio que queremos considerar principal para admitir ese punto de vista privilegiado, derivado de la experiencia de las mujeres como una forma contextual, histórica y material (y no como una representación de sus cuerpos), es el de la experiencia de la desventaja. Es la desventaja estructural de las mujeres la que les permite detectar la dinámica de la relación entre la humanidad y la naturaleza. En cambio, cabe agregar que esta epistemología privilegiada no se limita a los oprimidos, sino que está a disposición de todos los que se propongan buscar un conocimiento integre las emociones, la responsabilidad y otra forma no instrumental de la razón.

¹⁶⁶ NARAYAN, Uma (1989) “The Project of feminist epistemology: perspectives from a non-Western feminist”, en Alison Jaggar y Susan R. Bordo (eds), *Gender/body/knowledge*, Nueva Jersey, RutgersUniversity Press, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 140.

¹⁶⁷ PLUMWOOD, Val (1997) “ANDROCENTRISM & ANTROPOCENTRISM. Parallels and politics”, p. 349 en *Ecofeminism. WOMEN, CULTURE, NATURE*, en Karen J. Warren (ed), Indiana Press,

Ello parece seguir la misma lógica que proviene de las teorías marxistas sobre el privilegio epistémico de la clase trabajadora y de la dialéctica hegeliana sobre la relación amo-esclavo¹⁶⁸. Esta forma de analizar la aproximación al conocimiento, tiene sus orígenes según Mellor en Hartsock¹⁶⁹, que siguiendo a Iris Marion Young, desarrolla su perspectiva feminista como una extensión feminista del materialismo histórico marxista. La idea del “punto de vista feminista” parte del análisis de la división del trabajo por sexo-género, cosa que también parece importante para el ecofeminismo. Así, el doble rol de las mujeres en la producción y la reproducción, las hace detentoras de esta comprensión más amplia de todas las actividades relacionadas con la existencia humana.

Del mismo modo que veíamos en las controversias teóricas, es ese vínculo histórico y material, que ha conectado de modo especial a las mujeres como intermediadoras de la humanidad y la naturaleza, el que les permite a las mujeres criticar las visiones patriarcales de aproximación al conocimiento. Pero de nuevo, sería un error caer en la trampa de contemplar únicamente un punto de vista privilegiado procedente de una única opresión, debido a que finalizaríamos ofreciendo una visión parcial, es decir, esencializando, universalizando y totalizando las voces y experiencias de las mujeres. Un punto de vista feminista reconoce que tomar el punto de vista de las mujeres tiende a dar resultados científicos más favorables a las mujeres. Pero este punto de vista no puede responder a una voz única de mujer sino a la pluralidad de voces y narrativas.

En este sentido, Plumwood¹⁷⁰ remarca cómo Foucault habla de la indignidad de ser hablado por otro y ello es considerado normalmente como un principio de liberación importante. Pero la diferencia entre la liberación de la naturaleza y otras formas de liberación es que la naturaleza no puede hablar para su propia liberación, sin embargo, esto no invalida el modelo. Puesto que, sigue siendo muy importante quién somos en este discurso y quién no somos, así como qué nos permite decir y hacer nuestra posición identitaria y titularidad. Además, nosotros como seres humanos, podemos entonces hablar de naturaleza en sentido excluyente o incluyente si queremos eliminar

¹⁶⁸ HARDING, Sandra (1991) *Whose science? Whose knowledge?*, Milton Keynes, Open University Press, p. 120 y ss, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 136.

¹⁶⁹ HARTSOCK, (1983) *Money, sex and power*, Boston, Northeastern University Press. citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 136.

¹⁷⁰ PLUMWOOD, Val (1997) Op Cit., p.349.

completamente la línea de naturaleza y cultura, no simplemente superar su construcción dualística.

Plumwood¹⁷¹, piensa que necesitamos agradecer y contemplar una pluralidad de fundamentos de diálogo que pueden ser múltiples y conflictivos para cada singular persona que habla. Y que no todos los fundamentos aceptables para el diálogo se basan en exigencias de alguna clase de identidad con la naturaleza.

Bajo su punto de vista, ponerse en el lugar de otros y hablar en lugar de ellos cuando los otros están perfectamente capacitados y mejor situados para hablar por y sobre ellos, denota una posición arrogante y típica de la mente del colonizador, realmente es una forma de silenciación y asimilación. Pero este caso ha de distinguirse de aquel diferente, en donde tomar parte por otros cuando esos otros no pueden hablar o cuando lo hacen no son escuchados. Este, es el discurso que apoya la liberación como en el caso de los blancos antirracistas o los hombres feministas, y su papel es parte esencial de las políticas de liberación. Esto requiere de una cierta humildad, ya que como apoyadores de la naturaleza no humana nos podemos poner en su lugar, pero no convertirnos en ella. Es decir, no hablamos en su lugar sino como sus intérpretes.

3.2.2. Epistemología crítica: Crítica a la ciencia supuestamente objetiva.

No añadiríamos nada nuevo al decir que la crítica ecofeminista ve a la tradición occidental y a su marco epistemológico como una de las fuentes de la subordinación de las mujeres y de la crisis ecológica. Hemos visto como la crítica a la ciencia patriarcal desarrollada por la revolución científica durante los siglos XVI y XVII, fue el giro final que desencadenó el potencial destructivo de la cultura patriarcal occidental. Ese cambio hacia una ciencia mecanicista, influyó en la visión de la Tierra (y de las mujeres, por su

¹⁷¹ Op. Cit., p. 350-351.

asociación conceptual), pasando de ser considerada como algo orgánico y fuente de vida a una concepción inerte y pasivo.

De este modo sostenía Merchant¹⁷², que “la explotación del mundo natural había sido restringida gracias a una visión orgánica de la naturaleza como femenina y viva (...) Madre Tierra nutricia, y temida como un espíritu tempestuoso y salvaje. Pero la revolución científica trajo consigo el desencanto de la naturaleza (...), la visión mecanicista, asociada con Descartes y la mecánica newtoniana, condujo a la muerte de la naturaleza como idea y en la práctica”. De la misma manera que Val Plumwood afirmaba que el pensamiento cristiano había perpetuado la separación de lo material y lo mental, Merchant comparte que la revolución científica fue legitimada por el judeocristianismo, que atribuyó al Hombre el derecho dado por Dios de dominación de la naturaleza y destruyó, al igual que otras fes patriarcales, los mitos basados en lo femenino.

Precisando un poco más podríamos decir que, dentro de la crítica general a los dualismos dentro del pensamiento occidental, el primer nivel de reproche que se le puede hacer a la ciencia es el haber excluido y marginado a las mujeres de la ciencia¹⁷³. Superado este estadio, una vez que las mujeres ya podían hacer ciencia, lo siguiente fue ahondar en la naturaleza misma de la ciencia y luchar porque esta no fuera un proyecto patriarcal. Un ejemplo de ello es Evelyn Fox Keller que, al confrontar su experiencia como mujer de la ciencia, “empezó a cuestionar la legitimidad del modelo científico en el que había sido entrenada, en particular, su pretensión de producir un conocimiento descorporeizado, separado del ser, impersonal y trascendente¹⁷⁴”.

Estas mismas críticas las encontramos en muchas otras autoras ecofeministas, como es el caso de Shiva y María Mies. Como analizamos al comienzo del trabajo, ellas se dirigen sobre todo contra los perniciosos efectos que tuvo la Revolución Verde y su asociado mal desarrollo. Esto es trascendente porque, de este modo, nos revelan las autoras cuán relevantes son los objetivos que se propone la ciencia alcanzar y, por ende, cómo podemos evaluar a la ciencia dependiendo de los objetivos particulares que

¹⁷² MERCHANT, Carolyn (1983) *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution*. Nueva York, Harper and Row, citado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 149.

¹⁷³ Pensemos que este año se celebra en España, el centenario de la entrada en vigor de la norma que permitió el acceso de las mujeres a la Universidad.

¹⁷⁴ FOX KELLER, Evelyn (1992) *Secrets of life, secrets of death*. Londres, Routledge, p. 19. Citaado en MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, Siglo XXI, México D.F, p. 151.

busque. Y razón no le falta a Shiva al juzgar de autodestructivos y empobrecedores a los programas de desarrollo occidentales y la agricultura científica, caracterizándolos de reduccionismo epistemológico.

Propuesta metodológica de la investigación feminista¹⁷⁵.

María Mies ofrece una guía metodológica acerca de cómo ha de ser la investigación feminista. Ligada a los orígenes del movimiento de liberación de las mujeres de los años 70, intenta elaborar una base teórica y metodológica de la investigación que tenga en cuenta la experiencia y la implicación de las mujeres en el estudio de la opresión de las mujeres, y el fin político de la abolición de esa opresión. Mies considera necesaria esta crítica del paradigma predominante de la ciencia y de la ciencia social debido a que la invisibilización de las mujeres y sus contribuciones a la sociedad habían llegado, no sólo a invadirla de prejuicios androcéntricos, sino a proporcionar los instrumentos para la explotación y opresión de las mujeres. Para ello, contribuye una guía metodológica para la investigación feminista que me dispongo a resumir en siete puntos:

1. La investigación libre de valores es sustituida por la parcialidad consciente.

Es lo contrario al denominado “conocimiento-espectador”, es decir, la supuesta neutralidad e indiferencia hacia los objetos de investigación. Concibe a los objetos de la investigación como partes de un todo social, incluye a los sujetos investigadores. No se trata de subjetivismo sino que, sobre la base de una identificación limitada crea una distancia crítica entre el investigador y sus objetos.

2. La relación vertical entre el investigador y los objetos de la investigación debe invertirse.

La investigación debe servir a los intereses de los grupos dominados y oprimidos entre los que se encuentran las mujeres para dejar de ser un instrumento de dominación y legitimación. Esto implica que los cambios han de ir orientados hacia la integración de

¹⁷⁵ MIES, María y Shiva, Vandana (1993) *Ecofeminism*, Londres, Zed Press. p. 22-54.

los temas de mujeres en la institución académica y en las políticas de investigación, y respecto a las áreas y los objetos de la investigación.

3. El “conocimiento-espectador” sin implicación política no es posible, real, ni deseable.

Establece así que “el famoso principio de Max Weber de separar la ciencia de la política (praxis) no está en los intereses de la liberación de las mujeres¹⁷⁶”. Para ella, la integración de la investigación en la acción política y social a favor de la lucha contra la dominación conducirá a teorías mejores y más realistas, además, el objeto de la investigación no es algo estático y homogéneo sino histórico, dinámico y contradictorio.

4. La integración de la investigación en los procesos de acciones y luchas sociales implica el cambio del estatus quo como punto de partida de la investigación.

Señala Mies, que para conocer algo es necesario modificarlo por lo que, aplicado a la lucha a la opresión contra las mujeres, será este combate a la dominación la única vía para comprender la extensión, las dimensiones, las formas y las causas de este sistema patriarcal.

5. El proceso de investigación debe convertirse en un proceso de concienciación, tanto para los sujetos de la investigación, los científicos sociales, como para los objetos de la investigación.

Siguiendo a Paulo Freire en su método de formulación de problemas, señala como “el estudio de una realidad opresiva se lleva a cabo no por los expertos, sino por los objetos de la opresión (...), el método de formulación de problemas considera la concienciación como la precondition subjetiva para la acción liberadora¹⁷⁷”. Lo característico aquí es que los que pudieron ser objetos de la investigación se convierten en sujetos de su propia investigación y acción.

6. Va más allá del proceso de concienciación y le añade de modo necesario el estudio de la historia individual y social de las mujeres.

¹⁷⁶ MIES, Maria (1998) “Investigación feminista: Ciencia, violencia y responsabilidad” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 101.

¹⁷⁷ MIES, Maria (1998). Op. Cit., p. 103.

Las mujeres no han hecho suya la historia pasada. Según Mies, tal apropiación es necesaria para el triunfo de la lucha por su emancipación porque, a través de la apropiación subjetiva de su historia, de sus luchas pasadas, de sus sufrimientos y sus sueños, se llegaría a una conciencia colectiva capaz de lograr el éxito.

7. Esa superación del individualismo es el requisito necesario para que el movimiento feminista sea socialmente aceptado.

La colectivización de las experiencias es el primer paso para la apropiación de la historia. Con estos postulados la autora está poniendo en cuestión la separación entre política y ciencia, vida y conocimiento, y en consecuencia, opina que la academización de los movimientos de mujeres traiciona al propio movimiento y sus objetivos. La crítica feminista estaba dirigida contra el paradigma de las ciencias naturales y surge en conexión con los movimientos ecologistas, pacíficos y movimientos de mujeres, en particular con el movimiento contra la tecnología reproductiva y genética..

Afirma Mies sin miedo que los científicos propagan “el eslogan “conocimiento es poder” con impunidad- y la gente cree esta frase- porque los científicos desde Bacon, Descartes y Max Weber han disimulado constantemente la relación impura entre conocimiento y violencia o fuerza (en la forma de poder estatal o militar, por ejemplo) definiendo la ciencia como la esfera de una búsqueda pura de la verdad”. Sin embargo, a su juicio, no existe ni ha existido nunca una ciencia pura, desinteresada y libre de valores ya que siempre ha sido fácil identificar los intereses militares, políticos y económicos detrás de esta financiación de la investigación. Por otra parte, se opone al concepto kantiano de la ciencia basada principalmente en el conocimiento y racionalidad, eliminando todas las demás fuentes de conocimiento vinculadas a la existencia carnal: conocimiento sensible, experiencia, sentimientos, empatía, imaginación e intuición. Uno de los mayores riesgos apreciados por Mies en cuanto a la violencia del científico es su poder de definición, así esta violencia se transforma en violencia estructural pero aparece limpia y pura. Para concluir con su crítica al paradigma de la ciencia moderna, Mies establece unas líneas sobre las que descansa su ideal en torno a cuál debe ser esa ciencia no dominadora.

Así, afirma la autora que “las ideas sobre una ciencia diferente deberían estar basadas en diferentes principios éticos y metodológicos (...). El principio de reciprocidad sujeto-objeto debe ser central para una nueva ciencia (...). Una nueva

ciencia no debería perder de vista el hecho de que somos parte de la Naturaleza, de que tenemos un cuerpo, de que somos dependientes de la Madre Tierra, de que nacimos de mujeres y que morimos. No debería nunca llevar a la abdicación de nuestros sentidos como una fuente de conocimiento, como así hace la ciencia natural, en concreto desde Kant (...). Debería mostrarse responsable con la sociedad sin limitación, tanto en sus métodos y teorías así como en la aplicación de sus resultados¹⁷⁸. En mi opinión, esta nueva responsabilidad debería estar basada en el hecho de que la tierra y sus recursos son limitados, que nuestra vida es limitada, que el tiempo es limitado. En un universo limitado, por tanto, no puede haber un progreso infinito, una búsqueda infinita de la verdad, ni un crecimiento infinito a menos que otros sean explotados.

3.3. CONTROVERSIAS ÉTICAS

Como nos viene ocurriendo desde el inicio casi sin excepción, hemos de mirar atrás continuamente debido a la absoluta interrelación de todos los puntos tratados. En efecto, nos damos cuenta de que todas las conexiones teóricas que venimos estableciendo entre la dominación de la mujer y la degradación de lo natural, a saber, las conexiones conceptuales, simbólicas y epistemológicas, también nos llevan a argumentos que exigen una explicación por parte de la ética. Así, deseamos mostrar la labor de la ética como un medio de producción de teorías y prácticas que sirvan de guía de actuación frente a determinados dilemas.

A partir de las labores de investigación realizadas, han sido varias las líneas controvertidas halladas en torno a lo que podría conformar el terreno de la ética ecofeminista. Estos debates, son el resultado de la confluencia de determinadas posturas pertenecientes a tradiciones de la ética medioambiental¹⁷⁹ y de la ética feminista.

¹⁷⁸ Op. Cit., p. 116.

¹⁷⁹ Robert Elliot nos ofrece las diferentes posturas que se mantienen dentro de la ética ambiental dependiendo de donde se sitúe su centro. Esto es, una ética centrada en las personas, los animales, la vida,

Siguiendo a Karen Warren¹⁸⁰ en un intento de sistematizar estas líneas éticas problemáticas, hemos podido llegar a algunas premisas. Según esta autora, la ética medioambiental contemporánea refleja posturas de la ética filosófica normativa contemporánea, incluyendo la tradición consecuencialista, como por ejemplo, la ética egocéntrica y el utilitarismo; la tradición deontológica, situando aquí al kantianismo, la ética de derechos, y la de virtud; y otras posturas no tradicionales como éticas feministas, existencialistas, marxistas o afrocéntricas. Además, la ética ambiental también incluye una corriente consecuencialista, como la ecoutilitaria; no consecuencialista, en donde se extienden las consideraciones éticas tradicionales a los animales y al medio ambiente, por ejemplo, la ética de los derechos humanos, la de la liberación animal y la de la responsabilidad por la tierra; y por último, destaca posiciones no tradicionales, como el feminismo ecológico, la ecología social o la ecología profunda. En consecuencia, si tenemos en cuenta que durante este análisis han aparecido contribuciones de la mayoría de estas corrientes, parece que el ecofeminismo no refleja una única corriente ética filosófica. Por otra parte, no es nuestro objetivo aquí adentrarnos en el análisis de cada una de ellas, sino mostrar sólo algunos de los argumentos discutidos por algunas de las corrientes éticas filosóficas mencionadas y que, consideramos, podrían ser determinantes en la conformación de una ética ecofeminista.

3.3.1. La importancia ética de la narrativa

En referencia a los planteamientos anteriores, cabe destacar la trascendencia que tiene la metodología con la que uno observa el objeto de análisis para la ética ecofeminista, no sólo desde el punto de vista epistemológico, sino como valor ético.

o simplemente una concepción de holismo ecológico. ELLIOT, Robert (1995) "La ética ambiental" en SINGER, Peter (ed) *Compendio de Ética*. Alianza, Madrid, p. 391-403.

¹⁸⁰ WARREN, Karen J. (2003) "Introducción. Filosofías ecofeministas: Una mirada general" en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 20-21.

Señala Warren¹⁸¹, que el uso de la narrativa en primera persona es importante para el feminismo y para la ética medioambiental porque da voz a una sensibilidad que suele faltar en el discurso ético analítico tradicional. Es una forma que “toma las relaciones en sí mismas de forma seria¹⁸²”, independientemente de la naturaleza de las partes de esas relaciones. Como cuando, por ejemplo, los relatores son concebidos como agentes morales, portadores de derechos e intereses o seres sensibles. También la considera relevante porque es capaz de expresar la variedad de actitudes y comportamientos éticos que a menudo son minimizados en la ética occidental predominante, en la que predomina la relación ética conquistadora; así como tiene la capacidad de proporcionar “una forma de concebir la ética y el significado ético que emerge de las situaciones particulares en las que se encuentran los agentes morales, más que ser impuesta sobre esas situaciones¹⁸³”, que podría identificarse con una relación ética emergente del tipo cuidado.

Como resultado, observamos que la narrativa parece tener fuerza argumentativa para la ética, al sugerir lo que cuenta como una conclusión apropiada para una situación ética. Se trata de una mirada afectiva que “conoce la complejidad del otro como algo que siempre presentará nuevas cosas para ser conocidas¹⁸⁴”.

En contraposición a esta percepción afectiva, encontramos una percepción arrogante del mundo no humano por los humanos, que presupone y mantiene la mismidad. De tal forma que construye la comunidad moral, expandiéndose a través de los seres considerados como similares a los humanos en algún sentido moralmente significativo. En consecuencia, se construye una jerarquía moral de seres y asume algún común denominador de tipo moral por el cual los seres similares merecen un trato similar mientras los diferentes no, estas éticas generan lo que Warren llama “unidad en la mismidad”. En definitiva, se trata de adoptar una posición ética que desee superar el pensamiento dualista, en donde se establece aquella relación de exclusión radical entre el yo (hombre o humano) y el otro (mujer o naturaleza), y se aproxime a modos de relación no dominantes.

¹⁸¹ WARREN, Karen J. (1998) “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” en *Ecología y Feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 129-135.

¹⁸² WARREN, Karen J. (1998), Op. Cit., p.131.

¹⁸³ Op. Cit., p.132.

¹⁸⁴ FRYE, Marilyn (1983) “In and Out of Harm’s Way: Arrogance and Love”, *The Politics of Reality*. Trumansburg, The Crossing Press, New York, p. 66-76, citado en WARREN, Karen J. (1998), Op. Cit., p.134.

Transportando esto a la relación entre los seres humanos y la naturaleza, podríamos decir que la percepción afectiva del mundo natural no humano es un intento de entender lo que significa para los humanos cuidar del mundo no humano, un mundo diferente, aunque un mundo en el que todos (humanos y no humanos) pertenecemos a la comunidad ecológica. Una comunidad moral basada en la percepción afectiva de uno mismo en relación con la naturaleza como un todo, es una que reconoce y respeta la diferencia¹⁸⁵.

3.3.2. El lugar de la ética en el movimiento ecofeminista. La aproximación ética del yo y el otro

Desearíamos comenzar retomando algunos debates que abordamos en las controversias teóricas, en particular, la idea compartida por Plumwood y la ecología profunda acerca de la relación del ser humano con la naturaleza como un problema centrado en la ética¹⁸⁶. Parece que algunos autores apoyan que el enfoque ético aspira a centrar una nueva visión de la naturaleza en la ética, especialmente universalizando la

¹⁸⁵ Para Karen Warren, la actitud con la que uno se enfrenta o se relaciona con lo que le rodea importa éticamente. Para explicar esto, pone de ejemplo las diferentes realidades que pueden darse al escalar una misma montaña. Como conclusión Warren espera haber probado que “entonces hay diferentes formas de escalar una montaña y cómo se escale o cómo se narre la experiencia de la escalada importa éticamente. Si se escala con percepción arrogante se mantendrán el pensamiento que caracteriza a la lógica de la dominación y a un marco conceptual opresivo” que, como hemos visto es patriarcal. De ello se desprende que la abolición de los marcos conceptuales patriarcales, como lo es el derivado de la explotación ecológica, es una cuestión feminista.

¹⁸⁶ Si recordamos esta autora destaca que la filosofía ambiental todavía sigue percibiendo el problema de la relación del ser humano con la naturaleza como un problema centrado en la ética. Mientras que, bajo su punto de vista, es la propia ética occidental la que ha descuidado totalmente la definición del yo-humano, convirtiéndose en responsable del problema.

ética o alguna extensión de la ética humana¹⁸⁷. Esto ha sido duramente criticado desde el feminismo y según Plumwood¹⁸⁸, es cierto que la parte central del problema no es exclusivamente ético y que las aproximaciones éticas que se han ofrecido han sido bastante problemáticas.

Para argumentar esta posición, se apoya en el texto de Paul Taylor *Respect for the Nature*, de 1986. Según la autora, en él se defiende una posición ética que rechaza el tratamiento occidental de la naturaleza como un medio para los intereses humanos. Considera que las cosas vivas, como centros teleológicos de vida, son merecedoras de respeto por derecho propio, es decir, apuesta por una teoría ética biocentrada en la que el verdadero yo humano incluya su naturaleza biológica. Sin embargo, señala que ello es insertado en un marco ético kantiano, que hace un fuerte uso de la dicotomía razón/emoción. Además, sitúa esta actitud de respeto como un acto moral y en el lado de la razón.

De este modo, compartimos con la autora australiana la inconsistencia de esta postura al emplear, en aras de construir una teoría ética supuestamente biocentrada, un marco que ha jugado un papel fundamental en la creación de una explicación dualista del yo humano. Es decir, un yo auténtico como esencialmente racional y claramente discontinuo de lo meramente emocional, corporal, y los elementos simplemente animales. El problema está, entonces, en las concepciones racionalistas sobre el yo y lo que es esencial y valioso del carácter humano. Así, en virtud de la razón se les ha negado tal atributo a otras cosas como lo femenino, lo corporal, lo natural, lo emocional o lo animal, otorgándoles una posición inferior e instrumental.

Por lo tanto, parece que este marco racionalista kantiano difícilmente nos podrá dar la solución al problema, puesto que, precisamente nosotros buscamos como estrategia un marco ético que se capaz de reconcebir a ese yo. Esto es, una ética que ofrezca un yo capaz de reafirmar su identidad, a la vez que sea competente para reconocer al otro como diferente. En aras de poder así, reconocer sus necesidades específicas, que no coincidirán siempre con nuestros intereses.

¹⁸⁷ Pensemos por ejemplo en autores como Peter Singer en “Hacia una ética global” en Claves de la razón práctica. Nº 138 (2003), p. 24-33.

¹⁸⁸ PLUMWOOD, Val (1998) “Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo”, en *Filosofías ecofeministas* Karen Warren (ed) Icaria, Barcelona p. 228-233.

Con respecto a esta percepción, las explicaciones de Plumwood¹⁸⁹ son muy firmes y merecen ser examinadas por partes. En primer lugar, a su juicio, la abstracción y universalización ética están asociadas con las explicaciones del yo en términos de egoísmo racional. Además, la universalización se considera explícitamente, tanto en el marco kantiano como en el rawlsiano, necesaria para contener el auto-interés natural. Menciona la autora, que es el complemento de la explicación del yo como “desencarnado y desincardinado”, como el yo autónomo de la teoría liberal, el egoísta racional de la teoría del mercado, el yo falsamente diferenciado de la teoría de las relaciones objetuales.

Por otro lado, se lamenta de cómo la ampliación del alcance del interés moral, junto con la concesión de derechos al mundo natural, ha sido considerada por la filosofía medioambiental como el escalón final en el proceso de abstracción y generalización moral y, por oposición a lo particular entendido como inherentemente egoísta, como un progreso moral cada vez más civilizado alejado del egoísmo primitivo y natural. En esta visión, lo particular y lo emocional son considerados como el enemigo de lo racional y auto interesado. Por tanto, sólo podemos basar la moralidad en reglas de la razón abstracta, en la justicia y los derechos de la esfera pública impersonal. Opina la autora, que esta formulación de la moralidad, basada en un concepto de la razón entendido por oposición a lo personal, lo particular y lo emocional, se ha asumido en el marco de muchas éticas medioambientales recientes. En cambio, apoyando su postura, observamos que no tiene por qué existir una oposición entre el cuidado de los otros particulares y el interés moral general. Podría oponerse la particularidad y la generalidad del interés si el interés de los particulares es acompañado de la exclusión de los otros del cuidado, pero no ocurre de modo automático. Según ella, uno de los fracasos de esta perspectiva universalizadora de la ética es que fracasa en capturar los elementos más importantes del respeto, que no son reducibles o no están basados en el deber o la obligación, más de lo que lo están los elementos más importantes de la amistad, sino que son más bien una cierta clase de relación entre el yo y los otros.

De acuerdo con estas afirmaciones, pensamos que Val Plumwood ha fundado sus críticas en las teorías feministas que abordan la controversia Kohlberg-Gilligan¹⁹⁰

¹⁸⁹ PLUMWOOD, Val (1998), Op. Cit., p. 230.

¹⁹⁰ Esta controversia a raíz de la formulación de la teoría del desarrollo moral por parte de Lawrence Kohlberg, retomando los trabajos psicológicos sobre moral del profesor Jean Piaget. En esta, se estudia la

alrededor de la teoría del desarrollo moral. En ellas, se realiza una apuesta por defender otro tipo de ética alternativa, cuya precursora es Gilligan, que parten del modelo de ética del cuidado. En concreto, creemos que uno de los textos, que sigue la misma línea argumentativa, en donde se afronta de forma excepcionalmente clarificadora este tema es uno de Sheyla Benhabib¹⁹¹. En él, Benhabib hace una lectura feminista de este debate, poniendo de manifiesto cómo el modelo de desarrollo moral que ofrece Kohlberg, al igual que ha ocurrido con todas las teorías universalistas a lo largo de la historia del pensamiento occidental, no tiene en cuenta las diferencias de género como algo determinante para explicar el desarrollo del razonamiento ético, como cualquier otro fenómeno. En este sentido, también Benhabib critica que el ideal de autonomía moral en todas las teorías universalistas¹⁹², haya conducido a la privatización de la experiencia de las mujeres y a su exclusión de las consideraciones morales.

El análisis de Benhabib es sumamente importante, puesto que destaca cómo estas teorías muestran un yo moral desincardinado, y por ende, irreal. Es decir, se muestra a un ser abstracto, incurriendo en incongruencias epistemológicas ya que para reconocer a un sujeto se le despoja de sus características identitarias. Este punto de vista, el que ella llama “punto de vista del otro generalizado”, vendría acompañado de categorías morales como el derecho y la obligación; en cambio, el “punto de vista del otro concreto” que ella ofrece, se caracterizaría por las normas del amor, amistad y el cuidado.

estructura del razonamiento moral, es decir, las razones con base en las cuales las personas toman determinadas decisiones éticas. Así, el psicólogo estableció seis niveles de desarrollo moral del ser humano: (a) aquel en el cual se cree que lo correcto es la obediencia y para evitar el castigo; (b) el intercambio instrumental individual que satisface las necesidades de quien solicita y de quien da; (c) el de los intereses, relaciones y conformidad en las reciprocidad humanas; (d) etapa del cumplimiento social y de mantenimiento de la conciencia; (e) se acatan derechos primarios y el contrato social o de la utilidad, (f) y la adquisición de principios éticos universales. Kohlberg observó que las niñas de once años habían alcanzado solamente el nivel (c), mientras los varones ya habían desarrollado capacidades morales propias de los niveles (d) o (e). El interpretó estos resultados como una forma de flaqueza moral de la mujer. Sin embargo, su discípula, la psicóloga Carol Gilligan, frente a la insatisfacción teórica continuó estudiando los motivos que originaban estas diferencias. Finalmente, sus estudios le llevaron a afirmar la invalidez de la teoría de su maestro con base en que este modelo sólo era válido para medir el desarrollo de un aspecto de la orientación moral centrado en la ética de la justicia y los derechos. Esto le lleva a distinguir entre la ética de la justicia y los derechos y la ética del cuidado y la responsabilidad para poder explicar el desarrollo moral de las mujeres y sus habilidades cognitivas. Gilligan concluye su obra señalando que el juicio moral de las mujeres es más contextual. En particular, se encuentra inmerso en los detalles de las relaciones y las narrativas; muestra mayor propensión a adoptar el punto de vista de (lo que ella llama) el otro particular; así como revela sentimientos de empatía y simpatía.

¹⁹¹ BENHABIB, Sheyla (1990) “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la Teoría Feminista”, en BENHABIB, Sheyla y CORNELL, Drucilla (eds). *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. Edicions Alfons El Magnànim. Institució Valenciana D’Estudis I Investigació, Valencia., p. 119-149.

¹⁹² Señala desde Hobbes hasta Rawls.

Después de mostrar estos dos análisis paralelos y su argumentación crítica, asumiendo la mayoría de las aseveraciones, volvemos a estar en una posición similar a la que nos encontrábamos al mostrar la crítica al racionalismo. Me explico. Por un lado, comparto con ambas autoras las razones que alegan en cuanto a que el origen de los problemas surge de la construcción de un yo abstracto (despojado de sus características definitorias y sin ningún tipo de relación con el otro), que no tiene en cuenta la continuidad y la diferencia que le relaciona con los otros; que ello no conduce a una representación real de los humanos, así como tampoco de las relaciones del yo con los otros (sea el “otro” que sea); del mismo modo, que las categorías éticas del cuidado y del respeto no deben reducirse meramente a cuestiones de obligación formal; así como, la línea estratégica a adoptar debe ser la reconceptualización de un yo relacional, que actúe bajo el punto de vista del otro concreto. En cambio, no creo que la forma en que las autoras muestran su modelo sea la más conveniente puesto que, a mi juicio, vuelven a asumir que no existe alternativa al pensamiento dualista mediante la descripción por oposición. Es decir, que tal y como se explican, pareciera que el punto de vista de otro generalizado o el yo desincardinado tiene que tener, inevitablemente, un opuesto con todas las características exactamente opuestas.

Por otra parte, aunque esto debería ser digno de estudio con mayor profundidad¹⁹³, parece que la rotunda oposición que ambas autoras mantienen frente a los derechos, se debe más a un simple rechazo a una institución eminentemente patriarcal (¿y qué no lo es?), que a la consideración de desechar la herramienta jurídica después de haber estudiado los pros y contras del universo de los derechos¹⁹⁴. Quiero decir con ello, que me parece una postura poco reflexiva y poco conciliadora, a nivel estratégico, el cerrar la puerta tan drásticamente a un instrumento social y, por tanto, susceptible de transformación y potencialmente emancipador, que maneja un lenguaje universal entendido en todo el mundo. Es decir, que la adopción del lenguaje jurídico será más o menos acertada para el movimiento ecofeminista dependiendo de cómo fundamentemos éticamente esos derechos, y por ende, de la capacidad emancipadora que estos tengan.

¹⁹³ Realizo estas consideraciones partiendo de la enorme complejidad que rodea al mundo de los derechos.

¹⁹⁴ Donde sí se argumenta sobre las ventajas e inconvenientes de la utilización del lenguaje de los derechos en el terreno de la ética es en el artículo de ALMOND, Brenda (1995) “Los derechos” en SINGER, Peter (ed) *Compendio de Ética*, p. 361-373. Alianza. Madrid.

3.3.3. ¿qué otra ética feminista?

De manera semejante a los enfoques recién mostrados, hallamos en todos los autores y autoras analizados, una actitud próxima de desconfianza hacia el ámbito jurídico. En atención a esta reflexión dedicaremos este espacio, concentrándonos en las posibles éticas alternativas que nos ofrecen los y las autoras ecofeministas, basadas mayoritariamente en los modelos de ética para con los animales.

En primer lugar, deseamos mostrar la idea de la ética de respeto politizada que nos ofrece Deane Curtin¹⁹⁵. En su trabajo, la autora afirma que establecimiento de los derechos humanos se ha convertido en un proyecto moral. Así, esta expansión del alcance de los derechos, podría empezar a mostrarnos la controversia que surge en torno a si el término “derechos” es la mejor herramienta conceptual para profundizar a través de la ética del ecofeminismo.

Ella secunda la idea de Warren al proponer que, aunque en ciertas ocasiones y para ciertos propósitos se debe usar el término derechos, el ecofeminismo debe distanciarse de la idea de que la ética es principalmente una cuestión de derechos, normas o principios predeterminados, que se aplican en casos específicos a entidades consideradas opuestas en la contienda moral. Por el contrario, sugiere que se cree una ética que priorice los valores del respeto, el amor, la amistad, la confianza y la reciprocidad, valores todos que presuponen que nuestra relación con los demás es fundamental para comprenderse a uno mismo.

Según ella, este propósito viene de las exigencias de la ética feminista y el ecofeminismo reclama que la ética medioambiental incorpora tales consideraciones. Señala que no intenta negar las posibilidades de la ética basada en derechos, sino que se limita a analizar las dos posturas principales en la literatura de los derechos de los animales y a argumentar que no pueden considerarse una expresión de las ideas feministas¹⁹⁶.

¹⁹⁵ CURTIN, Deane (2003) “Hacia una ética de respeto por la naturaleza”, en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 127-148.

¹⁹⁶ CURTIN, Deane (2003) Op. Cit., p. 130.

Según ella, posturas como las de Regan¹⁹⁷ limitan demasiado la expresión de pensamientos feministas sobre la ética (aquellos que surgen de las condiciones de la vida moral de las mujeres), ya que la creación de derechos admite sólo aquellas características de los animales que, de algún modo, los hace idénticos a los humanos. Destaca, en la misma línea que hemos desarrollado con anterioridad, que la tradición de derechos suele argumentar que las opiniones éticas son objetivas y racionales y que no dependen de los aspectos afectivos de la situación. Según ella, las feministas discrepan porque la idea de pureza racional es un mito y ese mito tiende a marginar las experiencias de las mujeres caracterizándolas de personales en vez de morales¹⁹⁸.

Es evidente también en este punto, que de nuevo la autora basa sus argumentaciones en la línea teórica de Carol Gilligan¹⁹⁹, en donde se sugiere que una ética de respeto es la mejor opción para mostrar la conexión existente entre razón y emoción en el discurso moral de la mujer. Otra vez, a su parecer, la tradición de derechos tiende a poner de relieve la identidad de intereses morales, los procedimientos formales, el entendimiento adversativo del discurso moral, la persona entendida como un ser autónomo y la valorización de aquello que no tiene que ver con el cuerpo; la obra de Gilligan defiende que las experiencias morales de la mujer se entienden mejor si se reconoce la pluralidad de intereses morales, la toma de decisiones dentro de un contexto, el acuerdo no adversativo de intereses diversos y la persona como ser racional y el cuerpo como agente moral. Además, según ella la ética de respeto muestra que, tanto si los animales tienen derechos como si no, podemos preocuparnos de ellos.

La ética del respeto²⁰⁰ tiene para ella un interés intuitivo, aunque si ésta no se desarrolla en la dimensión de la política, todo lo dicho puede volverse en contra de los intereses ecofeministas porque podría servir para privatizar los intereses morales de las mujeres y desembocar en una situación de abuso (si siempre colocamos a otro delante de nosotros) sobre todo en una sociedad que ya oprime a las mujeres.

Bajo su punto de vista, el mandato de respeto debe entenderse como parte de una agenda política radical que permita el desarrollo de contextos en los que no se abuse el respeto de otros. No consiste en un tema simplemente de reciprocidad. Para ella debe

¹⁹⁷ Este autor, Tom Regan, es uno de los más conocidos por su obra en defensa de los derechos de los animales: *The Case for Animal Rights* (1986).

¹⁹⁸ CURTIN, Deane (203) Op. Cit., p. 133.

¹⁹⁹ En el libro *In a different Voice* de Gilligan, sobre la psicología de la mujer y el desarrollo moral.

²⁰⁰ CURTIN, Deane (2003) Op. Cit., p. 136-141

ser el inicio, una actitud que desemboque en la politización de una ética pública ecofeminista.

Lo interesante de esta perspectiva es cómo ella denota que el lenguaje de los derechos no es la mejor herramienta conceptual para aproximarse a la ética ecofeminista, es decir, los derechos no son la mejor manera de expresar las ideas ecofeministas. Consideramos esta apreciación valiosa ya que, en lugar de limitarse a rechazar de plano los derechos, precisa por qué no se decanta por un lenguaje de los derechos. Además, aunque da prioridad a otros valores como el respeto o el amor, considera su potencial estratégico para ciertos momentos.

En segundo lugar, hemos querido aportar la parecida línea argumentativa seguida por Roger J.H. King. En uno de sus ensayos²⁰¹ examina la motivación para el desarrollo de una ética ecofeminista de respeto, concebida como una estrategia conceptualista de las ecofeministas. De nuevo, establece que este tipo de ética conceptualista ofrece recursos conceptuales que han sido ignorados por la mayoría de los éticos medioambientales contemporáneos, aunque no piensa que el vocabulario de esta ética de respeto represente las voces morales esenciales de las mujeres²⁰². Según él, los defensores de los derechos de los animales Tom Regan y Peter Singer²⁰³ explican que la comunidad moral no se limita a la especie humana. Estas posturas comportan dos aspectos problemáticos.

Para empezar, cree que las posturas de Singer y Regan son abstractas porque articulan sus criterios de valor moral sin referirse a las formas concretas en que los individuos particulares se relacionan. Se presupone que los humanos y los animales son seres individuales, aislados e independientes, cuyas características morales pueden y deben identificarse por encima de cualquier consideración sobre su relación con otros seres. Esta abstracción del contexto concreto induce a la formulación de principios universales, pero en el proceso perdemos contacto con las particularidades de cada situación individual. Los criterios generalizados del valor moral se abstraen de la complejidad de características reales y de las relaciones que constituyen al individuo²⁰⁴.

²⁰¹ KING, Roger J. H (2003) “Respetando la naturaleza: éticas feministas y medio ambiente” en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 149-169.

²⁰² KING, Roger J. H (2003). Op. Cit., p. 150.

²⁰³ SINGER, Peter (1984) “Fundamentos éticos de la igualdad” en *Ética práctica*, Ariel, Barcelona. p. 9-11.

²⁰⁴ KING, Roger J. H (2003). Op. Cit., p. 152.

El resultado es que aprendemos a percibir al individuo, sea humano o no, respecto de las características que le han sido abstraídas. A este respecto, desearía agregar, un buen ejemplo de lo que implica este proceso de conceptualización abstracta en relación con el consumo de carne para la alimentación humana²⁰⁵.

En consecuencia, también piensa que las de Singer y Regan son explicaciones conceptualmente inadecuadas porque la extensión de la consideración moral no contempla las relaciones concretas y reales con la naturaleza en la que los humanos existen. Estas teorías vuelven a repetir los dualismos, y como sabemos, las autoras ecofeministas piensan que el pensamiento dualista no se emplea simplemente para marcar diferencias, sino que está íntimamente relacionado con la subordinación y la opresión. Particularmente, cuando se combina con universalismos abstractos, este pensamiento dualista establece marcos conceptuales rígidos que no describen de manera adecuada las muchas formas diferentes en que, moralmente, los seres humanos se relacionan los unos con los otros y con el mundo no humano. Él piensa que este error de abstracción en la ética se puede deber a que Singer y Regan articulan una comunidad moral basándose en las similitudes en vez de crear espacios sobre la base de las diferencias. Subyace el supuesto de que la admisión moral se determina por el abstracto universal, es decir, por criterios que supuestamente todos los agentes morales comparten abstrayendo sus particularidades y diferencias.

Después de todas las consideraciones anteriores, cabría plantearse si existe una ética marcada por el sistema sexo-género opresivo y si la ética de respeto o cuidado se podría englobar como opuesta a ella y, por el contrario, emancipadora para las mujeres. Además, si dentro de la ética que arrastra conceptos masculinistas de la esfera pública encontraríamos a los derechos y la justicia y si la ética del cuidado y la responsabilidad podría extenderse con menos problema al mundo no humano y es capaz de proporcionar una excelente base para el tratamiento no instrumental de la naturaleza. Pues bien, a mi juicio, este no debe ser el cometido ecofeminista. Considero que no se trata tanto de

²⁰⁵ A este respecto, desearía agregar, un buen ejemplo de lo que implica este proceso de conceptualización abstracta en relación con el consumo de carne para la alimentación humana, desarrollado en un artículo de Carol Adams. En él se muestra de forma brillante cómo se ausenta el nombre y el cuerpo de los animales para dar paso a la carne. El asado que nos comemos está conceptualmente desvinculado de la vaca que una vez fue. De esta forma, la ausencia de referente contribuye a perpetuar la jerarquía de fines y medios, es decir, los animales se convierten en instrumentos del ser humano. Ver ADAMS, Carol J.(2003) "Ecofeminismo y el consumo de animales" en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 195-227.

buscar quién es el culpable de la existencia de una ética opresora que no contempla el sistema sexo-género como categoría de sus análisis. Más bien, la tarea de la ética ecofeminista o del ecofeminismo cuando use las herramientas éticas para su lucha, debería ser la de intentar incluir esos valores de los que hemos hablado (amor, cuidado, responsabilidad, respeto, amistad), y que parecen ser procedentes de la ética feminista, dentro de todas las filosofías éticas ambientales a las que se aproxime. En este sentido, finalmente pensamos que no se trata tanto de abandonar la ética o de prescindir de enfoques universalistas, aunque sí examinarlos, como de enriquecer la ética con conceptos que dependan de la emotividad y la particularidad. Es decir, abandonar la exclusividad en lo universal y abstracto, asociado al yo no relacional y las explicaciones dualistas de la ética racionalista. Puesto que, estos sentimientos son morales y suponen razón, comportamiento y emoción en modos que no parecen separables.

Ética ecofeminista y ecología de sistemas

Retrocediendo al primer capítulo, recordaremos que ya ahí establecimos las características con las que debía contar una ética ecofeminista²⁰⁶, asumiendo que esta sería respetuosa con las condiciones límite de la ética feminista. Pues bien, manteniendo esta posición con la que caracterizábamos a la ética ecofeminista como antisexista, antirracista, anticlasista, antinaturalista, contextualista, antirreduccionista, inclusiva (en tanto que prioriza las voces y narrativas oprimidas, su punto de vista y sus reclamaciones), que proporciona un lugar central a los valores tradicionalmente minimizados como el cuidado o la confianza, así como una ética que reconcibe al ser humano y a su forma de establecer decisiones éticas, nuestro propósito es el de mantener una similar caracterización de la ética ecofeminista, pero a través del paralelismo que se puede establecer con un método específico del estudio de los ecosistemas: la teoría del conjunto jerárquico de observaciones.

La finalidad de ello es mostrar que el ecofeminismo tiene sentido en términos científicos y ecologistas, y por extensión, también volver a defender la consistencia del movimiento ecofeminista como una teoría y práctica que, bebiendo del feminismo y el

²⁰⁶ Ver pp. 28 a 31.

ecologismo, consigue aportar sus singularidades (en este caso éticas). En segundo lugar, se desea a partir de esta sistematización, ordenar aquellas características éticas que secundamos y que han ido saliendo al hilo de los debates desarrollados con anterioridad, del mismo modo que dejar claro el interés que existe por la naturaleza ética de las relaciones humanas con el mundo natural no humano.

Según la perspectiva de K. Warren y J. Cheney en este artículo²⁰⁷, la ética ecofeminista se compone del aporte de numerosas perspectivas éticas pero posee unas condiciones límites. Así, estas son aquellas descripciones y prescripciones de la realidad social que no mantienen, perpetúan, o tratan de justificar –ismos de dominación social ni relaciones de poder, que se establecen para mantener estas dominaciones intactas. Y que, en la vida real, podrían verse reflejadas en dimensiones moralmente respetuosas de las experiencias de la mujer con el mundo no humano.

Por un lado, estos autores acuden a la ecología de ecosistemas, mostrando el interés por estudiar el mundo natural, en busca de alguna forma viable de crear un marco inclusivo de los análisis sobre ecosistemas. Esta disciplina nos muestra que, actualmente, existen varias formas de estudiar los ecosistemas: una, postura “población-comunidad”, de inspiración darwiniana, en donde se ven los ecosistemas como redes de poblaciones interactivas, de modo que la biota es el ecosistema y los componentes abióticos, como tierra o sedimentos, son influencias externas; por otro lado, la postura “proceso-funcional”, tratándose de un método cuantitativo, matemático, termodinámico y biofísico, que se encarga de enfatizar la circulación de la energía y los ciclos de los nutrientes, y asume que las unidades fundamentales de los ecosistemas están constituidas tanto por los organismos como por los componentes físicos, es decir, tanto bióticos como abióticos; y en último lugar, existe una tercera forma alternativa de concebir los ecosistemas llamada teoría de la jerarquía, teoría del conjunto jerárquico de observaciones o teoría de la observación conjunta.

Apostando por un marco inclusivo en el análisis de los ecosistemas, ecologistas como O’neill²⁰⁸ son algunos de los defensores de esta última teoría del conjunto jerárquico de observaciones. En ella, se incluyen los fenómenos de interés, las medidas

²⁰⁷ WARREN, K. J Y CHENEY, J. (2003) “FEMINISMO ECOLOGISTA Y ECOLOGÍA DE SISTEMAS” en K. Warren (ed), *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, p. 379-405.

²⁰⁸ O’NEILL, R. V., DEANGELIS, D. L., WAIDE, J. B. AND ALLEN, T. R. H. (1986) *A hierarchical concept of ecosystems*. Princeton: Princeton University Press. Citado en WARREN, K. J Y CHENEY, J. (2003), Op. Cit., p. 384-386

específicas que se tomen, y las técnicas utilizadas para analizar los datos. En esta misma senda teórica se encuentran Cheney y Warren al apoyar que, para elaborar una concepción justa de la complejidad de los ecosistemas y para hacer comparaciones significativas entre ecosistemas, se requiere la consideración de muchos conjuntos de observaciones. En especial, la escala espacio-temporal es una característica importante de un conjunto de observaciones porque cambia a la vez que el problema ecológico cambia, y porque los principios ecológicos no pueden a menudo no extrapolarse a otras coordinadas de esa escala²⁰⁹. La aportación fundamental que, a su juicio, realiza la teoría del conjunto de observaciones de jerarquía es la importancia que le da, en la ecología de ecosistemas, a los conjuntos de observaciones y a las escalas espacio-temporales. Porque si, en caso de caer en el error, uno se centra en un único conjunto de observaciones para describir o estudiar un ecosistema, se desestima la complejidad.

Hechas las consideraciones anteriores, consideramos oportuno sintetizar algunas de las similitudes que ambos autores, Cheney y Warren²¹⁰, han localizado que existen entre la ética ecofeminista y la ecología de sistemas observada desde esta teoría del conjunto de observaciones de jerarquía.

1. Para la teoría de jerarquía es fundamental la idea de que el conjunto de observaciones, dependientes del espacio y el tiempo, ofrece posturas o marcos estratégicos desde donde uno hace observaciones ecológicas y participa en la elaboración de teorías ecológicas. De esta forma, se nos ofrece una ciencia contextualizada, puesto que uno ve los ecosistemas de acuerdo a los conjuntos de observación que uno emplee. Se trata de dar importancia a los contextos en los que uno observa, mide y teoriza.

En la ética ecofeminista ocurre lo mismo, es importante prestar atención al contexto ya que, algo o alguien es, en parte, una función de dónde está, es decir, de las relaciones que mantiene con la historia y con lo que lo rodea. De hecho, la ética ecofeminista concibe la ética como algo que crece a partir de las relaciones definitorias, es decir, que se entiende que las relaciones de algún modo definen quien uno es.

2. Esta teoría ofrece un medio metodológico para investigar problemas ecológicos. Entonces, la ontología que emerge de una investigación particular es relativa al conjunto

²⁰⁹ O'NEILL, R., et al (1986) p. 20. Citado en WARREN, K. J Y CHENEY, J. (2003), Op. Cit., p.385

²¹⁰ WARREN, K. J Y CHENEY, J. (2003), Op. Cit., p. 386 y siguientes.

de observaciones que la producen. Aceptar una solución a un problema particular no conlleva al compromiso ontológico de modo absoluto, por lo que impera que los requerimientos epistemológicos de problemas particulares, en los que se entiende que el observador está influenciado, dicten ontología (y no al revés). En este sentido, se observa que se privilegian consideraciones metodológicas y epistemológicas sobre la ontología.

Del mismo modo, el ecofeminismo no trata de ofrecer el punto de vista, uno único modelo o postura objetiva compuesta de valores neutrales e imparciales. Por el contrario, como posturas metodológicas las ecofeministas centralizan, las voces y experiencias de las mujeres y otros grupos oprimidos relacionados con el entendimiento del mundo natural no humano. Además, reconoce que estos objetos son tanto materialmente creados como socialmente construidos, es decir, lo material tiene que entenderse en el contexto de las prácticas sociales.

3. La teoría del conjunto de observaciones es antirreduccionista. No se hace una descripción ontológica a priori, sino que esta teoría centraliza la diversidad y la diferencia, considerándolas como una característica fundamental de los fenómenos.

La ética ecofeminista es también antirreduccionista, ya que reconoce las diferencias entre los humanos y los miembros de la naturaleza no humana, aunque partiendo de que todos pertenecen a la comunidad ecológica.

4. es una teoría inclusiva porque ofrece un marco en el que posturas históricamente opuestas median.

Con la ética ecofeminista sucede lo mismo, es inclusiva en cuanto que media entre la ética deontológica de derechos y virtudes, o la ética holística y la ética consecuencialista. Puede que tenga que comprometerse con derechos en ciertos contextos y para ciertos propósitos, por ejemplo, para la protección de los animales, y puede que use consideraciones consecuencialistas para otros contextos y con otros propósitos, por ejemplo, cuando se evalúan comportamientos hacia los ecosistemas.

5. Es una teoría unificadora, que no erradica la diferencia, al centralizar la diversidad, fomenta la complejidad de variedad de formas en que se puede describir un fenómeno natural, a diferencia de las otras que sólo distinguen biótica-abiótica.

Igualmente, el ecofeminismo también centraliza la diferencia, la compleja variedad de relaciones que podemos establecer entre los seres humanos y los no humanos, así como de la mujer con la naturaleza. También centraliza los valores olvidados por la ética convencional como el amor, el respeto, la amistad, diversidad.

6. esta teoría permite la discusión ecológica significativa del individuo y del otro, es decir, permite la discusión de objetos individuales y diferenciados, así como de todo el sistema. Desde esta teoría se fomenta una red o vinculación de organismos. Es decir, a pesar de que se reconocen a los individuos como diferenciados, no se les considera como aislados o separados, sino que son miembros de una especie o comunidad.

Este doble reconocimiento de la existencia autónoma de individuos y la existencia relacional de individuos en redes de relaciones, encaja muy bien con el reclamo feminista de que es fundamental reconocer y cultivar la autonomía individual, pero también aceptar que existimos en redes de relaciones que hasta cierto punto constituyen quienes somos. Influenciadas por el trabajo de Gilligan²¹¹, muchas ecofeministas se han ocupado de desarrollar concepciones del ser y de la sociedad que evitan los problemas del individualismo abstracto²¹². Las reflexiones ecofeministas también se detienen en esta preocupación en lo que tiene que ver con la naturaleza. Así, incluyen en el contexto y en las relaciones que ayudan a construir el “yo”, los contextos ambientales y las relaciones con la naturaleza no humana. Desde esta teoría se quiere discutir, bajo una aproximación ecológica, el yo y el otro por un lado, y el comportamiento del sistema como todo, por el otro.

7. La teoría de jerarquía, tiene lugar para los datos científicos duros que la ecología científica produce en relación con el medio ambiente natural. Pero siempre contextualiza los datos en relación con el conjunto de observaciones empleado. Así, esta característica nos llamaría la atención sobre la probable parcialidad de los datos obtenidos en un laboratorio cerrado, a través de unos métodos determinados, si lo comparamos con el mismo análisis en otras condiciones.

En este sentido, el ecofeminismo confía en las contribuciones de la ciencia y tecnología, siempre que estas ayuden a buscar una solución de manera justa al

²¹¹ Sobre el que hablaremos con detenimiento más adelante.

²¹² Este es aquella postura que identifica una esencia o naturaleza humana que existe con independencia del contexto histórico.

antropocentrismo y androcentrismo. Además, considera el conocimiento que poseen las mujeres y pueblos oprimidos sobre la naturaleza como datos igualmente valiosos, dignos de ser tenidos en cuenta para la adopción de soluciones.

8. La teoría de jerarquía pretende que la metodología, el estudio, la objetividad y el conocimiento sean continuamente reconcebidos. Esta teoría rechaza que haya un punto de observación objetivo que permanezca invariable al contexto. Apoyándose en Haraway²¹³, Cheney y Warren, hablan de una objetividad encarnada y de un conocimiento situado. En concreto, rechazan la existencia de un conocimiento inocente, más bien, resaltan cómo todo conocimiento contiene riesgos e implica responsabilidad.

En definitiva, podemos establecer que esta ética ecofeminista ofrecida desde la ecología de sistemas respeta los pilares sobre los que se funda la ética feminista. Significa entonces que ambas perspectivas tratan de adoptar una posición ética que desee superar el pensamiento dualista, en donde se establece aquella relación de exclusión radical entre el yo (hombre o humano) y el otro (mujer o naturaleza), y se aproxime a modos de relación no dominantes.

Transportando esto a la relación entre los seres humanos y la naturaleza, podríamos decir que la percepción afectiva²¹⁴ del mundo natural no humano es un intento de entender lo que significa para los humanos cuidar del mundo no humano, un mundo diferente, aunque un mundo en el que todos (humanos y no humanos) pertenecemos a la comunidad ecológica. Una comunidad moral basada en la percepción afectiva de uno mismo en relación con la naturaleza como un todo, es una que reconoce y respeta la diferencia.

²¹³ HARAWAY, Donna (1988) "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective" en *Feminism studies*, 14. p. 575-599. Citado en WARREN, K. J Y CHENEY, J. (2003), Op. Cit., p. 400

²¹⁴ WARREN, J.K (1997) "El poder y la promesa de un feminismo ecológico" en AGRA, M^a Xosé *Ecología y feminismo*, Ed. Comares, Granada, p. 134

3.4. CONTROVERSIAS POLÍTICAS

Se argüía al comienzo de este capítulo sobre cuáles serían las controversias dignas de ser presentadas en este trabajo. Así, elegí como criterio para efectuar la selección su relevancia en tanto que esos debates contribuyeran a una mejor comprensión de los vínculos existentes entre la dominación del mundo natural²¹⁵ y la subordinación de las mujeres. Pues bien, esperando rematarlo adecuadamente, concluiré en esta sección volviendo a las raíces inaugurales del movimiento ecofeminista. En este sentido, contemplaba dos opciones para afrontar este análisis: una, ahondando en las similitudes y diferencias teóricas que se dan entre las distintas corrientes de pensamiento político que fueron ya presentadas en los inicios de este trabajo de investigación; la otra, mostrar la otra vertiente de lo político, las prácticas políticas desde el ecofeminismo. Finalmente he decidido decantarme por la segunda de las dos alternativas por dos razones. En primer lugar, porque una de las mayores críticas ecofeministas, que aquí también se secunda, es la del pensamiento abstracto que para razonar, desnuda a los conceptos de sus características más identitarias, esto es, la falta de teorizar desde lo particular, lo local y lo que la experiencia nos enseña. En segundo lugar, porque considero que el objetivo de este trabajo consiste en desplegar todo lo que representa el movimiento ecofeminista, por lo que de la otra forma se trataría más de un extenso trabajo en donde mostrar incompatibilidades de los pensamientos políticos ajenos, que de ahondar en el ecofeminista. Por ello, otorgando un poco de fuerza reivindicativa, he decidido aprovechar este espacio para contar cuáles y cómo es la teoría y praxis política de algunas ecofeministas reales, con el propósito de ofrecer un buen modelo a seguir.

²¹⁵ Entendido de forma excluyente.

3.4.1. ¿cuáles son las preocupaciones políticas ecofeministas?

Rotula el diccionario de filosofía²¹⁶ que la política es “una actividad que comporta una actitud reflexiva. Se trata de la actividad del político, y también la de todo miembro de una sociedad en la medida en que interviene o trata de intervenir en los procesos que permiten llegar a decisiones respecto a la forma de gobierno, la estructura de gobierno, los planes gubernamentales, las condiciones dentro de las cuales se ejerce la libertad individual, el cumplimiento de la justicia, etc.”. De este modo, se observa cómo el movimiento ecofeminista se muestra eminentemente político, ya que su nacimiento y razón de ser no es otra que un sinfín de actividades por parte de mujeres de distintas sociedades tratando de intervenir en los procesos que podrían permitirles no ya decidir, sino simplemente frenar las decisiones, que estaban dando lugar a un grave deterioro de sus propias condiciones de vida.

Desde entonces hasta hoy, el movimiento ecofeminista ha ido puliéndose mucho en cuanto a la exploración de todos aquellos campos que le permitieran tanto comprender las razones que daban lugar a tal doble dominación, como a las estrategias de lucha teóricas y de acción para lograr ese fin social de libertad y justicia. En consecuencia, pienso que, una vez claro el carácter político del movimiento, es hora de exponer cuáles han sido las políticas de acción directa y positiva que las ecofeministas han decidido emprender.

En el marco de los razonamientos expuestos a lo largo del segundo capítulo, en donde contextualizamos históricamente las principales corrientes del movimiento ecofeminista, ya comprendimos las diferentes formas que tenían de actuar políticamente las ecofeministas que surgieron en el contexto del Norte capitalista con respecto a las mujeres del Sur. El origen de esta sensibilidad ecofeminista brotó en mujeres de sociedades con economías desarrolladas, conforme al capitalismo, preocupadas por su

²¹⁶ FERRATER MORA, J (2001) *Diccionario de Filosofía*. TOMO III (K-P), Ed. Ariel, Barcelona, p. 2833

salud, por los riesgos alimentarios que causaban los pesticidas, fertilizantes y por la excesiva medicalización del cuerpo femenino²¹⁷. De esta forma, surge la movilización política por parte de agrupaciones como el colectivo de mujeres de Boston, con su texto “Nuestros cuerpos, nuestras vidas”. De la otra parte del mundo, la sensibilidad ecofeminista vino por otros motivos y de forma menos consciente por lo que al movimiento feminista respecta. Así, la miseria de las mujeres rurales, causada por el modelo de mal desarrollo industrial proveniente del Norte capitalista con el beneplácito de los gobiernos locales, introdujo prácticas destructivas hacia la naturaleza, como los pesticidas, monocultivos o, simplemente, la ausencia de gestión de residuos. Como era de esperar, esto permeabilizó en las vidas de las mujeres, despojándolas del acceso a los recursos naturales de los que dependía su subsistencia y ocasionando un grave deterioro a la naturaleza, a la salud y a la sociedad en general²¹⁸. En este caso, la movilización política de estas mujeres se debió, por un lado, a una sensibilidad de culturas más respetuosas con la naturaleza, y por otro, a la agresividad con la que esta degradación ecológica afectaba a sus vidas.

En tal sentido, es interesante sacar a relucir un artículo de Gómez-Pastrana²¹⁹, en donde, siguiendo la tipología del conflicto ambiental diseñada por Francisco Garrido Peña²²⁰, la autora expone cómo han reaccionado las mujeres de cinco comunidades planetarias distintas frente a una situación de amenaza social y ecológica. A mi juicio, se trata de una manera muy clara de observar a qué tipo de conflictos ambientales se ven sometidas muchas mujeres en el mundo.

1. Riesgo. Se trata de un factor de movilización social que evidencia un riesgo inminente o diferido sobre la seguridad o salud de las personas. Es el ejemplo de la oposición ciudadana frente a la construcción de algún vertedero, incineradora o central nuclear. Cuenta la autora que una muestra de ello tuvo lugar en Santo Tomé, Brasil, en el extrarradio de Sao Paulo. Allí, un grupo de mujeres se agruparon y crearon “Conciencia” para concienciar a la población y luchar contra la contaminación atmosférica causada por once fábricas pertenecientes a multinacionales. Debido a la influencia mediática, consiguieron por parte de las

²¹⁷ Recordemos el texto *Gyn/ecology* de Mary Daly.

²¹⁸ Podemos pensar en cómo la introducción de las técnicas masivas de cultivo y de talado de árboles tuvo graves consecuencias en términos de escasez de alimentos, agua, de desplazamientos forzados, desestructuración familiar, salud, trabajo, etc.

²¹⁹ GÓMEZ-PASTRANA JIMENO (2003) “Mujeres y conflictos ecológicos” en *El ecologista*, n°36. Ella es socióloga y pertenece a Ecologistas en Acción de Salamanca.

²²⁰ GARRIDO PEÑA, Francisco (1997) “Ecopolíticas” en BALLESTEROS, J y PÉREZ ADÁN, J (eds) *Sociedad y medio ambiente*, Ed. Trotta, Serie Medio Ambiente, Madrid. p. 51-53.

autoridades el control de la contaminación del agua de los ríos. Finalmente, lograron que la población tuviera conciencia de lo que la industria representaba.

2. Conservación. El conflicto surge a raíz de la intención del colectivo de conservar algún bien ambiental en peligro, ya sea un espacio natural, una especie o un lugar emblemático. Tal es el caso que dio lugar al movimiento Chipko, ya estudiado con anterioridad, que hizo de esta acción de resistencia pasiva un símbolo universal en defensa del bosque como fuente de supervivencia.
3. La distribución de un bien ambiental escaso. Esta puede inducir a las acciones reivindicativas por parte del colectivo que pretenda el acceso a tal bien. Ello sucedió con el agua en el caso de las luchas de las mujeres de Pune (Maharashtra) en la India, así como en muchas otras zonas de todo el Estado de Maharashtra²²¹. Las mujeres de tales comunidades se veían abocadas a caminar entre tres y cinco horas para ir a por agua, en la mayoría de los casos de muy mala calidad, dando lugar a un aumento de la mortalidad infantil. En parte, dentro de ese mismo proceso de desertificación²²², con innumerables causas, se encuentra la escasez de la leña como uno de los bienes escasos problemáticos. Siendo imprescindible para la supervivencia diaria, debido a las talas masivas y la deforestación, las mujeres tienen que usar excrementos de vaca o restos de cosechas como combustible. Estas fuentes de energía no sólo son mucho más ineficientes sino que, al ser quemadas desprenden gases tóxicos, causando numerosas enfermedades respiratorias.
4. Recuperación. Hablamos de la recuperación de prácticas, hábitos sociales y culturales ecológicamente respetuosos, que suponen una forma sostenible de gestión de los recursos frente a la explotación intensiva propagada por el mal desarrollo del que habla Vandana Shiva. En esta línea está el movimiento cultural, agrícola y ecologista Navdanya²²³, en él se pretende la reintegración de las mujeres en las tareas colectivas en las que solían participar, así como otorgar el papel tradicional de agentes responsables del conocimiento sobre la tierra. Además, denuncian que las empresas multinacionales pretendan adueñarse de la sabiduría local de los recursos naturales por medio de los derechos de propiedad.

²²¹Encontramos el ejemplo de lucha de otras mujeres del mismo Estado, esta vez en Nagdarwadi, un pueblo del distrito de Pune. En este caso la lucha salió victoriosa, las 45 familias que habitan la comunidad gozan de un proyecto de canalización de aguas. Este proyecto, supervisado por las mujeres allí residentes, desde 2002 les provee de agua limpia para la alimentación, así como un sistema de riego. Ver <http://www.irc.nl/page/32807> (Consulta: 6 de mayo de 2010)

²²² El agua y los árboles se encuentran inmersos en un proceso de interdependencia importante. Así, la tala masiva de bosques conduce a la desviación de los canales naturales de agua, produce una reducción de las lluvias y lleva a una infertilidad de las tierras, impidiendo finalmente el crecimiento de árboles en la zona. Todo ello, sin tener en cuenta el desastre que causa en el mundo animal.

²²³Se puede encontrar numerosa información sobre este movimiento de la India en <http://www.navdanya.org/earth-democracy> (Consulta: 6 de mayo de 2010)

5. Conflictos alternativos. Estos tienen como objetivo alcanzar avances en políticas ambientales desde propuestas alternativas de los agentes sociales, es decir, pretenden centrarse en luchas concretas como la instalación de un plan de energía renovable, de un sistema de depuración de las aguas residuales o de un plan forestal. Cuenta Gómez-Pastrana que en Alemania, durante el congreso “La Mujer en la Ciencia y en la Tecnología” en 1990, un grupo de mujeres inició un proyecto de energía alternativa. Comenzaron creando una red abierta de información sobre todas las posibilidades existentes, para más tarde decidir la creación de una central eólica. Así es como, en 1992, se creó la “Cooperativa Energía y Mujeres” en Hamburgo, construyendo una forma ejemplar de energía eficiente y respetuosa con la naturaleza.

Pensamos que estas demostraciones de acción colectiva frente algún conflicto ecológico reflejan el inevitable enfrentamiento que se produce entre el crecimiento económico y el desarrollo humano. De este modo, con estas luchas de mujeres, además de su resistencia a la política local, también se lanza un mensaje a la sociedad para advertir de la incompatibilidad entre un sistema económico imperante y el futuro de los otros dominados sobre los que venimos dialogando (sean mujeres, animales, pobres o indígenas). Asimismo, creemos que estos modelos también nos enseñan que, a pesar de que la realidad se haya construido hasta ahora con un sistema sexo-género opresivo que no las ha dejado opinar sobre el funcionamiento del mundo, las mujeres no están dispuestas a que ello continúe.

Ecojusticia social

Al mismo tiempo, estos argumentos me llevan a reconsiderar la cuestión desde otro ángulo. En efecto, deducimos que el deterioro ecológico asociado a un sistema de sexo-género que subordina a las mujeres es también un tema de justicia social. Así, se manifiesta que en aras de alcanzar un escenario social equilibrado en cuanto a las condiciones dignas de vida de la humanidad se refiere, estimamos necesario atender a las reclamaciones ecofeministas.

Ahora bien, el movimiento ecofeminista se sitúa frente a pretensiones éticas que esconden fuertes críticas (también) al sistema político-económico²²⁴. Se trata de

²²⁴ RODRÍGUEZ-PALOP, María Eugenia (2004) “De la reivindicación ambiental y los derechos humanos” en RIECHMANN, Jorge (2004) *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*. Icaria ed,

reivindicaciones axiológicas que exigen cambios radicales en todos los ámbitos del orden social. En atención a ello, recapacitaremos entonces sobre las implicaciones que tales cambios comportarían, y lo realizaremos a través de distintas propuestas sugerentes con las que hemos topado a lo largo de la investigación. Para dar comienzo, recogeremos algunas deliberaciones llevadas a cabo por el profesor Dobson en un artículo, en donde aborda la ciudadanía ecológica como un concepto caracterizado por la justicia. Más tarde, añadiremos algunos razonamientos ecofeministas que matizan este punto de vista y nos llevan hacia otros senderos argumentativos.

En primer lugar, Andrew Dobson²²⁵ distingue la ciudadanía ambiental de la ciudadanía ecológica. Mientras que la primera, desde el punto de vista liberal, acata la relación en términos de derechos ambientales, se limita a la esfera pública y al ámbito del Estado-nación; la ciudadanía ecológica, que abarca la esfera privada y es explícitamente no territorial, se asemeja a la ciudadanía cívica republicana. De tal modo que se pone énfasis en la sociedad sostenible como bien común a alcanzar por toda la sociedad.

Por otra parte, compartimos con Dobson que no hay discusión en torno al carácter supranacional de los problemas medioambientales. Es evidente que nos enfrentamos a un problema que es constitutivamente internacional, en cuanto a que sus efectos no respetan las fronteras nacionales. Además, en esta concepción del espacio político, las obligaciones de los ciudadanos surgen en virtud de alguna acción ocurrida en el pasado. El espacio de obligación del ciudadano ecológico es producido por las actividades de los individuos y se define como huella ecológica. Ésta es entendida como el impacto que tenemos sobre nuestro medio, es decir, está relacionado con la cantidad de naturaleza que usamos o de la que nos apropiamos para sostener nuestros patrones de consumo. O de modo más específico, se trata del “área de territorio productivo o ecosistema acuático necesario para producir los recursos utilizados y para asimilar los residuos producidos por una población definida con un nivel de vida específico donde sea que se encuentre esta área²²⁶”. Por otra parte, se da una gran asimetría en la relación

Madrid. p. 59-76. Aunque en este texto la autora no se refiere específicamente al ecofeminismo, podemos encontrar una clara exposición argumental alrededor de por qué las exigencias ambientales son cuestiones de justicia y cómo su necesaria satisfacción implicaría cambios sustanciales en las estructuras político-económicas.

²²⁵ DOBSON, Andrew (2005) “Ciudadanía ecológica” en *Isegoría*, n°32. p. 47-62.

²²⁶BOSCH, Anna, CARRASCO, Cristina y GRAU, Elena (2006) “La huella civilizadora” en *El Ecologista*, n° 46. p. 53.

entre el espacio habitado por una población humana dada y el espacio ecológico requerido para mantenerla.

Aquí es donde cobran protagonismo nuestras sociedades del Norte global. El motivo es que, sabiendo que los recursos naturales no son ilimitados, deberemos pronunciarnos acerca del modo de gestionar el espacio ecológico. Por el momento, a nuestro juicio, el reparto del espacio ecológico se encuentra en total desequilibrio y requiere de una redistribución equitativa sostenible para la humanidad.

Por otro lado, tal y como asegura Dobson, el concepto de huella ecológica da sentido a la forma de relación de ciudadanía en términos de razones históricas²²⁷ que dan lugar a tipos de obligación que se consideran más propias de la ciudadanía que del samaritanismo²²⁸. En este sentido, es un punto clave para la ciudadanía ecológica entender que “la huella no refiere normalmente el trozo de tierra contiguo al nuestro, o al terreno de un tipo y calidad determinada. La globalización del comercio ha aumentado la probabilidad de que las áreas bio productivas requeridas para sostener el consumo- al menos de los países más ricos- están esparcidas por todo el planeta²²⁹”.

Seguidamente, el profesor Dobson caracteriza esta ciudadanía como antropocéntrica, argumentando que, aunque la ciudadanía ecológica haga referencia a las relaciones entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza, no hay necesidad conceptual ni política de expresar esa relación en términos ecocéntricos. Apoyándose en el argumento del generacionismo futuro, Dobson opina que “no hay necesidad de debates contenciosos y políticamente polémicos acerca de los derechos de la naturaleza, ni tampoco del giro ontológico que propone la ecología profunda. Es suficiente reconocer que tenemos obligaciones con los futuros seres humanos²³⁰”. Pues bien, como

²²⁷ Dobson toma de Judith Lichtenberg, las nociones de argumentos morales y argumentos históricos de la obligación. Mientras que en la obligación moral A debe a B porque le proporciona un beneficio o alivia su situación (pero no en virtud de ninguna relación causal previa), las razones históricas de la obligación son aquellas que sugieren que lo que A debe a B es en virtud de alguna acción ocurrida en el pasado. El espacio de obligación del ciudadano ecológico es producido por las actividades de los individuos y los grupos con capacidad de extender e imponerse a sí mismos en espacios geográficos

²²⁸ Puntualizaremos detalladamente sobre esto más adelante, sin embargo, observamos ya cómo Dobson establece este término en referencia a otras categorías éticas de compasión, caridad, amor, para él correspondientes a otros ámbitos que no son el de la Justicia. Pensamos que el autor lo hace para enfatizar que la ciudadanía ecológica no es una cuestión de bondad sino de cumplir con unas obligaciones, dándole así una fuerza mayor de exigibilidad frente a incumplimientos.

²²⁹ CHAMBERS, N., SIMMONS, C., y WACKERNAGEL, M. (2000). *Sharing Nature's Interest. Ecological Footprints as an Indicator of Sustainability* Earthscan, Londres. p.118. Citado DOBSON, Andrew (2005) “Ciudadanía ecológica” en *Isegoría*, n° 32. p. 52.

²³⁰ DOBSON, Andrew (2005) “Ciudadanía ecológica” en *Isegoría*, n° 32. p. 54.

ya defendimos de manera muy extensa, para el ecofeminismo dentro del que no situamos, no parece suficiente preservar ciertos derechos de generaciones futuras porque no se trata de ello. Digamos que, desde el ecofeminismo, esto se afronta con mayor profundidad como vimos en las controversias teóricas, por lo que se trata más bien del punto de partida del rechazo del pensamiento dualista por entender que es éste el que ha generado las formas de dominación. Cabe agregar, que se percibe en el análisis del autor, la misma línea teórica de Grey en cuanto a la inevitabilidad del antropocentrismo. A este respecto, vuelvo a incidir en que partir de que somos los humanos los que razonamos, es decir, los que establecemos la conceptualización (evidentemente, capacidad intelectual característica de las personas) sobre la relación con la naturaleza, no significa defender una postura antropocéntrica sino el mero reconocimiento la situación particular de la que partimos, ser personas, para entender la relación con la naturaleza.

Por último, entiende que las obligaciones de la ciudadanía ecológica son asimétricas, cayendo la obligación sobre aquellos que ya han adquirido la capacidad de actuar sobre otros. Compartimos absolutamente esta perspectiva con el autor, identificando la huella ecológica como la clave sobre la que giran estos conceptos. El impacto ecológico asimétrico que perciben los afectados esconde el motivo por el cual existe una brecha entre los individuos “globalizadores” del Norte y los “globalizados” del Sur. Así, la obligación de los globalizadores nace de la capacidad que tienen sus acciones de “afectar a distancia”. Esta sería la regla general que Dobson establece para asignar quienes detentan las obligaciones de la ciudadanía ecológica. Pero, según él, la obligación es, por su condición, radicalmente indeterminada y, aunque ello no la convierte en carente de sentido, es cierto que la tarea se vuelve más difícil como ocurre con otros conceptos de este calado.

La otra huella

No obstante, en este mismo orden de ideas, la perspectiva del ecofeminismo aporta, desde nuestro punto de vista, algunas buenas ideas que bien merecen ser expuestas. Así bien, partiendo de que, desde la perspectiva ecológica, estamos defendiendo la necesidad de mantener una relación respetuosa con la naturaleza, es decir, una relación

que acepte la dependencia de los recursos naturales y que, por tanto, permita la renovación de sus ciclos para un desarrollo sostenible²³¹. Además, se establecen indicadores que representan la situación de insostenibilidad como la huella ecológica y el déficit ecológico²³². Siendo este último, entendido como la diferencia entre la huella ecológica y el área que realmente ocupa dicha población o economía. De esta forma, sería más fácil cuantificar la asimetría existente entre los países del Norte global que abusan del espacio ecológico del Sur global, causándoles graves perjuicios. Teniendo presente que el espacio alrededor del cual se organiza la ciudadanía ecológica es la huella ecológica, y siendo esta expresión del impacto que los individuos y grupos humanos ejercen sobre la naturaleza, ha de resaltarse que ese impacto dependerá de la producción y reproducción de las vidas de las personas pertenecientes a la relación de ciudadanía ecológicas.

Por tanto, se observa claramente que actualmente las sociedades industrializadas están llevando a cabo una acumulación de déficit ecológico con el resto del mundo. Asimismo, sabemos que tampoco sería posible que todas las regiones del planeta pretendieran llevar las mismas formas de vida en términos de consumo, ya que no hay suficiente espacio para ello. Por lo que nos damos cuenta de que la presunta autonomía de este modelo de crecimiento económico, además de ser insostenible, es una falacia, a menos que no sea a costa del bienestar de las personas de otras regiones del mundo.

Pues bien, en relación con esto último, algunas ecofeministas economistas²³³ también desvelan que esa falsa idea de autonomía del sistema económico es acompañada por la falsa idea de la autonomía del mundo público. Así, opinan que el haber dejado en manos de las mujeres la responsabilidad de la subsistencia y el cuidado de la vida, ha permitido crear el mundo público del hombre económico. Este mundo aparentemente autónomo se ha vuelto ciego a la necesaria dependencia de la personas, aparentando ser un mundo incorpóreo de personas sin necesidades que satisfacer.

En esta situación, opina el ecofeminismo, el ideal filosófico que propugna superar el reino de la necesidad para ganar el reino de la libertad, es una falacia que niega la

²³¹ *Meets the needs of the present generation without compromising the ability of future generations to meet their own needs.* Definición que se encuentra en el Informe de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo 42/187, resuelto por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 11 de diciembre de 1987. <http://www.un.org/documents/ga/res/42/ares42-187.htm> (Consulta: 7 de junio de 2010)

²³² BOSCH, Anna, CARRASCO, Cristina y GRAU, Elena (2006) Op. Cit., p. 53.

²³³ *Ibidem.*

dependencia material de la humanidad y nos lleva hacia una libertad abstracta, falsa e inalcanzable para la mayoría de los seres humanos. Parece así, que se requiere de un pensamiento contrario al razonamiento dualista, ya que este vuelve a esconder otra forma de dominación. Primero, porque esconde una falsedad al separar radicalmente los elementos y minusvalorar el aporte emocional femenino frente a la actividad racional/laboral/económica. Segundo, puesto que para mantener esa autonomía ficticia del hombre económico, es necesario perpetuar relaciones de poder laborales, económicas, políticas y/o amorosas que denigran a otras personas generando injusticia, desigualdad y violencia.

Como consecuencia, estas autoras, de forma análoga a la definición de huella ecológica y déficit ecológico, han adoptado el término de huella civilizadora, definiéndola como “el tiempo, afecto y las energías amorosas necesarias para obtener la calidad de vida, la seguridad emocional y el equilibrio psicoafectivo imprescindibles para que una población definida con un nivel de vida específico tenga garantizada su continuidad generacional²³⁴”; así como el déficit civilizador se define como “la diferencia entre la huella civilizadora y los tiempos y energías que aporta”.

En definitiva, asumiendo la definición de desarrollo de Dobson, lo que querrá el ciudadano ecológico será asegurar que su huella ecológica no comprometa o excluya la capacidad de otros, en el presente o en el futuro, de llevar a cabo posibles acciones importantes para ellos. Es interesante observar que, mientras Dobson se limita a llamar la atención sobre la sostenibilidad ecológica planetaria, haciendo visible el equilibrio entre el reparto y el consumo de los recursos naturales²³⁵; la visión ecofeminista, añade la idea de la sostenibilidad de la vida en condiciones de humanidad en la red de las relaciones personales, haciendo visible la aportación y recepción desigual de cuidados entre hombres y mujeres. Y es que no sólo debemos ser conscientes de la dependencia humana de la naturaleza, sino también de las relaciones afectivas.

²³⁴ BOSCH, Anna, CARRASCO, Cristina y GRAU, Elena (2006) Op. Cit., p. 55.

²³⁵ Hemos de dejar claro que la posición del profesor Dobson, si bien se ciñe al aspecto ecológico, sí reconoce que para afrontar la cuestión ecológica es importante tener en cuenta tanto el ámbito público como el privado, aunque sus motivos son otros. Para Dobson, el ámbito privado es importante debido a que en él se desarrollan las virtudes necesarias para cumplir con las obligaciones de ciudadanía, así como porque el ámbito privado es un lugar de actividad ciudadana. Esto la distancia del concepto clásico de ciudadanía republicana en donde el ciudadano pertenecía a la “esfera de la libertad” opuesta a la “esfera de la necesidad”. Esta última también es la esfera de la ciudadanía ecológica, que no es más que la esfera de la vida diaria, donde se desarrolla la producción y reproducción de la vida humana.

Llegados a este punto, consideramos que hemos aportado suficientes razones de las que se desprende que la degradación ecológica producida por la industrialización desmedida no sólo incide en las desigualdades entre géneros, sino que paralelamente produce mayores divergencias socioeconómicas, desde y en el ámbito local hasta y en el internacional. Entonces, ¿Cómo y por qué se mantiene este modelo económico que busca una producción y un crecimiento económico infinitos? Pues en gran parte, por la cultura del consumo de los países del Norte, que se extiende de manera incesante por todo el mundo. En este sentido, aunque no deseamos estancarnos en las conexiones entre la economía y el sistema sexo-género, hemos de ser conscientes de que su relación con la ecología es trascendental. Sobre la base de ello, hemos encontrado una propuesta interesante desde la acción política del movimiento ecofeminista. Se trata de una posible herramienta de cambio que posibilita a las personas del Norte global no sólo poder subsanar su déficit ecológico y de cuidados, sino también la posibilidad de introducir otra concepción de lo económico que logre combatir el modelo económico imperante²³⁶.

Nos referimos al decrecimiento²³⁷, una corriente que surge a partir de la autocrítica al modelo de vida occidental de consumo desmesurado y de crecimiento ilimitado de los mercados, que tiene su origen en la crítica social y ecológica de la economía capitalista. Se muestra, no como un objetivo en sí mismo, sino como un medio hasta alcanzar la sostenibilidad. Podría decirse que es un modo de desaprender el modo de vida insostenible que llevamos y que, por ello, su lema es “necesitamos menos para vivir mejor”. El decrecimiento exige unas pautas de comportamiento para las sociedades del Norte, como son desunir el bienestar de las personas del crecimiento económico, así como reducir la producción y el consumo. Para las sociedades del Sur global las exigencias andarían más hacia la eliminación de las imposiciones que obligan a imitar las pautas del mal desarrollo y fomentar la construcción de sociedades autónomas.

Pensándolo detenidamente, el decrecimiento nos invita a dudar del concepto acuñado de forma tradicional sobre el crecimiento económico capitalista como única forma de desarrollo²³⁸, lo que conlleva la redefinición de algunos conceptos como el

²³⁶ Como es obvio se trata de un instrumento a largo plazo que combate, pero sólo desde un frente al que no puede quedar reducido toda lucha.

²³⁷ WEINGÄRTNER, Julia y MONASTERIO MARTÍN, Marta (2010) “Poner la vida en el centro” en *El Ecologista* n° 64. p. 21-24.

²³⁸ Es decir, nos ofrece la posibilidad de poner en práctica una forma de vida que parte de conceptualizaciones más próximas a la idea de desarrollo humano. Desde nuestra perspectiva lo

bienestar, trabajo o riqueza, que según estas autoras, hasta ahora se han entendido bajo la lógica del mercado. Es sugerente cómo, aunque en un principio las autoras atribuyen la responsabilidad al modelo económico capitalista que ha llevado al mal desarrollo, acto seguido comienzan a solicitar una necesaria mirada feminista en aras de obtener una propuesta de decrecimiento que llegue a la sostenibilidad de manera inclusiva y equitativa. Lo que queremos decir con esto, es que estas autoras entienden que para reforzar este movimiento de decrecimiento es necesario acudir al feminismo. La intención primera es denunciar que la deuda ecológica no afecta a toda la población por igual, sino que son las mujeres de los países periféricos las más vulnerables frente al deterioro ecológico debido a sus circunstancias materiales. En segundo lugar, manifestar que este modelo económico no sólo crea deuda ecológica perjudicando más a las mujeres, sino que además, el sistema de sexo-género incorpora también la deuda de los cuidados. Por lo que, a nuestro entender, ello muestra que ese pensamiento patriarcal que razona a través de dualismo vuelve a ser el que se esconde detrás de esta opresión y contra el que desean lidiar en este movimiento. De este modo, el decrecimiento invita a redefinir y revalorar los aspectos que forman la base de nuestra sociedad y damos por hechos, expulsando al mercado capitalista como epicentro de nuestras vidas. Finalmente, la propuesta de la economía feminista de poner en el centro el mantenimiento de la vida es más sostenible puesto que el consumo deja de ser el motor de la sociedad. De este modo, propone construir otras formas de vida basándose en las relaciones, la cercanía, la austeridad, la vida en común y la ralentización del tiempo²³⁹.

3.4.2. Proyecto ético-político.

Después de todas las consideraciones anteriores, parece que llegados a este punto final, se está en condiciones de afirmar que el movimiento ecofeminista nos ha

interesante es que subraya la importancia de que la finalidad principal del desarrollo ha de ser el bienestar y el aumento de las oportunidades de todas las personas.

²³⁹ WEINGÄRTNER, Julia y MONASTERIO MARTÍN, Marta (2010) Op. Cit. p. 23.

ofrecido buenas razones para pensar en él como teoría y práctica que promete el desafío a la lógica opresiva dominante en las relaciones de género, las instituciones sociales, los sistemas económicos, la ciencia y en la posición humana dentro de la naturaleza. En este sentido, el movimiento ecofeminista se constituye como un articulado plural de teorías y prácticas, participado mayoritariamente por muchas mujeres de y en todo el mundo en defensa de un proyecto común. Ya ha quedado claro a lo largo de todo este trabajo que el ecofeminismo es una forma de lucha, que concentrándose en la lucha contra la degradación de la naturaleza y la dominación de las mujeres, pretende acabar con todas las formas de opresión.

Ahora bien, por lo que se refiere a las características de ese proyecto encontramos un entramado complejo. En primer lugar, el ecofeminismo parte del papel que el sistema de sexo-género tiene a la hora de entender las relaciones entre hombres y mujeres. Ello revierte a su vez en la forma de entender las relaciones de las personas con la naturaleza. De este modo, es obvio que dependiendo de cómo se forje a nivel teórico estas formas de relación, asistiremos a una realidad u otra. El movimiento ecofeminista posee un modelo plural de entender esta construcción no opresiva de la realidad, ya que las personas y las formas de intervenir en los procesos de decisión (esto es, las formas de activismo político) son tan múltiples como los modos de agresión a los que se enfrentan y los daños que ello ocasiona.

Por ello, mi intención en este momento es dejar constancia de que el proyecto ético-político necesariamente se ha de basar en diferentes formas de estrategia para su acción, aunque todas ellas se han de fundamentar de modo ineludible en una misma línea ética, que ya perfilé en su momento. Por ello, no podría delinear ahora un proyecto cerrado de objetivos, modos de actuar y fines a conseguir, ya que todo ello dependerá de muy diversos factores. No creo que haya prioridades o, al menos éstas habrán de circunscribirse a contextos concretos. Siguiendo una postura que tiene en cuenta la situación material particular de cada mujer, se podrá hablar de un determinado proyecto ético-político que funcionará con base en un paradigma distinto.

Si bien es cierto todo lo dicho, no debe olvidarse que el pensamiento dualista opresivo se encuentra en el corazón del pensamiento patriarcal occidental y se extiende a todas las sociedades, aunque no afecta de igual modo a su llegada. Por ejemplo, en la India, el proceso de industrialización ha acabado con el acceso a la tierra para las

mujeres. Ello es debido a la particular forma de acceso a la tierra que allí impera, de manera colectiva y mediante la simple pertenencia a la comunidad. Sin embargo, ahora se ha producido un sistema de privatización por lo que ahora las mujeres se ven privadas del acceso a la tierra, y ello ocurre con el acceso a muchos otros recursos. Parece que aquí la estrategia ha de incidir en que las instituciones y sus políticas públicas adopten una postura de no dominación y que, a su vez, el movimiento ecofeminista allí presentes realicen sus acciones de protesta que permita frenar tales dominaciones.

Las líneas a seguir desde el Norte global parecen ser otras, y como se ha dejado claro en los epígrafes precedentes, pasan obligatoriamente por replantearse cuestiones tales como la conceptualización de términos claves en la conformación del pensamiento dualista, que subyace a las formas de dominación sobre las mujeres y la naturaleza, como el trabajo, el cuidado, la autonomía, la responsabilidad, lo político, lo personal, lo público y lo privado, lo natural y lo cultural. Desde luego, el proyecto ético-político en el Norte ha de reflexionar alrededor de nociones como la ciudadanía ecológica, la huella ecológica y la huella civilizadora. Desde estas sociedades, la ética ecofeminista sobre la que ha de descansar el proyecto político ha de ser la misma que en el Sur. Pero las líneas de actuación y sus estrategias para el cambio no se centran, a mi juicio, exactamente en los mismos puntos. La epistemología crítica ha de inducir a otras formas de conocer que no se guíen por la lógica de la dominación y que incluya una perspectiva no arrogante con la naturaleza, una postura de la ciencia que observe a las personas en continuidad con la naturaleza. Es decir, la ciencia deberá reconocer que la humanidad no puede existir sin naturaleza, por lo que deberá velar por crear una conectividad sustentable para las relaciones entre la humanidad y la naturaleza. Y ello requiere de la adopción de las teorías feministas por todos los motivos señalados.

Muy al comienzo del trabajo entendí que el vocablo “mujer” se corresponde con una categoría plural, que no da cuenta de una única identidad. Es por ello que tampoco se puede ofrecer desde el ecofeminismo un único modelo de relación de la mujer con la naturaleza, ni un único modelo de opresión en tanto que mujer identificada con la naturaleza, por lo que tampoco una única solución (si hay diferentes problemas) y, mucho menos, una única estrategia de proyecto ético-político por parte del movimiento ecofeminista. Éste habrá de ser acorde con la particularidad de cada contexto en donde se relacione a la naturaleza con las mujeres. Por último, considerar que hoy en día, en

todos los rincones del planeta, las demandas del movimiento ecofeminista se corresponden con un proyecto ético-político de justicia social, que exige a su vez justicia de género y justicia ecológica. Lo cual tiene sus implicaciones en todas las estructuras sociales, también en los sistemas de producción y consumo que rigen la economía.

Por último, sólo puntualizar que, en cuanto a la categorización de las mujeres, es cierto que quizás en algunos contextos socio-culturales como el nuestro, ya no se pueda hablar de la existencia de un grupo llamado mujeres, es decir, que sus elementos comunes y definatorios serían casi meramente su sexo femenino, por lo que pierde sentido empeñarnos en hablar de las mujeres. Sin embargo, tales categorizaciones sólo podrán introducirse de ahora en adelante, puesto que hasta ahora sí han existido mujeres y no podemos olvidar la historia pasada todavía irradia sus efectos en la actualidad. Además, también actualmente siguen existiendo mujeres²⁴⁰ en muchos países del Mundo, con lo cual ignorar su existencia equivaldría a consentir los sistemas de dominación que sobre ellas son ejercidos.

²⁴⁰ Entendido como ese colectivo, más o menos homogéneo, de cuya existencia he vengo dudando.

CONCLUSIONES.

1. El objetivo de esta tesina ha sido aportar argumentos que contribuyan a esclarecer el marco del ecofeminismo. En primer lugar, ordenar cuál es el punto de partida del movimiento ecofeminista, establecer sus premisas y mostrar cuál es la teoría del movimiento ecofeminista. En segundo lugar, exponer la transformación que el movimiento experimenta por medio de sus diferentes corrientes. Finalmente, realizar un examen crítico sobre las cuestiones más controvertidas dentro del debate actual.
2. Antes de abordar el ecofeminismo, es necesario delimitar algunos conceptos que rodean al movimiento ecofeminista para así poder comprenderlo mejor. Se trata de realizar una aproximación conceptual sobre términos como naturaleza, humano, hombre, mujer, masculino, femenino, sistema sexo-género, patriarcado, Occidente, Norte, Sur o desarrollo.
3. En primer lugar, se puede decir que el ecofeminismo es un movimiento que surge en el contexto del feminismo radical de los años 70 y de la ecología radical.
4. Cabe agregar, que el ecofeminismo es un movimiento activista integrado en su mayoría por mujeres, que se construye a través de una teoría y de acciones de protesta. Por tanto, está integrado tanto por académicas/os como por personas que participan en acciones de base que giran alrededor de temas ecofeministas. Las ideas ecofeministas funcionan como un ideal regulativo inserto en el horizonte de las utopías que buscan la emancipación social.
5. En cada región planetaria, el ecofeminismo nace y permanece junto a realidades distintas, por lo que poseen rasgos diferentes. En este sentido, a pesar del predominio teórico del ecofeminismo del Norte global, se le reconoce igual fuerza transformadora y base política a la lucha ecofeminista desde el Sur.
6. Asimismo, las ideas que nos ayudan a delimitar el concepto de ecofeminismo giran en torno a: en primer lugar, tomar como punto de partida la existencia de conexiones- ideológicas, históricas, simbólicas o teóricas- entre la opresión de las

mujeres y la explotación ecológica. En segundo lugar, aceptar la asociación o afinidad histórica entre mujer y naturaleza, implica también admitir que en el pensamiento patriarcal y occidental, las mujeres han sido identificadas como más próximas a la naturaleza y los hombres como más próximos a la cultura. Esto ha representado y representa hoy un problema para las mujeres, puesto que se considera a la naturaleza, y por ende lo físico, inferior a la cultura, y de ahí que las mujeres, en parte sean vistas como inferiores a los hombres.

7. En consecuencia, el ecofeminismo entiende que la fuerza del vínculo entre la ecología y el feminismo radica en ser capaz de ofrecer una mejor comprensión sobre la relación existente entre la explotación de la naturaleza y la subordinación de las mujeres.
8. El movimiento ecofeminista parte de que las sociedades humanas están socialmente construidas por un sistema de sexo-género, donde hombres y mujeres mantienen una relación diferente con la naturaleza. Por ello, el sistema de sexo género es el núcleo de este análisis. Sin embargo, ello no excluye observar otras dimensiones conectadas. Comenzar con estas variables de opresión no significa considerarlas como precedentes, sino simplemente refleja la importancia que hay en la vinculación de estos dos problemas.
9. Uno de los objetivos principales del ecofeminismo es estudiar cómo afecta el sistema sexo género en la construcción de las relaciones entre la naturaleza y la humanidad. O de otro modo, el ecofeminismo, partiendo de la opresión sexual, busca estudiar el papel de la desigualdad de sexo género en la construcción de las relaciones humanidad-naturaleza. Se entiende entonces, que la resolución de las relaciones entre los humanos sea condición necesaria pero no suficiente y requiere abordar después las relaciones humanidad-naturaleza.
10. Para las ecofeministas, es interesante estudiar cómo ambas formas de dominación se han unido en la historia. En particular, como la ciencia, la religión y la filosofía han respaldado y justificado este enfoque dominador hacia las relaciones hombre-mujer y naturaleza-humanidad.
11. El ecofeminismo asume que el pensamiento patriarcal occidental opresivo es la fuente principal de la degradación ecológica y de la subordinación de las mujeres. El

patrón de dominación surge de una sociedad occidental y del modelo desarrollo de la Ciencia, tecnología, industrialismo y el capitalismo. Esto no significa ignorar que sociedades anteriores hayan sido ecológicamente destructivas, así como tampoco se puede ignorar que sociedades ecológicamente respetuosas hayan sido o sean patriarcales.

12. Por otra parte, cualquier corriente feminista que no impugne el comportamiento ecológicamente opresivo del actual modelo de producción y consumo capitalista, como cualquier rama ecologista que no se enfrente al sistema de sexo-género que ha degradado la situación de la mujer, será incompatible con el ecofeminismo.
13. Uno de los fines primordiales que persigue el ecofeminismo es lograr ilustrar qué caracteriza a la relación entre la mujer y la naturaleza. Este propósito sólo ha sido capaz de desvelarse a través de las explicaciones que ofrece el ecofeminismo a lo largo de su evolución y que, como resultado, da nombre a distintas corrientes. La proyección de las ideas humanas en lo natural, es decir, establecer qué ideas pertenecen a las reglas de la naturaleza ha servido históricamente para reforzar las ideas masculinas sobre la naturaleza femenina. Por ello, algunas ecofeministas son prudentes ante teorías que puedan reforzar la relación de afinidad de la mujer y naturaleza como un determinismo biológico y apuestan más por las posturas constructivistas que tienen en cuenta factores sociales.
14. Para la mayoría del ecofeminismo, tanto si siguen una corriente más esencialista o espiritualista, como si pertenecen a posturas más cercanas al construccionismo social, la relación entre la naturaleza y las mujeres se observa como algo que comienza desde lo material. Es decir, se entiende que la materialidad de la existencia humana hace que los seres humanos estén encarnados en formas corpóreas. Por lo que existen aspectos de la experiencia de las mujeres y de sus cuerpos que deben ser explorados para comprender el desequilibrio existente en las relaciones naturaleza-humanidad.
15. Para el ecofeminismo de afinidad la relación mujer-naturaleza se representa a través del orgullo de la corporeidad femenina, los ciclos vitales y la sexualidad. Se trata de una corriente que celebra la identificación entre la mujer y la naturaleza, y que reclama la revalorización de lo femenino frente a la inferioridad histórica sufrida.

16. Por otro lado, las ecofeministas constructivistas, apoyándose en el sistema sexo-género, opinan que la relación entre la mujer y la naturaleza es construida socialmente y simbolizan relaciones de poder. A su vez, estas relaciones de poder, giran alrededor de la corporeidad humana y la distribución de las cargas y las responsabilidades.
17. Toda ecofeminista concuerda en la forma con la que la lógica de la dominación ha operado históricamente, dentro del patriarcado, para sostener y justificar las dominaciones parejas de las mujeres y la naturaleza. Por eso, siendo la lógica de la dominación el punto de unión de todas las posturas ecofeministas, parece que debe ser también el punto al que toda ecofeminista ha de oponerse criticando los marcos conceptuales patriarcales, es decir, aquellos marcos conceptuales opresivos que sitúan a los hombres arriba y a las mujeres abajo, que aceptan que las mujeres son moralmente inferiores a ellos y utilizan esta supuesta diferencia sexual y de género para justificar su subordinación.
18. Con base en lo dicho con anterioridad, el ecofeminismo clarifica por qué la lógica de la dominación, y cualquier otro marco conceptual que dé lugar a esta, deben ser eliminados para hacer posible una noción significativa de la diferencia que no genere dominación. Las ecofeministas tienen claro que la misma lógica de la dominación utilizada contra los humanos por género, etnia, creencias o clase, es la que justifica la dominación de la naturaleza. Luego el ecofeminismo es capaz de unir las demandas del movimiento feminista y las del movimiento ecologista. La finalidad de ello, es crear un mundo que no esté basado en estructuras conceptuales y reales de dominación. Esto es, la sociedad ecofeminista sería una sociedad igualitaria y ecológicamente sostenible.
19. La estrategia ecofeminista para acabar con la degradación ecológica y la subordinación de las mujeres, ha de comenzar por ahondar en la comprensión de las conexiones histórico-conceptuales, epistemológicas, éticas y políticas que existen entre esta doble dominación.
20. Al profundizar en el estudio de las conexiones históricas y conceptuales entre la dominación de la naturaleza y la subordinación de las mujeres, en primer lugar se arriba la identificación histórica entre los conceptos de naturaleza y mujer. O si se quiere, a una conceptualización histórica de una naturaleza feminizada y una mujer

identificada con lo natural. Estudiar las razones subyacentes a esta relación implica reflexionar en torno al papel de la biología reproductora de ambas.

21. El ecofeminismo identifica una serie de dualismos jerárquicos y valorativos: cultura/naturaleza, masculino/ femenino, yo/otro, razón/emoción, humano/no humano, en donde lo masculino racional se sitúa por encima de lo femenino natural. Los califica de ser valorativamente excluyentes e insertos en un sistema opresivo. Por ello, estos dualismos también representan una institucionalización cultural de las relaciones de poder y, por tanto, el ecofeminismo debe luchar por su eliminación.
22. El ecofeminismo identifica al pensamiento dualista como aquel que posee una estructura céntrica. Alrededor del centro se construyen los otros, cuyos atributos son las cualidades opuestas e inesenciales a las del elemento central.
23. Por otra parte, el origen de estos importantes dualismos conceptuales se remonta a la filosofía clásica griega. Desde Platón se produce la separación radical entre el mundo de las ideas y el mundo de lo natural. La esfera de la razón y del orden se muestran característicamente masculinas, mientras que la materia y el cuerpo son asociadas con lo femenino, A partir de este punto nace la opresiva identidad rectora de la cultura occidental.
24. Estos dualismos, cuyos elementos son ordenados de manera jerárquica, otorgan un valor positivo al lado de la razón. Así, designan como superior a la parte masculina y, además, hacen de ello el fundamento para ejercer la dominación sobre los elementos entendidos como inferiores.
25. El análisis ecofeminista desvela que este dualismo sitúa a las personas en una posición de hiperseparación con respecto al entorno natural. El motivo es que se define a lo humano con los atributos asociados a lo masculino, por lo que la mujer queda finalmente de la parte de la naturaleza no humana. El resultado es que, a pesar de que las personas posean atributos tanto mentales como materiales, lo que acaba siendo identificado como esencialmente humano es aquello que trasciende lo biológico.
26. Ante esto, el ecofeminismo que aquí se muestra, propone redefinir al sujeto humano caracterizándolo también por medio de las características que lo unen con la

naturaleza. De otro modo, se trata de establecer la continuidad entre los elementos oposicionales que componen los dualismos.

27. El pensamiento dualista, además del falocentrismo, se caracteriza por esconder otro centrismo: el antropocentrismo. Tanto el androcentrismo como el antropocentrismo son dos estructuras que ayudan al ecofeminismo a encontrar explicaciones sobre el funcionamiento de la lógica de la dominación.
28. El ecofeminismo admite las diferencias existentes entre los elementos de los dualismos, sin embargo rechaza que estas diferencias tengan más peso que las similitudes a la hora de definir esos elementos. Es decir, para el ecofeminismo, tanto las características por las que se diferencian dos entes, como aquellas por las que se asimilan, constituyen características con igual capacidad para definir algo.
29. El ecofeminismo reclama la necesidad de prestar atención a la forma de acercarse al conocimiento. Por tanto, el ecofeminismo considera especialmente relevante el preocuparse por diseñar una epistemología ecofeminista. Así, entiende que la epistemológica es otra de las herramientas con las que el movimiento ecofeminista cuenta para su lucha contra la eliminación de todas las formas de opresión.
30. La epistemología ecofeminista es importante porque cuestiona una inmensidad de ideas que, siendo aceptadas históricamente por la Ciencia imperante en las culturas occidentales, han sido enormemente perjudiciales para las mujeres y el entorno natural. Estas ideas giran alrededor del objeto de conocimiento y la naturaleza del conocedor.
31. La epistemología ecofeminista que propongo aquí no se define como objetiva e imparcial sino como una epistemología responsable, que redefine al ser humano de forma más cercana a la naturaleza. La identidad socialmente construida a lo largo de la historia entre las mujeres y la naturaleza es lo que confiere a las mujeres el privilegio de convertirse en agentes históricos por excelencia. Así, se presenta una epistemología desde abajo, es decir, que parte de las mujeres como sujetos oprimidos y explotados. No obstante, se reconoce que la experiencia del oprimido no siempre otorga una visión privilegiada, así como se admite que el sexo no es la variable social más opresora en todos los contextos sociales, por lo que se invita a contemplar en cada momento la constante que induzca a una posición de desventaja.

32. El ecofeminismo critica a la ciencia patriarcal de las revoluciones científicas, apoyada por el pensamiento judeocristiano, que provocó el cambio de un modelo orgánico de la naturaleza a un modelo mecanicista. Por otra parte, el ecofeminismo reprocha a este modelo de Ciencia dos cosas: primero, que la mujer haya sido excluida de todo lo científico, es decir, de participar como objeto de estudio y sujeto investigador; y segundo, la propia metodología científica patriarcal, reputada como objetiva, imparcial y sin implicaciones políticas, es decir, una ciencia en búsqueda de la pura verdad.
33. El ecofeminismo propone una metodología científica, cuya investigación sirva a los intereses de los sujetos oprimidos. Es decir, la investigación ecofeminista será aquella que, adoptando los valores de la ética ecofeminista, sirva para la lucha política contra la dominación de las mujeres y de la naturaleza. Por tanto, una investigación que se base tanto en la razón como en el conocimiento experiencial de las mujeres y en los valores emocionales.
34. El establecimiento de una ética ecofeminista se considera fundamental para la conformación de una guía de actuación frente a determinadas disyuntivas prácticas y teóricas.
35. El ecofeminismo proporciona un marco idóneo para una ética ecológica y de carácter feminista. En tanto que ética contextualista, resitúa la ética ecológica sobre lo que la naturaleza puede significar, moralmente hablando, para los humanos, y sobre cómo las actitudes relacionales de los humanos con los demás (humanos y no humanos) moldean tanto lo que es ser humano como la naturaleza y el fundamento de las responsabilidades humanas para con el medioambiente. Este prisma ecofeminista toma seriamente las voces de los sujetos oprimidos para la construcción de esta ética.
36. Un análisis ecofeminista de la ética acaba acudiendo al discurso del Ser. El sujeto abstracto y generalizado frente al sujeto concreto y particular. Igualmente se trata de analizar el valor moral de los “otros”, no humanos, no hombres, no blancos, no ricos. Es decir, nos encontramos ante una crítica a la sobreestimación de los valores racionales-masculinos-culturales por oposición a aquellos emocionales-femeninos-naturales. La ética ecofeminista defendida ha de reconocer el valor ético de las narrativas como herramienta epistemológica, puesto que su sistema inclusivo ayuda

a evitar el silencio de las voces minoritarias. Es decir, se trata de una ética que reconoce la complejidad del conocimiento del otro, además de que este conocimiento se entiende como un continuo proceso.

37. El movimiento ecofeminista sitúa la problemática en torno a dos argumentos. La universalización de la ética y la definición de la ética. A pesar de que algunas posturas así lo entienden, bajo mi perspectiva, esos caminos no son excluyentes. Por ello, entiendo que tanto las personas como el entorno natural deben pertenecer a una misma comunidad ética ecológica. A su vez, se trata de una ética que vuelve a concebir al ser humano como alguien en relación, es decir, un yo con una identidad propia pero capaz de reconocer al otro como diferente, con su identidad particular.
38. La ética ecofeminista entiende que este sujeto situado y dotado de singularidades, cuyos atributos racionales y emocionales son igualmente identitarios y están insertos en un mismo cuerpo biológico, forman parte de un todo ecológico que conecta a lo humano con lo no humano.
39. Frente al dilema de optar por el punto de vista del otro concreto o generalizado, mi postura es la de integrar las categorías emocionales propuestas por el punto de vista del otro concreto con el fin de ser capaces de reconocer a un sujeto ético situado. La estrategia del ecofeminismo cuando acuda a las herramientas éticas para su lucha, debería ser la de intentar incluir esos valores emocionales del amor, cuidado, responsabilidad, respeto, amistad, que parecen ser procedentes de la ética feminista, dentro de todas las filosofías éticas ecológicas a las que se aproxime. En este sentido, finalmente pienso que no se trata tanto de abandonar la ética o de prescindir de enfoques universalistas, aunque sí examinarlos, como de enriquecer la ética con conceptos que dependan de la emotividad y la particularidad.
40. La mayoría de las y los autores ecofeministas sienten rechazo o desconfianza por los derechos como herramienta efectiva para su lucha. El motivo es que lo jurídico está permeabilizado por la cultura patriarcal opresiva. Sin embargo, el problema que se plantea es que sería difícil encontrar algún elemento de la sociedad que hubiera quedado intacto a esta cultura patriarcal opresiva.
41. Por lo que, a mi juicio, resolver este problema debe convertirse en tarea prioritaria de la investigación académica. Es decir, considero interesante y necesario ahondar

acerca de la capacidad emancipadora que pueda tener la ética jurídica (integrada por la fundamentación ética ecofeminista) para contribuir en la lucha del movimiento ecofeminista.

42. El ecofeminismo se considera un movimiento político, puesto que su origen y razón de ser no es otro que realizar todas las acciones necesarias que permitan intervenir en los procesos de decisión que dan lugar al deterioro ecológico y a la subordinación de las mujeres. Ahora bien, las formas de actuación política dentro del movimiento ecofeminista son tan variadas como las amenazas sociales y ecológicas a las que se enfrentan.
43. Las preocupaciones que rodean al movimiento ecofeminista pueden englobarse dentro de las cuestiones de la justicia social. Es decir, se entiende que las pretensiones éticas de la justicia social implican la justicia de género y la justicia ecológica que tanto reclama el ecofeminismo.
44. El pensamiento ecofeminista propone reflexionar sobre todos los ámbitos que afectan a la construcción de una sociedad no opresiva con sus gentes y respetuosa con su naturaleza. En este sentido, el ecofeminismo, partiendo de la autocrítica del modelo de vida occidental, ofrece visiones alternativas de las ideas de ciudadanía, autonomía personal, responsabilidad, cuidados, así como de la autonomía económica, de la producción y del consumo.

Finalmente, quiero volver a recalcar que, por medio de esta investigación pretendo haber logrado demostrar que es fundamental y necesario entender la relevancia de las cuestiones teóricas como fase previa que determina o fija conceptos de los que más tarde emanarán las realidades que percibimos. La ciencia sienta las bases conceptuales a lo largo de las diferentes disciplinas, sirviendo de legitimación racional, desde la que partirá la construcción de todas las formas de representación de la realidad por medio de lo fáctico.

Por ello, la valoración que realizo aquí sobre el movimiento ecofeminista es en términos de emancipación social. Con base en ello, la apreciación es positiva ya que entiendo en esta corriente de pensamiento una propuesta de teoría y praxis que identifica a los marcos conceptuales opresivos patriarcales como su principal rival. Del

mismo modo, he querido estudiar el pensamiento racionalista para averiguar que escondía una forma de pensamiento llamado la lógica de dominación. Se trata de una forma de razonamiento que ha servido en la historia del pensamiento para la legitimación racional de las formas de dominación.

En mi opinión, las legítimas y urgentes demandas éticas del ecofeminismo no son más que la exigencia de una ampliación del horizonte democrático, que parece incompatible con esta producción capitalista y sus ambiciosas creencias en la expansión económica infinita, la acumulación ilimitada y el consumo ostentoso. En conclusión, parece que lo que exige el ecofeminismo es una democracia capaz de redescubrir el bien común y los intereses colectivos, pero con la suficiente valentía como para superar la visión androcéntrica de los problemas.

BIBLIOGRAFÍA.

ADAMS, Carol J. (2003) “Ecofeminismo y el consumo de animales”, en *Filosofías ecofeministas*. pp. 195-226. Barcelona: Icaria editorial.

AGARWAL, Bina (1988) “Patriarchy and the Modernising State: An Introduction”, en *Structures of Patriarchy. The State, the Community and the household*. pp. 1-28. London: Zed Books.

AGARWAL, Bina (1998) “El género y el debate medioambiental: Lecciones desde India”, pp. 179-226, en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. Granada: Ed. Comares.

AGRA ROMERO, María Xosé (1998) “Introducción. Feminismo y Ecofeminismo” en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 1-22. Granada: Ed. Comares.

ALMOND, Brenda (1995) “Los derechos” en SINGER, Peter (ed) *Compendio de Ética*. pp. 361-373. Madrid: Alianza.

AMORÓS, Celia (directora) (1995) *10 palabras clave sobre mujer*. Pamplona: Verbo divino.

BEAUVOIR, Simone (2005) *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

BENHABIB, Seyla (1990) “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la Teoría Feminista”, en BENHABIB, Seyla y CORNELL, Drucilla. *Teoría Feminista y Teoría Crítica*. pp. 119-149. Valencia: Edicions Alfons El Magnanim. Institució Valenciana D’Estudis I Investigació.

BOSCH, Anna, CARRASCO, Cristina & GRAU, Elena (2005) “La huella civilizadora. Un modo de hacer visible la desigual aportación de hombres y mujeres al cuidado de la vida humana” en *El Ecologista n° 46*.

BRIZENDINE, Louann (2010) “Qué es un hombre”, en *El cerebro masculino*. pp. 23-30. Madrid: RBA editores.

BRIZENDINE, Louann (2010) “Lo que nos hace mujeres”, en *El cerebro femenino*. pp. 23-33. Madrid: RBA editores.

CAVANA, María Luisa, PULEO, Alicia & SEGURA Cristina (coord.) (2004) *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*. Madrid: Ed. Almudayna.

CARSON, Rachel (2002) *Silent spring. 40th Anniversary edition*. New York: Mariner books.

CHENEY, Jim (1987) “Eco-feminism and Deep Ecology”, en *Environmental Ethics* n° 9. pp. 115-145.

CHENEY, Jim & WARREN, Karen J. (2003) ”Feminismo ecológico y ecología de sistemas”, en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 379-406. Barcelona: Icaria editorial.

COLECTIVO ATTAC (2010) *Primer diccionario altermundista*, Barcelona: Icaria editorial.

CUOMO, Christine J. (2003) “Hacia un activismo ecofeminista razonado”, en WARREN, Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 93-106. Barcelona: Icaria editorial.

CURTIN, Deane (2003) “Hacia una ética de respeto por la naturaleza”, en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 127-148. Barcelona: Icaria editorial.

DIAMOND, Irene (1990) “POLÍTICA ECOFEMINISTA. LA PROMESA DE UN FUNDAMENTO COMÚN”, en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 147-160 Granada: Ed. Comares.

DOBSON, Andrew (1995) *Green political thought*. London: Routledge.

DOBSON, Andrew (2005) “Ciudadanía ecológica”, en *Isegoría* n° 32, pp. 47-62.

DAVION, Victoria (1994) ”Is Ecofeminist feminist?”, en WARREN, Karen J (ed) *Ecological Feminism*, pp. 8-28. London: Routledge.

D’EAUBONNE, Françoise (1974) *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay

- D'EAUBONNE, Françoise (1998) "La época del ecofeminismo", en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 23-52. Granada: Ed. Comares.
- ELLIOT, Robert (1995) "La ética ambiental" en SINGER, Peter (ed) *Compendio de Ética*. pp. 391-403. Madrid: Alianza.
- FERRATER MORA, J (2001) *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel.
- FOX, Warwick (1989) "The Deep Ecology-Ecofeminism. Debate and Its Parallels", en *Environmental Ethics n° 11*. pp. 5-25.
- GÓMEZ-PASTRANA JIMENO, Teresa M^a (2003) "Mujeres y conflictos ecológicos. De la movilización hacia las nuevas alternativas para el desarrollo sostenible", en *El Ecologista n° 36*.
- HOLLAND-CUNZ, Barbara (1996) *Ecofeminismos*. Madrid: Ed. Cátedra.
- HONDERICH, Ted (ed) (2001) *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Madrid: Tecnos.
- KELLY, Petra Karin (1994) *Thinking green! Essays on Environmentalism, Feminism and Nonviolence*. Berkeley: Parallax Press.
- KELLY, Petra Karin (1997) "Women and Power", en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. pp. 112-119. Indianapolis: Indiana University Press.
- KING, Roger J. H. (2003) "Respetando la naturaleza: éticas feministas y medio ambiente", en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 149-170. Barcelona: Icaria editorial.
- KING, Ynestra (1983) "The ecofeminist imperative", en CALDECOTT, Leonie & LELAND, Stephanie (eds), *Reclaim the Earth*. London: The Women's Press.
- KING, Ynestra (1998) "Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/mujer", en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 63-96. Granada: Ed. Comares.
- LAHAR, Stephanie (2003) "Teoría ecofeminista y activismo político", en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 35-60. Barcelona: Icaria editorial.

LORENTE ACOSTA, Miguel (2007) “La superación del modelo patriarcal. El papel de la nueva masculinidad”, en NOVO, María. *Mujer y medio ambiente. Los caminos de la visibilidad*. pp. 217-234. Madrid: Catarata.

MELLOR, Mary (1992) *Breaking the boundaries. Towards a Feminist Green Socialism*. London: Virago Press.

MELLOR, Mary (1997) “Un socialismo verde y feminista: La teoría y la práctica” en *Ecología Política n° 14*.

MELLOR, Mary (2000). *Feminismo y Ecología*, México D.F: Siglo XXI.

MIES, Maria & SHIVA, Vandana (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Press.

MIES, María (1998) “Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad”, en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 97-116. Granada: Ed. Comares.

PLUMWOOD, Val (1993) *Feminism and The Mastery of Nature*. London: Routledge.

PLUMWOOD, Val (1994) “The ecopolitics debate and the politics of nature”, en WARREN, Karen J (ed) *Ecological Feminism*, pp. 64-87. London: Routledge.

PLUMWOOD, Val (1997) “Androcentrism and Anthropocentrism. Parallels and Politics”, en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. pp. 3-20. Indianapolis: Indiana University Press.

PLUMWOOD, Val (1998) “Naturaleza, yo y género: Feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo” en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 227-260. Granada: Ed. Comares.

PLUMWOOD, Val (2003) “La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental, y crítica al racionalismo”, en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 253-288. Barcelona: Icaria editorial.

PULEO, Alicia (1998) “Patriarcado”, en AMORÓS, Celia *10 palabras clave sobre mujer*, pp. 21-54. Pamplona: Ed. Verbo divino.

PULEO, Alicia H. (2002) “Feminismo y ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo”. En *El Ecologista n° 31*. En

<http://www.fyl.uva.es/~wceg/articulos/EIEcologista.pdf> (Consulta: 3 de noviembre de 2009)

PULEO, Alicia H. (2005), “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido”, en AMORÓS, Celia & DE MIGUEL, Ana (ed.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*. Pp. 121-152. Madrid: Ed. Minerva.

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (UNDP). Concepto de desarrollo humano. En <http://hdr.undp.org/en/humandev/> (Consulta: 20 de enero de 2010)

ROACH, Catherine (2003) “Ama a tu madre: sobre la relación mujer-naturaleza” en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 107-126. Barcelona: Icaria editorial.

RODRÍGUEZ-PALOP, María Eugenia (2004) “De la reivindicación ambiental y los derechos humanos” en RIECHMANN, Jorge (2004) *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*. pp. 59-76. Madrid: Icaria ed.

SALLEH, Ariel Kay (1987) “Más profunda que la Ecología profunda: la conexión ecofeminista”, en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo* pp. 53-62. Granada: Ed. Comares.

SALLEH, Ariel Kalleh (1992) “The Ecofeminism/Deep Ecology debate: a reply to Patriarchal Reason”, en *Environmental Ethics* n^o 14. pp. 195-216.

SALLEH, Ariel Kalleh (1993) “Class, Race and Gender Discourse in the Ecofeminism/Deep Ecology debate”, en *Environmental Ethics* n^o 15. pp. 225-244.

SESSIONS, Robert (2003) “Ecología profunda versus ecofeminismo: ¿diferencias saludables o filosofías incompatibles?”, en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 227-252. Barcelona: Icaria editorial.

SHIVA, Vandana (1989), *Staying alive*, London: Zed Press.

SHIVA, Vandana (1993), *Monocultures of the mind*, London: Zed Press.

SHIVA, Vandana (1998) “Las mujeres en la naturaleza” en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). *Ecología y Feminismo*. pp. 161-178. Granada: Ed. Comares.

SINGER, Peter (1984) “Fundamentos éticos de la igualdad” en *Ética práctica*. pp. 9-11. Barcelona: Ariel.

SLICER, Deborah (2003) “¿tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 171-194. Barcelona: Icaria editorial.

SPRETNAK, Charlene (1997) “Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy”, en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. pp. 425-432. Indianapolis: Indiana University Press.

TAYLOR, Dorceta E. (1997) “Women of Color, Environmental Justice and Ecofeminism”, en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. pp. 38-81. Indianapolis: Indiana University Press.

WARD, Barbara & DUBOS, René (1972) *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*. London: Penguin books

WARREN, Karen J. (1994) (ed) *Ecological Feminism*. London: Routledge.

WARREN, Karen J. (1998), “El poder y la promesa de un feminismo ecológico” en AGRA ROMERO, M^a Xosé (ed). pp. 117-146. *Ecología y Feminismo*, Granada: Ed. Comares.

WARREN, Karen J. (2003) “Filosofías ecofeministas: una mirada general” en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 11-34. Barcelona: Icaria editorial.

WARREN, Karen J. (2003) “El poder y la propuesta del ecofeminismo” en WARREN Karen J. (ed), *Filosofías ecofeministas*. pp. 61-92. Barcelona: Icaria editorial.

WEINGÄRTNER, Julia & MONASTERIO MARTIN, Martín (2010) “Poner la vida en el centro. Propuestas desde el ecofeminismo y el decrecimiento”, en *El Ecologista n° 64*.

WILSON, Holyn (1997) "Kant and Ecofeminism", en WARREN, Karen J. (ed) *Ecofeminism. Women, Culture, Nature*. pp. 390-411. Indianapolis: Indiana University Press.

Webs de interés.

- Andrew Dobson website.
www.andrewdobson.com
- Ariel Kalleh Salleh website
<http://www.arielsalleh.net/>
- Portales de ecofeminismo.
www.ecofem.org
www.ecofeminism.net
<http://www.nodo50.org/mujeresred/ecologia.htm>
www.ecoportel.net
www.eve.enviroweb.org
www.feministezine.com
www.farinc.org
www.conspirando.cl
- Ecologistas en acción.
www.ecologistasenaccion.org
- Centro de documentación de mujeres Maite Albiz
www.emakumeak.org
- Center for environmental philosophy.
<http://www.cep.unt.edu/>
- Greenpeace
www.greenpeace.org
- Revista Isegoría
www.isegoria.revistas.csic.es
- United Nations.
www.undp.org
<http://www.unifem.org/>
<http://www.unwomen.org/>
<http://www.un-instraw.org/>