

21

# GénEros

**Revista de investigación  
y divulgación  
sobre los estudios de género**

Número 21 / Época 2 / Año 24  
Marzo - Agosto de 2017

# GénEros

## **Revista GénEros**

**Consejo directivo fundador:** Genoveva Amador, Guillermina Araiza, Socorro Arce, Sara Lourdes Cruz, Gabriela Cruz, Martha López, Sara G. Martínez, Verónica Valenzuela

**Comité directivo:** Guillermina Araiza, Ana Azucena Evangelista.

**Comité editorial:** Magdalena Suárez (Universidad de Sevilla), Candelaria Ochoa (Universidad de Guadalajara), Norma Blázquez (CEIICH-UNAM), Genoveva Amador, Karla Kral, Ana Josefina Cuevas, Ada Aurora Sánchez, Georgina Aimé Tapia González (Universidad de Colima), Hortencia Alcaraz (UPN-Colima).

**Editora invitada:** Georgina Aimé Tapia González

**Asistente editorial:** Elisa Ramos Jiménez

**Corrección:** Patricia Sánchez Sandoval

**Traducción y cuidado de los abstracts al inglés:** Alma Patricia Salazar Díaz y Karla Kral

**Diseño:** José Luis Ramírez Moreno

**Cuidado de la edición:** Alberto Vega Aguayo

### **Cuerpo de dictaminación**

Fanny Tania Añños (Universidad de Granada), Sara Lourdes Cruz (UdeC), Ma. del Pila Cruz (UPN-México), Lety Elvir (UNAH, Honduras), Elena Galán (Universidad Carlos III, Madrid), Beatriz Garrido (Universidad de Tucumán, Argentina), Ma. Elena García (UPN Colima), Judith Nieto (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Rosa María González (UPN-México), Tania Rocha (UNAM), Elsa Guevara (UNAM), Lucero Jiménez (CRIM-UNAM), Consuelo Meza (UAA), Tania Meza (Academia Hidalguense de Educación y Derechos Humanos), Lourdes C. Pacheco (UAN), Susana E. Pont (UAdeG), Julia Preciado (CIESAS Occidente), Ma. Luisa Terrés (COLMEX), Griselda Uribe (UdeG), Cristina Palomar (UdeG), María Milagros Rivera (Universidad de Barcelona), Mariana Sánchez (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Adriana Peimbert (Universidad Autónoma de la Ciudad de México), Blanca O. Peña (UABCS).

### **Asesoras**

Eli Bartra (UAM-Xochimilco), Julia Tuñón (INAH).

**GénEros** es una revista semestral de investigación y divulgación sobre los estudios de género, coeditada por la Asociación Colimense de Universitarias A.C. y el Centro Universitario de Estudios de Género.

La revista forma parte de la base de datos clase del Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (LATINDEX).

### **Universidad de Colima**

Mtro. José Eduardo Hernández Nava  
*Rector*

Mtro. Christian Jorge Torres Ortiz Zermeño  
*Secretario General*

Dr. Alfredo Aranda Fernández  
*Coordinador General de Investigación Científica*

Mtra. Gloria Guillermina Araiza Torres  
*Directora General de Publicaciones*

Mtra. Ana Azucena Evangelista Salazar  
*Directora del Centro Universitario de Estudios de Género (CUEG)*

### **Asociación Colimense de Universitarias**

Gloria Guillermina Araiza Torres | Presidenta

Hortencia Alcaraz Briceno | Secretaria

María Inés Sandoval Venegas | Tesorera

Coordinadoras de Programa

Mayrén Polanco Gaytán | Difusión

Claudia del Carmen Díaz Hernández | Radio

Patricia Yanira Olmos Díaz | TIC

Sofía León Mendoza | Afiliación

Sofía Camorlinga Camacho

| Eventos Académicos y Actividades Sociales

Sara Lidia Pérez Ruvalcaba y Georgina Aimé Tapia González

| Investigación y Formación Continua

Mayra González Flores | Gestión de Recursos

Rocío del Pilar Hernández Chávez

| Intercambios y Establecimiento de Convenios

Gilda Glenda Callejas Azoy | Arte y Cultura

Ada Aurora Sánchez Peña | Publicaciones

### **Nota de advertencia**

Las opiniones vertidas en todos los artículos son responsabilidad de quienes colaboran.

Se terminó de editar en agosto de 2017 en la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima.

### **Intercambio y distribución**

Asociación Colimense de Universitarias A.C., acu@uocol.mx y Centro Universitario de Estudios de Género (CUEG), cueg@uocol.mx

**Comercialización:** Dirección General de Servicios Universitarios, comerci@uocol.mx

© **Derechos reservados, Universidad de Colima**

ISSN-1405-3098

Dirigir la correspondencia a la Revista *GénEros*, Av. Universidad 333, Colonia Las Víboras, C.P. 28040.

Teléfonos 01 (312) 316 10 00 y 01 (312) 316 11 46, extensión 30351. Correo electrónico: generos@uocol.mx

<http://revistasacademicas.uocol.mx/index.php/generos>

Número  
monotemático:  
*Género,  
medio ambiente,  
teorías y prácticas  
ecofeministas*

**GénEros** es una revista semestral, de carácter académico, cuyo objetivo principal es difundir la investigación y la divulgación de los estudios de género. Es, al mismo tiempo, un foro plural que posibilita el análisis y el debate de diversas propuestas teóricas y prácticas que, desde múltiples disciplinas, emergen para impulsar el establecimiento de una cultura de equidad. Su edición es responsabilidad de la Universidad de Colima y la Asociación Colimense de Universitarias A.C.

## Índice

3 Presentación

### Entrevista

7 Entrevista a la filósofa ecofeminista Alicia Puleo  
*Georgina Aimé Tapia González*  
Universidad de Colima

### Investigación

25 La liberación de la naturaleza y de la mujer  
en la filosofía de Val Plumwood  
*Lizbeth Sagols*  
Universidad Nacional Autónoma de México

45 Claves ecofeministas para el análisis literario  
*Eva Antón Fernández*  
Universidad de Valladolid, España

75 Algunos animales somos más iguales que otros  
Hacia una zoedanía materialista  
*Mónica Cano Abadía*  
Universidad de Zaragoza, España

95 El papel de las mujeres en la construcción  
de soberanía alimentaria  
*Nadia Marlene Rosas Chávez*  
*Tyanif Rico Rodríguez*  
Colegio de Michoacán

119 Cuerpos-mujer, territorio a colonizar.  
“El desierto” de Elizabeth Vivero Marín  
*Adriana Sáenz Valadez*  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

### Divulgación

133 Los ecofeminismos como vanguardia  
en la interseccionalidad feminista  
*Elena Martínez Pérez*  
Universidad de Castilla La Mancha, España

- 151 Tejiendo lazos entre el ecofeminismo crítico  
y la educación para el desarrollo  
*Ruth María Escribano Dengra*  
Universidad de las Illes Balears, España

## Arte y letras

- 165 Cuerpo o memoria  
*Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara*  
Universidad Autónoma de Nayarit
- 167 La irrupción de una ciclista en la ciudad  
*Walkiria Torres*  
Universidad Autónoma  
de Aguascalientes
- 169 Arte ecofeminista  
*Josefina Silva Farías*  
Universidad de Colima

## Reseñas

- 171 Género, agroecología y soberanía alimentaria:  
Perspectivas ecofeministas  
Emma Siliprandi y Gloria Patricia Zuluaga  
(coords.)  
Icaria, Barcelona, 2014  
*Andrea Georgina Castell Rodríguez*  
Universidad de Colima
- 179 Hija de la laguna  
Cabellos, E. (Director), & Torrent F., Nuria  
(Productora)  
(2015). *Hija de la laguna*. Perú: Guarango  
*Patricia Nolasco Clemente*  
Universidad de Colima



- 185 Presentación de originales

Ilustra este número de *GénEros* Josefina Silva Farías

# Presentación

El número 21 de la revista *GénEros*, “Género, medio ambiente, teorías y prácticas ecofeministas”, está dedicado a reflexionar sobre una de las problemáticas que plantea mayores retos a los estudios de género en nuestros días: la crisis socioambiental.

Las noticias sobre el cambio climático y otras graves problemáticas medioambientales son cada vez más alarmantes a escala planetaria. El aumento de la temperatura se traduce en olas de calor, incendios forestales, aparición de nuevas enfermedades, pérdida de cosechas y escasez de agua potable, así como en inundaciones e inviernos más crudos. Los estilos de vida consumistas y alienantes junto a los intereses de las transnacionales —productoras de semillas transgénicas, biocombustibles, pesticidas, monocultivos, empresas mineras, industrias alimentarias que sacrifican millones de animales, potabilizadoras de agua, textileras, peleteras, etcétera— han agudizado la desigualdad social al mismo tiempo que ponen en peligro el equilibrio de la vida humana y no humana sobre la Tierra.

Ahora bien, ¿qué relación tiene lo anterior con la teoría feminista y los estudios de género? Desde finales de los años sesenta, algunos sectores del feminismo fueron conscientes de las interconexiones entre la violencia estructural ejercida hacia las mujeres, la devastación de la naturaleza y de los animales no humanos, aunque aún no conocieran el concepto de *ecofeminismo*. Este término fue acuñado por Françoise d'Eaubonne, escritora francesa, discípula y amiga de Simone de Beauvoir, en su obra *El feminismo o la muerte* (1974). De acuerdo con esta autora, la crisis ambiental se encuentra estrechamente vinculada con el tema de la sobrepoblación, lo que implica el planteamiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. A pesar de lo anterior, el ecofeminismo no floreció en Francia, y las ideas de Françoise d'Eaubonne tuvieron mejor acogida en Estados Unidos.

---

Dentro de la historia de la teoría feminista, la vertiente más conocida del ecofeminismo ha sido la clásica de corte esencialista, de acuerdo con la cual existe un vínculo ontológico entre las mujeres y la naturaleza. Esto ha generado la desconfianza y el rechazo hacia el ecofeminismo por parte de pensadoras feministas libertarias. En este sentido, es necesario destacar que se ha desarrollado también un ecofeminismo constructivista, el cual ha sometido a crítica los dualismos jerárquicos hombre/mujer, cultura/naturaleza, civilizado/primitivo, humano/animal, mente/cuerpo, poniendo en cuestión la naturalización de las mujeres y la feminización de la naturaleza.

En el norte, las principales preocupaciones ecofeministas han girado en torno al cuestionamiento de la industria bélica y las plantas nucleares, el impacto de la contaminación ambiental sobre los cuerpos de las mujeres, la crisis de los cuidados y la marca androcéntrica de las ciencias. En el sur, grupos de mujeres indígenas y campesinas defienden el derecho de sus pueblos a la subsistencia ante las amenazas de los diferentes rostros del extractivismo y las nuevas formas de esclavitud. Sin embargo, las migraciones y la precarización de las prestaciones sociales han acercado a ambos hemisferios, de tal forma que las problemáticas traspasan las fronteras geográficas. Aunado a lo anterior, cabe destacar la participación de las mujeres en el movimiento animalista a nivel mundial como otro de los temas fundamentales de la teoría y la praxis ecofeministas.

La consideración de la variable medioambiental en los estudios de género ha ido en aumento de forma acelerada en las últimas décadas ante interrogantes irrecusables para nuestro tiempo: ¿Cómo afecta el cambio climático, la escasez de agua, la migración por cuestiones ambientales, el uso de agrotóxicos... a mujeres y hombres? ¿Qué aportan las experiencias de las mujeres y otros colectivos tradicionalmente desestimados a la sustentabilidad? ¿Cómo abordan las diferentes disciplinas la relación entre género y medio ambiente? ¿Cuáles son los planteamientos más actuales de la teoría y la praxis ecofeministas?

Con el objetivo de introducir al/a lector/a en el ámbito de la teoría ecofeminista y los estudios sobre género y medio ambiente, se presenta una entrevista a la filósofa Alicia Puleo, principal exponente del ecofeminismo en Iberoamérica.

En la sección de Investigación se incluyen cinco artículos que plantean la relación entre género y medioambiente desde el ámbito de la filosofía, la sociología, la teoría literaria y la educación. En “La liberación de la naturaleza y de la mujer en la filosofía de Val Plumwood”, Lizbeth Sagols explora la propuesta ecofeminista de la australiana Val Plumwood, a partir de la cual plantea una perspectiva ética liberadora, capaz de resignificar los conceptos de *razón* y *naturaleza* para pensar relaciones más justas tanto entre los sexos como respecto a la Tierra. Por su parte, Eva Antón Fernández reflexiona en torno a las “Claves ecofeministas para el análisis literario”. Su objetivo es trazar una hoja de ruta para el análisis de obras literarias a partir del ecofeminismo crítico. La autora examina diversas novelas de la literatura española y francesa contemporánea a partir de interrogantes como los siguientes: ¿Cómo son concebidos la naturaleza y los animales no humanos? ¿Se relacionan con estereotipos de género? ¿Cómo aparecen las mujeres, en qué espacios, qué papeles desempeñan? ¿Pueden apreciarse diferencias entre escritores y escritoras en relación con lo anterior?

En el artículo titulado: “Algunos animales somos más iguales que otros. Hacia una zoedanía materialista”, Mónica Cano Abadía aborda uno de los temas centrales del ecofeminismo: la crítica al especismo. Para llevar a cabo lo anterior, recurre a la filosofía de la vulnerabilidad corporal de Judith Butler y a la propuesta post-antropocéntrica de Rosi Braidotti. Por su parte, Nadia Rosas Chávez y Tyanif Rico Rodríguez, en “El papel de las mujeres en la construcción de soberanía alimentaria”, estudian el rol fundamental que cumplen las campesinas en la producción de alimentos. Su objetivo es mostrar las contribuciones de las mujeres a la construcción de soberanía alimentaria, visibilizar sus necesidades como elemento necesario para abordar las problemáticas de la vida rural desde una perspectiva feminista y de género.

Finalmente, Adriana Sáenz Valadez lleva a cabo un análisis con perspectiva de género del cuento *El desierto* (2012), de la escritora mexicana Elizabeth Vivero Marín. Este trabajo trata sobre la relación entre la masculinidad hegemónica, la migración y lo que la autora llama la “descorporización femenina”. Si bien el texto no se refiere específicamente a la teoría ecofeminista, aporta elementos interesantes para el estudio del

cuerpo femenino en la literatura escrita por mujeres, y el cuerpo representa un asunto central en los estudios sobre género y medio ambiente.

La sección de Divulgación de este número ofrece dos textos. “Los ecofeminismos como vanguardia en la interseccionalidad feminista”, de Elena Martínez Pérez, argumenta las razones por las que los ecofeminismos representan la propuesta más avanzada de las luchas feministas. Por su parte, Ruth María Escribano Dengra se propone tejer lazos entre el ecofeminismo crítico y la educación para el desarrollo, con el objetivo de promover un nuevo paradigma para la ciudadanía global basado en la cultura ecológica de la equidad.

En la sección de Arte y letras se presenta el poema “Cuerpo o memoria” de Lourdes Pacheco y el cuento “La irrupción de una ciclista en la ciudad”, de Walkiria Torres. Ambas autoras se proponen explorar la experiencia de las mujeres a través del lenguaje poético, develando sendas alternativas para la liberación del *segundo sexo*. Este apartado de la revista se cierra con las reflexiones de Josefina Silva Farías sobre su vivencia como artista ecofeminista.

En la sección de Reseñas, Andrea Georgina Castell Rodríguez recomienda el libro *Género, agroecología y soberanía alimentaria: Perspectivas ecofeministas*, coordinado por Emma Siliprandi y Gloria Patricia Zuluaga. Por su parte, Patricia Nolasco Clemente nos invita a ver el documental *Hija de la laguna*, donde se exponen las problemáticas que enfrentan las mujeres peruanas ante la devastación ecológica y social que trae consigo la minería, al mismo tiempo que se visibilizan sus acciones de resistencia.

Las ilustraciones de *GénEros 21* son una colaboración de la artista visual Josefina Silva Farías, cuyo quehacer artístico se distingue por el interés hacia temas ecológicos, sociales y de género. Cabe destacar que las obras aquí contenidas fueron diseñadas especialmente para este número de la revista como una muestra del arte ecofeminista emergente, y de su capacidad para enriquecer los discursos sobre género y medio ambiente desde el ámbito estético. Por todo lo anterior, les invito a la lectura de este número monotemático que se propone abonar a la discusión sobre *género, medio ambiente, teorías y prácticas ecofeministas* en el contexto iberoamericano.

Georgina Aimé Tapia González  
Editora invitada

## Entrevista a la filósofa ecofeminista Alicia Puleo

---

*Georgina Aimé Tapia González*

Universidad de Colima



Alicia Puleo.

Cada época plantea diferentes retos al feminismo, y la crisis socioambiental representa, sin duda, uno de los mayores desafíos de nuestro siglo. En este sentido, resultan fundamentales las aportaciones de la filósofa Alicia Puleo, principal exponente del ecofeminismo constructivista en Iberoamérica, a la teoría feminista y los estudios de género. De no ser por ella, el ecofeminismo sería poco conocido en lengua castellana. Si bien existen diversos ecofeminismos, la versión más popularizada ha sido la clásica de corte esencialista, lo que ha suscitado la desconfianza —más que justificada— de un amplio sector de pensadoras feminis-

tas que miran con recelo los peligros del retorno a la “mujer natural”. Al respecto, Alicia Puleo sostiene que ni *Gaia*, es decir, la madre nutricia que identifica a las mujeres y otros sectores discriminados con la naturaleza, ni *Artemisa*, la cazadora que se acerca a la cultura y rompe sus lazos con los otros seres vivos pueden aportar las claves para afrontar la devastación medioambiental. Nuestra filósofa resignifica a otro personaje de la mitología, a quien llamará la *nueva Ariadna*, la cual ha nacido del encuentro entre feminismo y ecología.

Por lo anterior, iniciar este número especial de la revista *GénEros* sobre “género, medio ambiente, teorías y prácticas ecofeministas” con una entrevista a la filósofa Alicia Puleo implica contribuir a la difusión y el desarrollo en México, de una de las corrientes más vanguardistas dentro de la teoría feminista: el ecofeminismo crítico.

#### *¿Cómo surge el ecofeminismo y cuáles son sus principales corrientes?*

El ecofeminismo tiene ya una cierta historia, puesto que surge durante los años setenta del siglo XX. El término se forja en Francia. Podríamos buscarle una historia previa, pero como encuentro del feminismo con la ecología nos tenemos que remontar a la mitad de los años setenta. Françoise D’Eaubonne es la que acuña el término, una feminista libertaria, amiga de Simone de Beauvoir. Sin embargo, el ecofeminismo no tuvo aceptación en Francia, entre otras razones, por el rechazo de la misma Simone de Beauvoir. En cambio, fue muy bien recibido por algunos grupos del feminismo radical en Estados Unidos y otros países del mundo anglosajón.

En esa época, el desarrollo que tuvo en América del Norte está ligado a los seminarios de ética que daba Mary Daly. De ahí proviene la idea del ecofeminismo llamado “clásico”, de corte esencialista, como el planteado por Mary Daly. En su obra *Gyn/Ecology* parte de una contraposición entre mujeres y hombres como realidades ontológicas diferentes, con esencias biológicas que determinan diferencias inalterables, caracterizadas por el principio de Eros, del amor y del cuidado, en la mujer y, en el caso del varón, por el principio de Thánatos, la destrucción y la guerra. Mary Daly sostenía que la civilización había traído una serie de desgracias a la humanidad. En eso era un poco rousseauiana. Además,

hay que pensar que escribía en la época de la Guerra Fría, de la amenaza de guerra atómica entre la Unión Soviética y Estados Unidos. Por eso, las primeras ecofeministas estaban muy preocupadas por asegurar la paz. Depositaban la esperanza en las mujeres como las salvadoras de la Tierra porque confían en una cultura femenina relacionada con la biología, con la capacidad de crear y cuidar la vida, las distancias de la pulsión masculina ligada al enfrentamiento, la destrucción y la guerra. En realidad, se ha dicho que hay tantas corrientes como autoras y esa observación es muy cierta. Pero si queremos llevar a cabo una distinción entre las distintas corrientes del ecofeminismo podemos utilizar el criterio del perfil esencialista frente a un perfil constructivista, que es posterior, sobre todo en lo que atañe al ecofeminismo filosófico que se desarrolla a partir de los noventa. Esta nueva corriente insiste en el carácter construido, histórico, de esas diferencias entre hombres y mujeres, en lo que respecta al cuidado de la naturaleza y la actitud de relación con los otros y con lo Otro.

También podemos diferenciar las corrientes de acuerdo a otros criterios, por ejemplo, criterios disciplinarios: ecofeminismo teológico, sociológico, filosófico... El ecofeminismo cultivado por teólogas se preocupa por la cuestión de la divinidad y la influencia que tiene el carácter patriarcal de las religiones en el rechazo de la materia, la naturaleza y la devaluación de todo lo que se relaciona con el cuerpo y el mundo del devenir. El ecofeminismo desarrollado por sociólogas se centra en las relaciones de producción, de trabajo, de clase social, pertenencia étnica, edad... Asimismo, podemos utilizar la distinción norte-sur. Si el primer ecofeminismo del norte se apoyaba sobre todo en argumentos esencialistas, criticando al varón como causante de la crisis ecológica, desde el sur, el ecofeminismo postcolonial de Vandana Shiva argumenta que el enemigo no es el varón, sino el "mal desarrollo" y el hombre blanco colonizador.

Desde el punto de vista de la cuestión animal se puede hacer una distinción entre aquellos ecofeminismos más cercanos a una posición holista, como es el caso de la ecología profunda, y que han preferido a menudo utilizar el nombre de *ecological feminism*, frente a quienes han tratado intensamente la cuestión animal y han conservado el nombre de *ecofeminism*.

*Ahora bien, a su juicio: ¿qué aporta el ecofeminismo a la filosofía feminista, los estudios de género y la ética ambiental?*

Al feminismo y a los estudios de género, el ecofeminismo les aporta la conciencia del momento histórico que estamos viviendo, la noción de *antropoceno*, el estar viviendo en una era geológica en la que la capacidad tecnológica de la humanidad es tan grande que afecta gravemente la corteza terrestre y transforma el clima en una escala nunca antes vista. El ecofeminismo concibe esto de una manera crítica, a diferencia de quienes lo asumen acríticamente, es decir, de quienes festejan que estamos en una época en que la tecnología puede transformar todo de una manera brutal y no se dan cuenta del problema de los límites del planeta, ni quieren reconocer las consecuencias devastadoras que tendrá el cambio climático. En ese sentido, el feminismo siempre ha sido capaz de ir asumiendo nuevas problemáticas y, haciéndolas suyas; analizar de qué manera afectan a las mujeres.

La crisis ambiental representa un nuevo reto para el feminismo y es el ecofeminismo el que lo acepta, el que piensa este tiempo suyo, este tiempo nuestro, y lo piensa de una manera realmente comprometida. El ecofeminismo aporta la sensibilidad ecológica al feminismo y a los estudios de género. También viene a recordarnos la cuestión animal, que ya fue un tema del feminismo con algunas sufragistas que relacionaron la violencia hacia las mujeres con la violencia hacia los animales y fundaron las primeras ligas contra la vivisección y el maltrato animal. A esta lucha de las sufragistas yo la he llamado *otra ilustración olvidada*, otra historia del feminismo que ni el feminismo recuerda demasiado hoy en día. El ecofeminismo conecta con esas raíces.

A la ética ambiental, el ecofeminismo le proporciona la clave de género, que en principio ésta no tiene. Le aporta claves que no poseía a través, por ejemplo, de la ética del cuidado. Si me preguntaras “¿qué aporta el ecofeminismo al ecologismo?”, respondería algo similar: claves con respecto a las identidades de género, a las actitudes diferenciadas por género que explican muchos comportamientos con respecto al medio ambiente y a lo que llamamos “naturaleza” y que, en sí, ni la ética ambiental ni el ecologismo poseen. Diría también que lo que el ecofe-

minismo le tiene que recordar y le recuerda a la ética ambiental y al ecologismo es el protagonismo de las mujeres que siempre es sistemáticamente invisibilizado.

*¿Ecofeminismo, feminismo ambiental y estudios sobre género y medio ambiente son sinónimos?*

No, indudablemente no. Voy a empezar refiriéndome a los estudios de género y medio ambiente que son realmente distintos de los dos anteriores, sobre todo del ecofeminismo. En la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres de Beijing de 1995 había todo un apartado referido a género y medio ambiente y se daba una serie de recomendaciones que se han vuelto a retomar en cantidad de informes sobre género y medio ambiente que se vienen produciendo desde esa fecha, porque es indudable que hombres y mujeres no son, en algunos aspectos, afectados de la misma manera por las catástrofes ambientales, por la degradación ambiental, por el cambio climático. El hecho de que los roles de género sean diferenciados hace que los efectos de la degradación ambiental sean distintos. En ciertos países se impide a las mujeres un tipo de actividades que podrían salvarlas en situaciones de catástrofe como, por ejemplo, aprender a nadar. O el hecho de que las mujeres están encargadas de una serie de tareas muy relacionadas con el medio ambiente en el mundo rural de las poblaciones pobres o empobrecidas (cultivo del huerto, búsqueda de agua y de leña) conlleva que sean las mujeres y los niños y niñas los primeros afectados. Los estudios de medio ambiente estudian y observan estos aspectos, por un lado, para prevenir el impacto del deterioro medioambiental y, por otro, para impulsar el protagonismo de las mujeres, su acceso a la toma de decisiones ambientales. Algunas organizaciones buscan empoderar a las mujeres campesinas e indígenas en la toma de decisiones ambientales en su medio para que no sean víctimas de las decisiones que hayan tomado otros. Por último, los estudios sobre género y medioambiente han estado explorando la posibilidad de que las mujeres fueran actoras activas, colaboradoras para detener el cambio climático, para detener la deforestación... En los estudios sobre género y medio ambiente se ha intentado responder también al siguiente interrogante: ¿qué pueden aportar las mujeres? No sólo qué se les puede ofrecer a las mujeres para compensar el *handicap* que sufren,

sino ¿qué pueden aportar ellas? ¿qué conocimientos poseen sobre el medio? Y ¿en qué medida sus conocimientos, ese conocimiento de la flora local, del medio, esa sabiduría basada en la experiencia pueden impulsar políticas de sostenibilidad?

*¿Cuál es la diferencia entre ecofeminismo y feminismo ambiental?*

Yo creo que pasaría por un concepto clave, el concepto de antropocentrismo, porque el feminismo ambiental es sólo feminismo tradicional más una serie de consideraciones razonables sobre la gestión de los recursos y no implica una reflexión profunda sobre quiénes somos los seres humanos, qué posición ocupamos con respecto a los demás seres vivos. Se trata, simplemente, de un intento de mitigar los efectos negativos de la gestión irracional que se lleva a cabo actualmente, de mejorar la gestión de los recursos. La misma expresión “mejorar la gestión de los recursos” está mostrando que se piensa la naturaleza como simple recurso, que se piensa desde una posición de razón instrumental en que la naturaleza es un medio para mis propios fines como ser humano. Implica que debo cuidar del medio ambiente porque es donde tenemos que vivir y si lo destruimos nos colocamos en una situación difícil. Pero no hay un cambio de estatuto de las relaciones entre los humanos y el mundo natural no humano, no hay un cuestionamiento del estatus del ser humano en el mundo, mientras que en el ecofeminismo sí la hay. El ecofeminismo es una reflexión que cuestiona el antropocentrismo y trata de entender de otra manera a la humanidad con base a que piensa la realidad como una red de relaciones en donde los humanos tenemos un lugar, pero no necesariamente *el lugar* preeminente. No hay en el ecofeminismo ese abismo ontológico entre los seres vivos humanos y los no humanos que existe en el pensamiento hegemónico. En una palabra, el ecofeminismo es un pensamiento mucho más crítico que un simple feminismo ambiental.

Esto no quiere decir que no haya puntos en común entre el ecofeminismo, el feminismo ambiental y los estudios sobre género y medio ambiente. Se pueden apoyar recíprocamente en muchos aspectos. Por ejemplo, en la colección *Feminismos* de la editorial Cátedra, tenemos previsto publicar un libro sobre el medio ambiente y la salud de las mujeres. ¿Es un libro ecofeminista? No necesariamente, puede servir para

el ecofeminismo, pero es un estudio sobre género y medio ambiente en donde se aborda los efectos de los campos electromagnéticos, los agrotóxicos y otras sustancias contaminantes sobre la salud de las mujeres. Es una obra sobre género y medio ambiente, muy relevante, que además puede servir para nutrir el ecofeminismo, pero este último implica en sí mismo un cuestionamiento filosófico de ese estatus que se ha auto-adjudicado el ser humano.

*¿Cuál ha sido el impacto del ecofeminismo en las artes, las humanidades, las ciencias sociales y las ciencias ambientales, y en la medicina?*

El ámbito de la medicina se ocupa muy poco de estas cuestiones. Los sectores de la medicina que realizan estudios sobre medio ambiente y salud son muy escasos. Investigaciones sobre, por ejemplo, la importancia de conocer el impacto de las fumigaciones en la salud de la población no llegan a amplios sectores dentro de la medicina, sino que representan, aún, estudios de vanguardia.

En cuanto a la influencia del ecofeminismo en las artes, las humanidades y las ciencias sociales, creo que todavía es escasa. Hay pocas novelas, por ejemplo. Si tengo que buscar una novela ecofeminista podré contarlas con los dedos de una mano y creo que me sobran, en el arte tampoco hay demasiado, cuando he intentado buscar arte ecofeminista, la mayor parte de lo que he encontrado era arte bastante *naïf*. Yo creo que todavía es poca, pero entiendo que tiene un horizonte enorme de desarrollo. El tema del siglo XXI, desgraciadamente, va a ser cada vez más el de la degradación ambiental. Va a ser el gran tema de nuestro tiempo con los desplazamientos forzados de refugiados ambientales y las guerras por los recursos naturales escasos. Ahora hablamos de refugiados de guerra, pero olvidamos que muchas guerras se desatan por el acceso a los recursos naturales. El colapso medioambiental, que será económico, civilizatorio y energético, que algunos estudios preveían para finales de este siglo parece que se va a adelantar, según me comentaba un científico, por lo menos en veinte años. Es decir, que de aquí a 20 o 30 años vamos a tener que, bueno, quienes vivan, van a tener que enfrentarse a esa situación inédita, lo cual va a tener necesariamente un impacto en la creación ficcional, en las humanidades, el arte y las ciencias sociales. Por

el momento, todavía en su mayoría no son sensibles o no están abiertas suficientemente (a menudo, nada) a esta nueva problemática y prefieren encerrarse en cuestiones más bien narcisistas.

Esta tendencia no se debe sólo a las inercias académicas o al egocentrismo de estudiosos y creadores, sino que el mismo público que consume arte, ensayo, ficción o literatura todavía sigue interesado, incluso cada vez más, por cuestiones narcisistas, de indagación sobre el erotismo, las identidades... cualquier cosa, menos lo que realmente es el gran reto del siglo XXI. No se le reconoce como tal y, por lo tanto, no tiene la atención debida en las artes, en la literatura y en las ciencias. Yo creo que falta conciencia y sobra antropocentrismo narcisista y esa es la razón, por ahora, de esa escasez.

*¿Quiere agregar algo más sobre, por ejemplo, la influencia del ecofeminismo en la crítica literaria?*

Sí. He sido quizá demasiado negativa en mi respuesta. Es cierto que, a partir de la ecología y el animalismo se están desarrollando formas disciplinares de las artes y las humanidades, por ejemplo, la ecocrítica está experimentando un desarrollo importante y tenemos teóricos y teóricas que hacen estudios literarios desde la perspectiva ecológica ecofeminista. Pero también es verdad que encuentran poca producción artística que colme realmente sus expectativas. Alguien que haga ecocrítica puede escoger una novela del siglo XIX y ver cómo está allí presentada la naturaleza, qué relaciones se establecen entre humanos y no humanos. Pero muchas veces la imagen que nos devuelve esa novela es similar a la de una novela contemporánea. Quiero decir que en ésta, aunque hay excepciones, la mayor parte no ofrece contenidos innovadores a la altura de las herramientas conceptuales de la ecocrítica. Las y los ecocríticos no encuentran suficiente material en las novelas que analizan, es como si vas preparada para una gran aventura de escalada con un gran conjunto de herramientas —cascos, cuerdas, etcétera— y resulta que luego te encuentras con una montaña diminuta, Pareciera como que la ecocrítica se hubiera desarrollado antes que la propia materia a la cual tiene que ser aplicada. Hay poco material para analizar, lo hay, pero poco... ¡Es curioso!

*¿Es el ecofeminismo como filosofía el que ha sentado las bases conceptuales para el desarrollo del feminismo ambiental y de los estudios de género y medio ambiente, si bien esta deuda se olvida con frecuencia?*

Sí, bueno, es normal que ocurra eso porque al feminismo siempre le ha pasado, hoy, de hecho, he visto en un periódico que Lipovetsky se ha referido a la esclavización de las mujeres por la moda, a cómo la moda esclaviza los cuerpos de las mujeres. El periódico le dedica dos páginas con fotografías a las declaraciones de este filósofo. Y no pude dejar de preguntarme: ¿Cuántos años hace que las teóricas feministas vienen diciendo eso y no sólo diciéndolo, sino analizándolo muy finamente en obras de gran altura intelectual? ¿Se les ha reconocido en la misma medida? No se les ha reconocido. Pero cuando habla un señor que habrá leído, evidentemente, muchas de estas obras feministas, entonces se le otorga todo el crédito. Así ha sucedido siempre en la historia del feminismo. El feminismo radical, por ejemplo, fue el primero en hablar de violencia contra las mujeres. Fue el primero en denunciar las mutilaciones sexuales rituales. Durante años fue el único que lo hizo. Sin embargo, ahora, cuando hay planes generales contra estas violaciones de los derechos humanos de las mujeres, no se suele recordar que es el feminismo el que puso estos temas en la agenda internacional. Entonces, es normal que pase esto con el ecofeminismo. Es así, pero, bueno, por lo menos nos tenemos que alegrar de que los temas finalmente vayan siendo conocidos. Ya es algo.

*¿Podría hablarnos sobre su propuesta?*

*¿Cuáles son los principales desafíos del ecofeminismo crítico?*

Mi propuesta ecofeminista es una propuesta, que he llamado “crítica” como una manera de referirme a la teoría crítica. Todos los ecofeminismos son críticos, no es que yo esté diciendo que no lo son y que éste es el único crítico, sino que es una referencia a la teoría crítica y a la tradición crítica ilustrada, la tradición de crítica al prejuicio. Yo vengo de una corriente feminista española que es la que se desarrolla desde los años ochenta con el Seminario Feminismo e Ilustración que fundó Celia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid. Mi idea es que el ecofeminismo, que es la corriente más vanguardista del feminismo, tiene que conservar ciertos conceptos ilustrados para preservar a las mujeres de proble-

mas derivados del contacto del feminismo con el ecologismo en el mundo de la globalización neoliberal.

¿Qué significa conservar algunos conceptos ilustrados en un periodo post-ilustración? Que las mujeres no deben retroceder en sus demandas de autonomía y de igualdad. ¿Igualdad en qué sentido?: no en el sentido de asimilarse al mundo masculino sin transformarlo, sino de integrarse en el mundo transformando al mundo. Ese es un doble movimiento complicado, pero necesario, porque no se puede transformar sin tener mínimamente algo de poder, y no se puede tener poder si se persiste en las tareas y los espacios tradicionales de las mujeres. Entonces ¿a qué no podemos renunciar? a la autonomía, es decir, a la capacidad de darse a sí mismas la propia norma justa y racional, no basada en prejuicios. La autonomía es un concepto claramente ilustrado que apela a la capacidad —ni irracional ni caprichosa— de forjar la propia norma justa. No depender de tutores religiosos, ni políticos, decía Kant y, desde el feminismo, añadimos “ni tutores patriarcales”. El acceso de las mujeres a la autonomía, a la libertad de poder decidir sobre el propio cuerpo (que es algo que siempre se les ha negado), esos principios inspirados en la Ilustración, son principios que preservan los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y, en general, la libertad y la capacidad de acceder a decisiones que siempre han sido negadas. En fin, que son principios propios de lo que significa ser persona en una sociedad de iguales. Éste es un aspecto de mi propuesta ecofeminista que la diferencia de algunas otras y que proviene de mi propia historia dentro del feminismo, de la corriente feminista que reconoce el legado ilustrado como un aspecto central de la emancipación de las mujeres.

Entre otros aspectos de mi propuesta ecofeminista están también los referidos a la ciencia y la técnica, a la ética del cuidado y al trato concedido a los animales no humanos. No planteo un rechazo de la ciencia y la técnica, pero sí una revisión muy seria de lo que es la vida buena tal como se ve en el modelo capitalista neoliberal. Este modelo es imposible de universalizar, pues los recursos del planeta no pueden sostener un mundo de consumo energético y de contaminación como el que tenemos actualmente en los países desarrollados.

La revisión del ideal de vida buena es fundamental junto con una visión crítica del modelo económico porque un modelo que exige un crecimiento infinito, ilimitado, en un planeta limitado, finito, es inviable. Esto es parte de lo que hay que pensar: ¿qué situación social y ambiental está generando un mundo globalizado bajo el modelo del “mal desarrollo”?

La reivindicación de una ética del cuidado no eliminacionista, es decir, una ética del cuidado que no desestime la importancia de la capacidad de la razón para establecer criterios. Esta ética del cuidado debe ser una ética universal, no restringida únicamente a las mujeres.

Es necesario que sea enseñada también a los niños y no sólo a las niñas, y que apliquemos sus principios no sólo a los humanos, sino también a los seres vivos no humanos y a los ecosistemas. Se trata de una revalorización de una serie de actitudes y virtudes que no han sido suficientemente valoradas justamente por ser adjudicadas a un grupo subordinado: el de las mujeres.

En cuanto a la cuestión de los animales no humanos, pienso que exige un cambio enorme. Cuando tomamos conciencia de las terribles injusticias que soportan a lo largo de sus vidas, del sufrimiento inmenso sin grado posible de comparación con los humanos, comprendemos que el trato que reciben los animales no humanos es una cuestión mayor de la ética. La veo como un aspecto fundamental del ecofeminismo.

Estadísticamente, las mujeres hemos sido más sensibles, más empáticas, incluso con los animales. No todas, por supuesto, por eso digo “estadísticamente”, y esa actitud o esa capacidad de ver el sufrimiento puede iluminar bastante el camino hacia una humanidad menos bárbara. Por eso, utilizo la imagen de Ariadna en *Ecofeminismo para otro mundo posible*, porque en el mito griego, Ariadna le daba el ovillo a Teseo para que encontrara la salida del laberinto. El ovillo que le da la Ariadna ecofeminista al nuevo Teseo es el de esa sensibilidad y esas actitudes que ya no tienen que ser únicamente “femeninas”, sino que tienen que ser compartidas. Se trata de un aspecto fundamental de la transformación ecofeminista.

*¿Qué relación existe entre el ecofeminismo, el ambientalismo y el movimiento en defensa de los derechos de los animales no humanos?*

En estos momentos veo con inquietud y consternación que cada vez hay un enfrentamiento mayor entre el ambientalismo y el movimiento de defensa de los derechos de los animales no humanos. Se enfrentan dos paradigmas distintos. En el ambientalismo tenemos, en general, una posición holista que se preocupa por los ecosistemas sin que importen los individuos; en el movimiento animalista, en cambio, se asume una posición que en filosofía llamamos “atomista”, que mira la suerte de cada uno de los individuos, sus sufrimientos, sus expectativas, lo que le toca vivir. El enfrentamiento no es nuevo, pero se ha intensificado por dos razones. Por un lado, porque el animalismo está creciendo y ahora ya es un movimiento potente, capaz de dar respuestas más contundentes al ecologismo; un movimiento que no quiere ya ser confundido con el ambientalismo. Por otro lado, se han tomado algunas decisiones, en diversos países, en las que han intervenido grupos ambientalistas y que implicaban, por ejemplo, eliminar a individuos de una especie que se consideraba invasora, o que era demasiado prolífica y, por tanto, perjudicial para el ecosistema. Estas “soluciones” no pueden ser aprobadas por el animalismo que respeta a cada individuo y que ve animales inocentes en lo que los ambientalistas consideran sólo elementos negativos para el equilibrio ecosistémico. Ese enfrentamiento, de alguna manera, se ha dado también dentro del ecofeminismo anglosajón en el que encontramos un ecofeminismo holista y un ecofeminismo preocupado por el sufrimiento animal y que otorga relevancia al sujeto individual. Yo he planteado una política de pactos de ayuda mutua entre los distintos grupos y entre las distintas posiciones porque, si bien es cierto que no se deben ocultar las diferencias ni evitar los debates necesarios, tampoco es bueno que grupos que podrían y deberían apoyarse frente a un sistema neoliberal y antropocéntrico extremo que está destrozando todo se mantengan en una total enemistad.

Pasando a otra interpretación de la pregunta que me haces, también podría decir que entre el ecofeminismo, el ambientalismo y el animalismo habría una intersección de espacios. Podríamos entenderlo como

la teoría de los conjuntos, unos incluirán círculos que en algunas partes se sobreponen y en otras no. Hay intersección de espacios y también aspectos de cada uno que no son compartidos. Me parece interesante al respecto mencionar una experiencia reciente respecto a una campaña de firmas auspiciada por la Red Ecofeminista de la que formo parte. Era sobre un tema ecofeminista y animalista y, sin embargo la campaña tuvo menos repercusión de la que se esperaba justamente por esa intersección de espacios. En el ecologismo o en el animalismo no hay necesariamente una conciencia feminista. No todos los animalistas o los ecologistas son feministas ni todas las feministas tienen conciencia ecologista o ecofeminista, por eso, esa intersección es muy pequeña y costaba conseguir firmas.

Hace años sostuve que el feminismo y la ecología eran movimientos que se daban la espalda, sobre todo en el mundo hispanohablante. Ahora ya no es así, el auge del ecofeminismo constructivista es una prueba de que una parte del feminismo se interesa por el ecologismo, aunque todavía persiste la enemistad, principalmente entre los sectores que miran con desconfianza al ecofeminismo. Y el ecologismo y el animalismo comienzan a acercarse también al feminismo.

*¿Es posible establecer un diálogo entre el ecofeminismo crítico y las mujeres indígenas y campesinas que protagonizan movimientos socio-ambientales?*

*¿En qué aspectos podrían enriquecerse mutuamente?*

Una de las claves del ecofeminismo crítico que he planteado es la importancia de establecer un diálogo intercultural en el que las culturas aprendan una de las otras, porque ninguna es perfecta. Ese aspecto de mi propuesta ecofeminista es una invitación para aprender recíprocamente, como se puede criticar en una amistad a partir de las críticas bienintencionadas que recibimos. Las buenas amigas, los buenos amigos son quienes realmente son capaces de darse consejos. Pueden hacerse críticas que no se atreverían a hacer a alguien a quien no se conoce demasiado. La confianza de la amistad permite mejorarse mutuamente a través del diálogo. Pero claro, para que se establezca ese diálogo que mencionas entre las mujeres indígenas y el ecofeminismo crítico es necesaria una condición: que las mujeres campesinas e indígenas en cuestión hayan llegado a ese momento en el que se dan cuenta de que lo que es-

tán haciendo o lo que están pidiendo ya es una acción feminista. Hace unos pocos años, en un encuentro ecofeminista en Chile, escuché a una líder indígena boliviana que contaba en su ponencia que le había costado llegar a reconocerse como feminista y a utilizar ese término. Yo creo que este proceso es algo universal, en el sentido de que las mujeres en general tardamos en reconocernos como feministas porque esa palabra está estigmatizada. No sólo es una cuestión de términos, también es una cuestión de miedo a posicionarse de una manera que puede ser considerada agresiva, que implica una transformación de las identidades recibidas. Ha pasado y pasa en todos los movimientos sociales.

Las futuras feministas de los años sesenta y setenta no se denominaban al principio a sí mismas feministas, sino que estaban dentro del movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos o en la *New Left*, pero poco a poco fueron descubriendo que eran discriminadas por los propios compañeros de estos movimientos, a pesar de estar en un proyecto común que luchaba por la igualdad racial y por la transformación del mundo, etcétera. Incluso en los movimientos progresistas, en los movimientos de oposición al poder injusto, hay actitudes patriarcales. En una ocasión, en el curso de historia de la teoría feminista de la Universidad Complutense de Madrid, yo acababa de explicar este proceso de las feministas radicales, cómo aquellas jóvenes en Estados Unidos habían llegado a formar sus propios grupos autónomos feministas, y entonces, en el debate, algunas chicas del 15M levantaron la mano y dijeron: “Lo que nos contaba sobre el surgimiento del feminismo radical lo hemos vivido así, tal cual”. “Ahora entendemos que también nosotras estamos sufriendo una opresión especial”, ese descubrimiento, esa autoconciencia, viene después, no suele venir dada desde el primer momento.

En el 15M surgido en Madrid en 2011 (también llamado movimiento de los indignados), movimiento del cual salieron grupos permanentes de debates políticos, incluso formaciones políticas nuevas, las jóvenes comenzaron a detectar ciertas actitudes sexistas de sus compañeros, lo que las llevó a profundizar en la autoconciencia feminista. El feminismo siempre surge cuando hay movimientos de contestación social. En su seno, las mujeres perciben una contradicción entre los principios eman-

cipatorios que los sustentan y las actitudes sexistas de sus miembros. Los movimientos de mujeres indígenas y campesinas van adquiriendo o han adquirido una conciencia feminista porque pasan por un proceso similar. Por eso, la condición de posibilidad del encuentro entre los movimientos de mujeres indígenas y campesinas y el ecofeminismo es que estén llegando a ese momento en el cual se produce la autoconciencia, la conciencia de pertenecer como mujeres a un grupo especial que padece una opresión común, por supuesto, dentro de un contexto, una sociedad, una pertenencia cultural específica. Yo creo que eso se está produciendo. La Declaración de las Mujeres de Vía Campesina de Nyéléni, en Mali, en 2007, me ha impresionado mucho por los numerosísimos puntos de contacto que tiene con lo que yo he planteado como ecofeminismo crítico.

Esta declaración de mujeres indígenas y campesinas, producto del Foro Mundial por la Soberanía Alimentaria, incluye una serie de cuestiones clave como, por ejemplo, la capacidad de decidir sobre sus cuerpos, el derecho a la tierra, a los medios tecnológicos para trabajarla, la autonomía, el derecho a que sean reconocidas las aportaciones de las mujeres y los pueblos indígenas que, como bien señalan, llevan siglos guardando conocimientos sobre los cultivos, la flora del lugar, en fin, toda una serie de aportaciones de las mujeres que no se traducen en un acceso al poder de decisión. Señalan que no quieren ser ni oprimidas por los patriarcados tradicionales ni por el nuevo patriarcado neoliberal que las empobrece y envenena con los agrotóxicos y los monocultivos de organismos genéticamente modificados. Reconocen dos tipos de opresiones, las tradicionales y las nuevas, y se rebelan contra ambas. Es un documento fundamental por la claridad con que ve esa doble opresión. En ese sentido, coincide totalmente con lo que yo planteo en mi teoría ecofeminista.

*Para concluir la entrevista, a su juicio, ¿hacia dónde se dirige el ecofeminismo?*

Esta pregunta requiere una respuesta profética [risas], pues en primer lugar hacia la juventud, porque creo en la capacidad de las mujeres de todas las edades, no sólo de las mujeres jóvenes, pero yo le auguro un porvenir potente por la razón que antes señalaba, por la fuerza de las cosas, por el hecho de que va a ser necesario pensar una sociedad diferente, una or-

ganización diferente, una organización económica, una orbe energética, una orbe social en donde se pueda hablar realmente de sostenibilidad, y para que ese momento no nos pille desprevenidas tendremos que pensar respuestas ecofeministas, porque si no, nos vamos a encontrar con la respuesta de algunos sectores de la ecología que están planteando un retorno de las mujeres a las tareas domésticas para que se contamine menos, porque la sociedad industrial es una sociedad de usar y tirar, una sociedad que produce desechos que no pueden ser absorbidos por la Tierra.

El ecofeminismo tiene que pensar sobre el puesto de las mujeres en esa sociedad que se va a vivir dentro de unas pocas décadas, probablemente de una manera más bien forzada por las transformaciones climáticas y ecosistémicas que incidirán en lo económico, social y político, y no por una voluntad racional de decir “vamos a evitar la catástrofe”. De una manera o de otra, o bien porque los seres humanos sean capaces masivamente de tomar una decisión sabia, cosa improbable, o bien por la fuerza de las circunstancias, habrá un inmenso cambio, y para ese momento hay que tener pensadas soluciones ecofeministas si no queremos volver a caer en el mundo de la domesticidad.

Por otro lado, debemos ser conscientes de que hay nuevas formas de manipulación del cuerpo de las mujeres, formas posibilitadas por los avances tecnológicos, la maternidad subrogada (o vientres de alquiler) es una de ellas, y el movimiento del ecofeminismo debe estar atento para pensar la respuesta que se va a dar. Esperemos que el futuro sea ecofeminista.

*¿Hay algo en especial que quisiera agregar sobre este número monográfico de la revista GénEros sobre ecofeminismo, género y medioambiente?*

Quisiera dar la enhorabuena a la revista porque me parece una decisión excelente, vanguardista y muy necesaria. Es hora de pensar de otra manera nuestra identidad y nuestra relación con la naturaleza y con los animales no humanos. Esa forma de pensar nueva se llama *ecofeminismo*.

## Bibliografía para profundizar en el pensamiento de Alicia Puleo

- Puleo, A. (1993). *La Ilustración obviada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona: Anthropos.
- Puleo, A. (2004). Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeministas. En: Cavana, M.L., Puleo, A., y Segura, C. (coords.), *Mujeres y ecología: Historia, pensamiento y sociedad* (pp. 21-34). Madrid: AL-MUDAYNA.
- Puleo, A. (2005). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En: Amorós, C., y de Miguel, A. (coords.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. 3 (121-152). Madrid: Minerva ediciones.
- Puleo, A. (2008). Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. En: *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, 38, 39-59.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Puleo, A. (2015a). El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el ecologismo, el ecosocialismo y el decrecimiento. En: Puleo, A. (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, 387-406. Madrid: Plaza y Valdés.
- Puleo, A. (2015b). Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia. *Revista de investigaciones feministas de la Universidad Complutense de Madrid*, 6, 122-138.

### Georgina Aimé Tapia González

Mexicana. Doctora en filosofía por la Universidad de Valladolid, España. Actualmente es profesora investigadora de tiempo completo en la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima. Líneas de investigación: filosofía feminista, estudios de género y educación, y ética ecológica.

*Recepción: 31/05/17*  
*Aprobación: 03/06/17*



*Luna* | Josefina Silva Farías

Técnica: Mixta. Barro, carbón y plumas, sobre madera reciclada.

Medidas: 31.5 x 44 cm.

Año: 2017

# La liberación de la naturaleza y de la mujer en la filosofía de Val Plumwood

---

## Nature and Woman's Liberation in Val Plumwood's Philosophy

*Lizbeth Sagols*

Universidad Nacional Autónoma de México

### Resumen

Este artículo trata, a través del análisis de los conceptos claves del dualismo falocéntrico colonialista, sobre la liberación práctica de la naturaleza y la mujer, según el ecofeminismo de Val Plumwood expuesto en *Feminism and the master of Nature*. Intento demostrar que esta filósofa formula ideas relacionales, según las cuales la naturaleza ha de entenderse en interrelación con la razón y la mujer en interrelación con el hombre, con lo cual nos permite comprender la integración de lo real y enfrentar las falsas vías de superación del dualismo como son la simple *inversión* (valorando lo que antes se despreciaba) y el afán de *revertirlo* (buscando la pura unidad e igualdad). Considero que la perspectiva liberadora de Plumwood incluye tanto al dominado como al dominador, por tanto, libera a la naturaleza y a la propia razón, así como a la mujer y al hombre falocéntrico, en un constante actuar que se proyecta hacia el futuro. Para sustentar mi hipótesis interpreto las ideas de razón y naturaleza a partir de los conceptos y problemas filosóficos más generales presentes en la filosofía de Plumwood como son

### Abstract

This article deals, through the analysis of the key concepts of phallogocentric colonialist dualism, with the practical liberation of nature and woman, according to Val Plumwood's eco-feminism set forth in *Feminism and the master of Nature*. I try to show that this philosopher formulates relational ideas, according to which nature is to be understood in relation to reason and woman in relationship to man, which allows us to understand the integration of the real and to face the false ways of overcoming the dualism such as the simple *inversion* (valuing what was previously neglected) and the desire to *revert* it (searching for pure unity and equality). I believe that the liberating perspective of Plumwood includes both the dominated and the domineering therefore liberates nature and reason itself, as well as woman and the phallogocentric man in a constant act that projects into the future. To support my hypothesis, I interpret the ideas of reason and nature in light of the more general philosophical problems and concepts present in Plumwood's philosophy, such as unity and difference, continuity-discontinuity

la unidad y la diferencia, la continuidad-discontinuidad, lo mismo y lo otro. El método no puede ser otro sino la dialéctica, entendida no como una simple síntesis de contrarios, sino como la tensión equilibrada de los opuestos en la que ninguno de éstos ha de predominar, por el contrario, ha de prevalecer la interacción interdependiente entre ellos. El reconocimiento mutuo será la práctica de unión-diferencia.

#### *Palabras clave*

Liberación, dialéctica, mutualidad.

and the same and the other. The method can be no other than the dialectic, understood not as a simple synthesis of opposites, but as the balanced tension of opposites in which neither of these must predominate, on the contrary, the independent interaction between them must prevail. Mutual recognition will be the practice of union-difference.

#### *Keywords*

Liberation, dialectic, mutuality.

## Introducción

Es distintivo del ecofeminismo abordar el problema de la mujer (y “lo femenino”) en íntima relación con la naturaleza: ver el vínculo estrecho entre ellas y ofrecer soluciones comunes al trato que se ha dado a una y otra con el fin de liberarlas de la opresión ejercida por el dominio masculino (Puleo, 2011; Warren, 2000; King, 1989; Tardon, 2011). La filósofa australiana Val Plumwood parte de esta premisa, pero no desde una simple adopción de los presupuestos de la postura que adopta, sino desde lo que ella denomina un “ecofeminismo crítico” el cual puede caracterizarse por tres rasgos fundamentales:

1) La comprensión del dominio de la naturaleza y la mujer no exactamente por el dominio de los hombres en general, ya que es injusto y poco realista ver en todo sujeto masculino a un opresor de las mujeres, el representante del “mal” y un destructor de la naturaleza. Para Plumwood, es más bien el marco conceptual colonialista de la filosofía occidental, el falocentrismo, adoptado por hombres blancos, fuertes, dominantes, “superiores”, racionalistas, poderosos y occidentales, el que ha inferiorizado y dominado a la naturaleza y a la mujer. El dominio no se da en todo hombre, sino que implica cuestiones de clase, raza, especie y género (Plumwood, 1993).

2) El ofrecimiento de una visión teórico-filosófica de gran rigor y hondura, que sustenta sus aportaciones en un diálogo crítico con las pos-

turas filosóficas que le anteceden y otras que coinciden en el tiempo, con el fin de superar las carencias de éstas y dar razón de las nuevas vías para atender los problemas que dejaron pendientes. Esto hace que el ecofeminismo de Plumwood parezca más un asunto de teoría que una práctica comunitaria como la de muchas posturas eco-feministas. Sin embargo, en la medida en que ella pretende liberarnos del dominio colonizador, su teoría redundará finalmente en la vida práctica. De hecho, según esta pensadora, filosofía y política (en tanto organización social) están unidas de manera estrecha. Toda filosofía conlleva implicaciones para la estructuración de los lazos comunitarios. Así, la tradición filosófica de occidente ha sido colonialista y jerárquica: ha justificado el sometimiento e invalidación del otro. Y frente a esta situación, Plumwood tiene total confianza en que una correcta visión teórica ilumina, gracias a la precisión y claridad de sus criterios, nuestras acciones sociales y políticas y, por ende, puede liberarnos del colonialismo.

3) El empeño persistente de liberación de las mujeres y de la naturaleza buscando que ambas queden fuera de todo dominio estructural. Para ello, Val Plumwood ejerce una doble crítica al dualismo racionalista y falocéntrico, que asume las diferencias de lo real como cortes tajantes, que separa los contrarios y construye con ellos “montañas” inconexas, lo cual ocurre en la visión colonialista tradicional que domina a la mujer y la naturaleza.

Por otro lado, la crítica de Plumwood va contra las falsas vías de superación del dualismo: la *inversión* y el *reverso*. La *inversión* ha consistido en simplemente valorar lo que el dualismo ha subordinado y despreciado: poner arriba lo que antes estaba abajo: la mujer y la naturaleza. Los representantes de esta postura son el “ecofeminismo utópico” y el “feminismo de la diferencia”, los cuales sobrevaloran lo que antes era despreciado: la mujer y la naturaleza, pero de manera acrítica. Por su parte, el *reverso* consiste en el “igualitarismo extensionista”: la afirmación de la pura unidad, de la identidad total de los contrarios en la que se pierden las diferencias, según ocurre, por ejemplo, en la valoración del mundo animal realizada por Tom Reagan y en el “feminismo liberal” que pretende liberar a la mujer valorándola desde los criterios tradicionales (masculi-

nos) del hombre dominante.<sup>1</sup> El *reverso* del dualismo falocéntrico también ejerce dominio pues no valora lo propio de cada uno de los contrarios de lo real, sino que cae en incorporaciones, fusiones, simbiosis y postula el “océano de la continuidad” (Plumwood, 1993: 3).

## Objetivo y ruta a seguir

En este artículo me pregunto qué idea de la naturaleza y de la mujer nos ofrece a fin de cuentas el ecofeminismo de Val Plumwood y qué tan liberadoras resultan ambas. Mi hipótesis es que esta filósofa formula ideas relacionales, que rompen con toda identidad cerrada, y que permiten comprender la integración de lo real y que hacen el mundo más vivible. Y formula también una perspectiva liberadora que incluye tanto al dominado como al dominador: libera a la naturaleza y a la propia razón, así como a la mujer y al hombre falocéntrico mismo en un constante actuar que se proyecta hacia el futuro. Para sustentar mi hipótesis realizaré una interpretación de las ideas de la naturaleza y la mujer en la filosofía de Plumwood, expuestas en *Feminism and the Mastery of Nature* a partir de los conceptos y problemas filosóficos más generales presentes en su filosofía como son la unidad y la diferencia, la continuidad-discontinuidad, lo mismo y lo otro. El método privilegiado para este análisis lo ofrece esta misma filósofa, la comprensión dialéctica de lo real, entendida no como una simple síntesis de contrarios, sino como la *tensión equilibrada* de los opuestos en la que ninguno de éstos ha de predominar, por el contrario, prevalece la interacción entre ellos, la afectación y colaboración mutua que se proyecta en el presente-futuro.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> En el pensamiento de Plumwood, “lo femenino” y “lo masculino” corresponden, en principio, a las características desarrolladas por las mujeres y los hombres en la historia, es decir, no son postulados teóricos, sino que tienen un referente real, aunque estos conceptos aluden también a una manera futura, pos-colonialista, de desarrollar las potencias propias de mujeres y hombres. Es decir, tales conceptos no son independientes del sexo humano al que están anclados, como puede ocurrir en el pensamiento chino antiguo en el que se trata de potencias humanas generales, independientes del sexo, pues todo hombre y mujer las posee por igual. Véase, *El secreto de la flor de oro*, y *I Ching, El libro de las transformaciones*. No obstante, en la medida en que Plumwood piensa en una liberación general de la humanidad, su filosofía puede dar cabida a una interacción de lo masculino y lo femenino tanto en mujeres como en hombres.

<sup>2</sup> El planteamiento de Plumwood es cercano, en este sentido, a la interacción dialéctica entre

Antes de realizar el análisis de lo anterior, cabe aclarar un tema que inquieta particularmente a nuestro tiempo. En cuanto a la adopción del sexo femenino o masculino no encontramos en la filosofía de esta pensadora una reflexión sobre la diversidad sexual que (en las últimas décadas) se hace cada vez más presente. Ella habla siempre de dos sexos. Le interesa comprender lo que la sociedad y la cultura han hecho del estándar de hombres y mujeres, pues éstos —según su perspectiva— son quienes han conformado la historia y los valores y los únicos que pueden luchar por un cambio. Pero no por dejar fuera a quienes representan la diversidad sexual (que, en mi opinión, también han constituido la historia), la visión de Plumwood es menos actual y aportativa; por el contrario, constituye una gran ayuda para entender, desde una concepción filosófica estructurada, la lucha de las mujeres y los hombres comunes, promedio, que buscan una nueva identidad sin dominio, en el reconocimiento mutuo y una identidad unida a la naturaleza.<sup>3</sup>

## El falocentrismo colonialista

Como dijimos ya, para Plumwood, filosofía y política están entrelazadas. La tradición filosófica de occidente ha sido colonialista y jerárquica: ha justificado el sometimiento y la invalidación del otro. Así pues, el objetivo central de una filosofía no colonizadora es entender a fondo la *otredad* y la diferencia, con el fin de no negarla, lo cual significa unirla con su contrario: unidad, mismidad, similitud, continuidad: tener la capacidad de verse en lo otro de sí y colaborar con ello.

El colonialismo comenzó, según esta filósofa, con el dualismo falocentrista de Platón (expresado en la *República* y el *Filebo*) que exaltó los valores masculino-dominantes del hombre blanco, “superior”, poderoso, como son: la razón abstracta, objetiva, lógica, y la elevación por encima de

lo femenino y lo masculino —destacada por Jung (1983) y Jung y Whilhem Righth (1961)— dada en los textos clásicos de la sabiduría china: *El I Ching*, y el *Secreto de la Flor de oro*, donde se maneja una clara dialéctica tensional (por así llamarla) entre ambos principios.

<sup>3</sup> Plumwood se opone a la postura posmoderna de Judith Butler por validar en sí la *diferencia*, pues le parece que con ello se cae en el abismo del relativista y no se advierte que la mujer puede tener una identidad positiva que la puede liberar. En vez de liberación hay una dependencia con la negación del modelo.

la experiencia concreta y corporal, por encima de la naturaleza, la materia, la sensibilidad, las emociones y las necesidades. En consecuencia, en la filosofía platónica (dicho muy sucintamente) quedaron del todo contrapuestas y jerarquizadas la razón y la naturaleza. Estos son los conceptos más generales del dominio falocéntrico, en torno a los que el mundo de hombres y mujeres ha quedado dividido en dos, puesto que se trata de conceptos que conllevan “postulados vinculantes”. La razón, en toda la tradición occidental colonialista está asociada no sólo a los conceptos que hemos nombrado, sino también a la universalidad, el espíritu, el sometimiento de las emociones, la cultura, la civilización, lo público y, en síntesis, lo propio y excelso del ser humano: su sí mismo dominante. Por su parte, la naturaleza está asociada al ámbito de las necesidades, lo cotidiano, lo particular y privado, lo animal, lo primitivo y, en suma, lo no propiamente humano, lo otro y esclavo (Plumwood, 1993). La separación no puede ser más tajante.

En la filosofía de Platón, la razón es celeste y suprema, la naturaleza es terrenal y baja. Una corresponde al filósofo, al sabio, al político; la otra, al hombre vulgar, a los trabajadores o artesanos en general (campesinos, granjeros, herreros, carpinteros, etcétera). El hombre “superior” es guiado por la razón y tiene el privilegio de ver el mundo del más allá en donde está lo Uno, lo mismo, lo continuo y pleno: las ideas; los “inferiores” sólo ven y viven en el mundo terrestre en donde imperan lo múltiple, la diferencia, la otredad (las sombras). Aunque en *La República* se habla del estadio intermedio de los soldados o guerreros, lo definitivo, en la comprensión del ser humano es la separación entre “superiores” e “inferiores”.

Por otro lado, el dualismo platónico caracterizó, en el *Filebo*, de manera polarizante “lo masculino” y “lo femenino” como los dos principios polares constitutivos del universo y con ello extremó la separación entre ellos. Plumwood destaca cómo en esta obra Platón afirma que el cielo es superior, es el ámbito de la razón activa, luminosa y ordenadora, el ámbito de “lo masculino”, mientras que la Tierra, “lo femenino”, es la materia caótica, la naturaleza desorganizada, es cuerpo ciego, emociones y necesidades, es mero receptáculo pasivo que espera ser organizado

por la razón. El mundo es el resultado de ambos principios, pero atravesados siempre por la jerarquía: el valor supremo de uno contrapuesto al mínimo valor del otro. En opinión de esta filósofa, tal oposición jerárquica no puede sino justificar el dominio de la mujer por el hombre, así como la explotación y destrucción que hemos hecho de la naturaleza.

Hay que decir, más allá de Plumwood, que esta concentración de la filosofía occidental en dos obras de Platón: la *República* y el *Filebo* resulta ella misma dualista y reduccionista, pues el dualismo se presenta como si fuera el único camino platónico hacia la verdad. La filosofía platónica es mucho más amplia y no se pueden dejar fuera diálogos como el *Simposio* y el *Fedro*, en los que —como lo han demostrado diversas interpretaciones (desde el Renacimiento hasta nuestros días)—<sup>4</sup> el dualismo adquiere múltiples matices y tensiones, ya que en tales diálogos Platón intenta pensar al humano en su ser integral, como una síntesis de “elevación” y terrenidad material. Y tampoco puede desconocerse la importancia de diálogos como el *Teeteto*, el *Parménides* y el *Sofista*, en los que Platón mismo advierte los graves problemas de su concepción dualista y cuestiona a fondo la separación tajante entre ser y no ser, para llegar a una reconciliación de ellos y dar razón del mundo cambiante.<sup>5</sup> Dicho de otra forma, una filosofía tan rica y profunda como la platónica recorre diversos caminos del pensamiento y no puede reducirse a unas cuantas obras ni puede tampoco presentarse desde uno de sus aspectos, aunque tal aspecto sea el que más ha influido en la historia. Sin embargo, también es cierto que el dualismo está presente en esta filosofía y, a pesar de que el análisis de Plumwood es reduccionista, resulta aprovechable, en especial en cuanto a la superioridad de las características masculinas y racionales sobre las femeninas y relacionadas con la naturaleza.

Otro momento decisivo del dualismo colonizador es, para Plumwood, el mecanismo de Descartes que concibe a la naturaleza como un conjunto de piezas de recambio que se pueden quitar y poner como si

---

<sup>4</sup> Resaltan en este sentido las interpretaciones de Eduardo Nicol (1957; 1974; 1975), de Leon Robin (1964), y de Antonio Gómez Robledo (1974).

<sup>5</sup> Véase en especial *El Sofista*, 237c y sigs. (Platón, trad. en 1979). Hay que decir además que, en su propuesta dialéctica, Plumwood está siguiendo, sin saberlo, al Platón del *Parménides* y *El Sofista*, lo cual resulta, por decir lo menos, paradójico.

fueran las partes de un reloj. Descartes opuso la razón humana: la mente y la naturaleza: el cuerpo. Mientras la primera es poseedora de fines, capaz de visión, de cálculo, evaluación, consciencia, creatividad, libertad y creación de significados, la segunda carece de cualidades propias, de intereses y opciones, de contrastes y novedades. Para él, la naturaleza es una nulidad homogénea, opaca, simple, es *terra nullius*, fácil de dominar por la razón, pues como ya lo había dicho Bacon el objetivo del conocimiento es dominar. Descartes no se ocupa de la mujer y lo femenino, pero en tanto en su filosofía lo valioso es la razón masculina y dominante, y el cuerpo no tiene ningún valor propio, se deduce fácilmente que en su filosofía las emociones (humanas y animales) así como lo perteneciente a lo femenino tampoco valen. Persiste de este modo, el dualismo falocentrista entre razón y emoción.

Tal esquema de pensamiento está presente también en Kant, quien exalta de nuevo a la razón como la facultad suprema del conocimiento, de la capacidad ética del ser humano y de lo humano en sí —que es identificado con “lo masculino”. Kant concibe la naturaleza como un orden de menor jerarquía que la razón, pues es expresión de la causalidad determinista, mientras que el orden racional es libre, indeterminado, capaz de autodeterminarse; no depende de causas externas. En consecuencia, él desprecia por completo el papel de las emociones, el cuerpo, la pasión, las necesidades y la experiencia en la ética, y de manera explícita reserva el ámbito ético para el hombre adulto, a la vez que excluye a la mujer y “lo femenino” de toda ética posible y de lo estrictamente humano. Kant reconoce ciertas “bondades” de la mujer como esposa, a ella le son dadas la belleza y el buen gusto, incluso este filósofo llega a afirmar que en el futuro deberá darse una igualdad de poder entre el esposo y la esposa, pero —como bien señala Plumwood—, esto no debe engañarnos, pues tal igualdad no es nunca en el terreno ético ni en el significado superior de lo humano que está dado por lo racional, sino sólo en la organización matrimonial. La mujer y “lo femenino” están excluidos de los órdenes superiores de la existencia (Plumwood, 1993).

Finalmente, Plumwood considera que el efecto más acabado del dualismo se da en la filosofía de Locke, quien al dividir el mundo en cua-

lidades primarias: movimiento, impenetrabilidad, densidad, encadenamiento de las partículas, figura y la extensión; y cualidades secundarias o subjetivas: color, olor, sabor y sonido, dividió también al sujeto en razón y sensación e hizo depender a las cualidades secundarias de las primarias. La razón y la ciencia captan estas últimas, las cuales están regidas por el mecanismo y el determinismo. Esta razón, además, conoce mediante el cálculo y es egoísta, busca los propios fines del sujeto, dado que está acostumbrada a medir y calcular, pero a la vez pertenece al orden público; ella rige el ámbito social. De suerte que la sensibilidad del sujeto que pertenece a su esfera privada, el ámbito de la sensación y las relaciones personales no puede sino ser dependiente del mecanicismo, de lo que rige a las cualidades primarias: la ley causa-efecto simétrica, el estímulo-respuesta y el dar y recibir según la cantidad. La razón del individuo no puede sino buscar los propios fines, es egoísta. Entonces, la ética y la coordinación económico-social están fundadas en el mecanicismo y en un egoísmo que sólo puede limitarse mediante el contrato social. Locke hizo de la razón algo instrumental, algo contrapuesto a los deseos del otro, y en esta medida, considera a los demás y a la naturaleza como medios para nuestros intereses. Las relaciones personales no son más que una unión accidental, un añadido circunstancial del yo que busca satisfacer sus deseos económicos y vitales, por tanto, tales relaciones son algo débil, carecen de derecho propio y sólo adquieren legitimidad en tanto pueden ser instrumentalizadas para entrar en el orden público. En Locke, Plumwood ve, en definitiva, la contraposición dualista entre el yo y el otro que es base de la economía capitalista: la imposibilidad de la colaboración mutua y el altruismo, y, en fin, el triunfo del racionalismo masculino sobre la sensibilidad e interdependencia comunitaria propia de “lo femenino” (Plumwood, 1993).

## Las vías falsas de superación del falocentrismo

La cuestión capital para Plumwood es cómo trascender el dualismo falocentrista, cómo dejar atrás la superioridad de la razón tradicional, cómo incluir a la mujer, “lo femenino” y la naturaleza en el marco general de pensamiento y trascender la jerarquía entre lo alto y lo bajo: cómo supe-

rar la exclusión de los opuestos polarizados en el dualismo y aceptar la interacción hombre-mujer más allá del enclaustramiento de éstos en su identidad cerrada y egoísta. Para ella, la contradicción, la separación entre uno y otro término, la diferencia entre los opuestos, tiene que ser asumida, pero sin pensarla de manera absoluta (como una hiperseparación) sino como algo relativo, es decir, no cabe ya pensar la diferencia desde la lógica tradicional propia del colonialismo, la cual establece un centro: “A” y una periferia “no A”, sino desde la “lógica de la relevancia” en la que ambos opuestos son importantes y se complementan de manera mutua (Plumwood, 1993). Es preciso entender la razón (“lo masculino”) y la naturaleza (“lo femenino”) desde la unidad-diferencia, la continuidad-discontinuidad, la mismidad-alteridad y desde ahí, liberar las potencias de “lo masculino” y “lo femenino” que, aunque han ganado una identidad en la historia, tienen muchos aspectos por descubrir si se piensa “la otredad”, en su justa medida: como un contrario del que hemos de reconocer su relevancia.

Es desde este marco conceptual que Plumwood advierte las dos vías falsas para trascender el dualismo, que hemos delineado más arriba: 1) la *inversión*, esto es, la mera valoración exaltadora de lo que el dualismo ha negado, el colocar arriba lo que antes estaba abajo, es decir, el ginecentrismo, y 2) la *reversión* del dualismo que afirma la simple unificación de los contrarios: el igualitarismo que hace de ambos términos de la oposición “lo mismo”. Estas dos vías son acriticas en la medida en que no piensan a fondo la unidad y la dualidad, no valoran realmente “la otredad” y caen en trampas del dominio colonizador.

A la *inversión* pertenecen el “ecofeminismo utópico” que postula una esencia naturalista de la mujer que la hace superior al hombre, y el “feminismo de la diferencia” que rescata las emociones como lo exclusivo de las mujeres. Esta vía no es válida porque no acaba con la jerarquía colonialista, sino que continúa buscando un superior y un inferior (un “segundo plano”) sólo que al revés de lo que se tenía antes y, por ende, sigue viendo la diferencia y la separación como lo central y no comprende a fondo la relación de interdependencia entre ambos polos. Ahora, la mujer es el centro y el hombre la periferia.

A la vía de la *reversión* pertenecen el “feminismo liberal” y el igualitarismo extensionista de Tom Reagan (Plumwood, 1993), y también, aunque de otro modo, la ecología profunda o *deep ecology* (Plumwood, 1993).<sup>6</sup> Tanto el “feminismo liberal” como el igualitarismo pretenden borrar las diferencias, el primero entre el hombre y la mujer y el segundo entre el humano y la naturaleza. Ambos declaran que los términos de la oposición son idénticos, lo cual no es válido porque no se está advirtiendo el valor de la *otredad*, se uniformiza lo real como si fuera algo sin diferencias. El reto es formar una noción integral de la realidad en la que las diferencias sean entendidas como relativas, en unión con la unidad y continuidad, el reto es ver el equilibrio de los contrarios, no su polarización. En tanto esto no se asume, en tanto se niega la diferencia, ocurre que el fondo el “feminismo liberal” descualifica a la mujer y el igualitarismo a la naturaleza; la mujer es vista como alguien que posee los mismos derechos que el hombre, pero sólo en tanto se puede concentrar en su racionalidad productivista y puede negar su parte emotiva y sensible, y la naturaleza es vista como igual al ser humano en tanto posee razón, aunque sea en un grado inferior, pero no en cuanto a lo que tiene de distinto y único, por ejemplo, su ferocidad (Plumwood, 1993).

Estas vías falsas no llegan al fondo del problema, en realidad, son a-críticas, les basta con oponerse a lo tradicional, pero no evalúan su propia oposición.

## Desmontando el falocentrismo

### Hacia otra idea de la mujer y el hombre a partir de otra idea de la naturaleza

Si las falsas vías de superación del dualismo consisten en perpetuar la jerarquía (pero invertida) o bien en negar los contrarios con los que la naturaleza y la mujer están en relación, ahora éstas últimas tienen que ser pensadas, por un lado, más allá de toda exaltación, es decir, desde su concreción, en la que se revelan aspectos positivos y negativos y, por el otro, han de ser pensadas desde una visión integral que incorpore, desde

---

<sup>6</sup> En el caso del extensionismo hay que incluir también, aunque Plumwood no lo nombra, a Peter Singer. Véase, por ejemplo, Singer (1998).

la unión-diferencia y continuidad-discontinuidad, la razón y “lo masculino”. Sólo así se cumple el objetivo final de la filosofía descolonizadora de Plumwood: liberar tanto a los oprimidos, como a los opresores, a lo que ha sido negado: la naturaleza y lo femenino-mujer, como a lo que ha sido validado desde el dominio: la razón y “lo masculino” del hombre dominante.

Para Plumwood no cabe ahora exaltar a la mujer y a la naturaleza según lo hacen el “ecofeminismo utópico” y el “feminismo de la diferencia”, como si fueran los componentes supremos de la realidad. No es válido ver a la mujer y a la naturaleza como seres superiores al hombre y la razón, pues con ello repetimos los parámetros colonialistas de la jerarquía y el corte dualista entre los opuestos. Además, ofrecemos ideas falsas, ya que ambas posturas reducen la liga mujer-naturaleza a la reproducción como un hecho natural. El “ecofeminismo utópico” nos dice que la mujer es el “ángel del ecosistema” en tanto su liga esencial con el mundo natural la dota de capacidades especiales para conocer y manejar los ecosistemas. La mujer nos ha de salvar, así, de la crisis ecológica actual (Plumwood, 1993). A la vez, este ecofeminismo afirma que la naturaleza es un mundo armónico, sólo falta redescubrir tal armonía a través de la mujer. Por su parte, el feminismo de la diferencia nos dice que la mujer vale por su capacidad reproductiva, la cual la conforma como un ser empático, emotivo, sensible, capaz de entender la naturaleza (Plumwood, 1993)

Frente a estas posturas, Plumwood piensa que la mujer no es un ser especial al que quepa alabar, no posee ninguna esencia que la haga ser pacífica, puesto que hay mujeres guerreras, violentas, y odiosas. En unión con Linda Alcoff, Plumwood piensa que la idea sobre la mujer ha de ser histórica (Plumwood, 1993). Hay que ver entonces, lo que de facto han hecho las mujeres a lo largo del tiempo. Tampoco se pueden ligar la capacidad de empatía, emotividad, cuidado y sensibilidad a la reproducción, como lo hace el “feminismo de la diferencia”. Si esto fuera verdad ¿cuáles serían las características de las mujeres que no se reproducen? Existe, en tal supuesto, una tergiversación que es preciso corregir. Por otro lado, la naturaleza, a pesar de que tiene cierto comportamiento

regular, no se caracteriza por la armonía, sino que siempre anida el conflicto e incluso la catástrofe para los humanos.

Pero sin duda, el análisis más prometedor de Plumwood frente a estas posturas está en advertir que no puede hacerse una identificación simple entre mujer y naturaleza, pues aunque en efecto, la mujer ha estado más en relación con la naturaleza que el hombre, ello no se debe a que tenga una liga esencial con ésta, sino a que le han sido asignadas tareas de mayor contacto con el ámbito natural como la crianza, la alimentación, el cuidado de los seres queridos y ciertamente, el trabajo físico de la reproducción. Para Plumwood, la liga de la mujer con la naturaleza ha estado mediada por la cultura. En efecto, a lo largo de la historia a las mujeres les ha tocado el trabajo de la reproducción y el cuidado, pero éstas son, a la vez, naturaleza y cultura, ya que la mujer ha participado en el mundo con la crianza y educación de los hijos y ha aprendido del mundo. Esto no sólo ha constituido el ámbito doméstico (aunque algunas mujeres así lo hayan asumido) sino el ámbito público. Cabe decir que el cuidado no ha sido mero apego, sino que ha sido selectivo y constructor de diferentes ambientes.

Muchísimas mujeres han realizado su tarea de madres con “furor”, con un ánimo de verdadera inserción en el mundo público y con gran inteligencia. La historia de la mujer habla de una prisión, pero no todo ha sido límite y restricción, también ha habido empoderamiento y conexión (Plumwood, 1993). En este sentido, Plumwood destaca que, sobre todo en la actualidad, la tecnología y el cambio de la mentalidad general hacen posible el ejercicio de la libertad respecto a la reproducción.

Por ende, no cabe hoy pensar la liga mujer-naturaleza de manera simple; hay que alejarse de todo naturalismo (Plumwood, 1993) y aceptar al mismo tiempo que, a través de la historia, la mujer se ha caracterizado por ser madre.

La naturaleza no debe verse como algo ajeno (Plumwood, 1993). Hemos de pensar en una naturaleza culturizada frente a la cual la mujer tiene opciones y puede tomar diversas actitudes. Ver como esencia de la mujer a la alimentación, la empatía y la crianza no hace sino apartarla del progreso del mundo y verla, finalmente, como inferior. Hay que su-

perar el esencialismo y ver que siempre ha sido posible una decisión de la mujer frente a sus tareas tradicionales.<sup>7</sup>

Y frente a las posturas que pretenden superar el dualismo afirmando la mera igualdad: el igualitarismo presente en la teoría de Tom Reagan (respecto a la naturaleza) y el “feminismo liberal” (respecto al hombre y la mujer) Plumwood se esfuerza por entender a fondo la igualdad-diferencia y la continuidad-discontinuidad entre la razón y la naturaleza. Ella nos hace ver cómo estas posturas no superan el dualismo, pues para esta filósofa no basta con dejar de dividir la realidad en dos, sino que es necesario escapar a varias condiciones: 1) ante todo, no distorsionar la diferencia. Si el dualismo la distorsiona al concebirla como absoluta, el igualitarismo la distorsiona también al negarla, al hacerla desaparecer y pretender que los distintos seres sean lo mismo. Por ejemplo, el igualitarismo de Peter Singer y Tom Reagan nos dicen que el hombre y el animal son lo mismo y, por tanto, tienen los mismos derechos. A su vez, el feminismo liberal nos dice que hombre y mujer son iguales ante la ley y ambos deben estar en la ciencia, la cultura y lo público. 2) No establecer nuevas jerarquías. Aunque en principio, el igualitarismo no plantea un “alto” y un “bajo”, sí ve las diferentes modalidades de lo real como una gradación, según la cual unos seres son más y otros son menos: según él, los humanos son más racionales que los animales. 3) Evitar caer en la hegemonía del pensamiento racional y tomar a éste como única medida de valor (Plumwood, 1993). La razón humana, y/o masculina, no vale más que las emociones y el ámbito de lo corporal-sensible y de las necesidades, por ende, tanto la dimensión de lo animal y natural como la dimensión de lo femenino-mujer, deben ser tan valiosas como la ciencia y la lógica.

Los escollos anteriores se superan siendo capaces de pensar 1) la igualdad-diferencia, continuidad-discontinuidad en una relación dialéc-

<sup>7</sup> En este sentido, Plumwood se aparta un poco de la tesis capital de la iniciadora del ecofeminismo: Françoise D'Eaubonne (1974), quien sostiene que el papel fundamental de la mujer ante la crisis ecológica es no tener hijos, pues de lo contrario no se superará la sobrepoblación que es factor fundamental de dicha crisis. Lamentablemente, a mi juicio, Plumwood no atiende al problema de la sobrepoblación actual, no confronta este hecho capital —aunque debería hacerlo— y, sin embargo, deja abierta la puerta para que la mujer diga no a la reproducción.

tica de tensión y equilibrio, donde lo racional y lo natural se respeten y se interrelacionen; 2) advirtiendo entre estas dimensiones una diferencia de cualidad, de modo, y no de cantidad (un más y un menos) de suerte que lo corporal, emotivo y necesario sea otro modo de lo racional y no algo menos racional, y 3) valorando lo emotivo, corporal, sensible y necesario por sí mismo, como algo distinto que aporta mucho a la construcción de nuestro ser, puesto que dependemos del mundo material.

En atención a estos razonamientos, la gran empresa de Plumwood reside en ofrecernos una idea de la naturaleza y, por ende, del cuerpo y las emociones, unida a la razón. Éstos son los dos grandes contrarios opuestos en la tradición, y sólo si logramos ver el equilibrio tenso en su continuidad-discontinuidad, en su unidad diferencia, podremos entender de un modo no falocéntrico y no colonialista la relación mujer-hombre. Para Plumwood, la naturaleza posee cualidades propias, no es en modo alguno la *terra nullius* que quiso ver Descartes; sí tiene fines, justo porque no es ajena a la razón. Y ésta no debe ser pensada más como algo abstracto, puramente objetivo, ni mucho menos algo matemático, abocado a ver cantidades y medidas para dominar y transformar la materia. La propiedad común a la naturaleza y la razón, y que, a la vez, nos permite advertir diferencias entre ellas, reside para esta filósofa en la intencionalidad. No en sentido de un fin final de la evolución y el universo, sino entendida como la actividad direccional de cada organismo individual. Y no entendida tampoco como intención psíquica, pues esto nos conduciría a un panpsiquismo como el de McDaniel (Plumwood, 1993), sino entendida desde las múltiples notas o características que ella contiene y advirtiendo, justamente, que no todo lo vivo las contiene a todas.

Entre estas notas están la organización, el automantenimiento, la función, la dirección a fines, el crecimiento y florecimiento. Todo esto está presente en montañas, árboles, ecosistemas, peces, insectos y muchas otras especies (Plumwood, 1993). En cambio, hay otras características de la intencionalidad propias de los animales como la autopercepción, el deseo y la emoción, y otras que sólo poseen los animales superiores (junto con las anteriores) como la elección y preferencia. Por su parte, al individuo humano corresponden la decisión autoconsciente, la imaginación

creativa (la libertad en sentido estricto) y los deseos de segundo orden como “querer ser otra persona”, es decir, la autotransformación. Con esta categoría, nos dice Plumwood, nos podemos ver reconocidos en todos los seres naturales sólo que, viéndolos como un modo distinto de direccionalidad, podemos entender la continuidad de lo vivo sin asimilar unos seres a otros. De acuerdo con esto, la diferencia entre los vivientes no se mide, en efecto, desde la cantidad, no es de grado, sino de tipo o modo. La intencionalidad lleva a los distintos seres vivos a conformar su ámbito propio de relaciones, su ambiente propio, pero sin romper con el entorno integral común a todos los seres.

## La liberación de la mujer y el hombre

Plumwood no trata este tema como algo específico, más bien hace afirmaciones generales y particulares a lo largo de su obra, de las cuales podemos hacer ciertas inferencias que, espero, resulten significativas en la actualidad.

De lo que hemos expuesto se infiere que la liberación del colonialismo y el dualismo falocentrista sólo puede darse si se trasciende la lógica de la no contradicción y se piensa de modo dialéctico: advirtiendo la interacción de todos los contrarios que han conformado “lo masculino” y “lo femenino” en un *equilibrio tenso* que no une de forma definitiva los opuestos ni tampoco los separa, sino que más bien los integra en su dinamismo. Lo decisivo, entonces, es que la liberación del oprimido no puede darse sin la liberación del opresor. En tanto no es válida la mera inversión ni la mera reversión del dualismo, no podemos caer en el ginocentrismo, en la exaltación de la mujer y el naturalismo, ni tampoco es válido borrar las diferencias y hablar de una “natura-razón” o de una pérdida del sexo en una mujer/hombre. Ha de mantenerse la identidad de ambos términos de la relación, pero no como algo cerrado y excluyente. De suerte que la naturaleza ha de liberarse en la medida en que se comprenda su interpenetración con la razón, en la medida en que ésta pierda su carácter abstracto, hegemónico y jerarquizante, y pueda incluir la diversidad que le otorgan las múltiples características que componen la *intencionalidad*.

Y de suerte también que la mujer ha de liberarse sólo en tanto comprenda su interdependencia con el hombre y “lo masculino no dominante”.

La oposición: razón-naturaleza ha conformado dos mundos distintos para hombres y mujeres. Pero en tanto podemos pensar la razón y la naturaleza desde su vinculación estrecha, al grado de que ambas son intencionalidad (racionalidad) y poseen cualidades naturales como el automantenimiento, el crecimiento, autopercepción, el deseo y la emoción, y en tanto tomemos en serio, a la vez, las *diferencias de modo* entre una y otra, podemos reconocer que la vinculación de la mujer y el hombre depende de asumir a ambos como naturales y racionales y reconocer sus diferencias en esta igualdad. Hombres y mujeres son dos *modos* de lo humano dos formas distintas de asumir y ejercer la racionalidad y la emotividad, y de estar en la naturaleza, pero tales formas sólo pueden ser entendidas según las distintas épocas y contextos sociales, pues no hay esencia de hombre y mujer, ambos han conformado su ser en la historia y dentro de ésta, han advertido diversas vías de realización.

No todo hombre ha sido colonialista opresor ni toda mujer se ha vivido atada a una naturaleza carente de significado, descalificada y vista como necesidad ciega. Los hombres no colonialistas ni patriarcales seguramente han desarrollado su emotividad (aunque Plumwood no nos da datos precisos de esto).

También, las mujeres han desarrollado diversas formas de apropiarse del embarazo, la maternidad, el cuidado, y diversas formas de ejercer su racionalidad y protestar ante la opresión. Para liberarse de los criterios estrechos del falocentrismo, mujeres y hombres han de reconocer en el otro sexo su otredad-mismidad, es decir, su interdependencia, y han de esforzarse por asumirla.

La mujer ha de asumir que, si lo decide, su actividad es pública, que ella ha estado, está y puede estar en el mundo que trasciende al yo y la intimidad, y el hombre ha de asumir que puede aceptar sus razones emotivas y sus emociones racionales (no racionalizadas —ya que la racionalización es lo propio de la razón abstracta—) para unirse a sí mismo y a la “otra mitad del mundo”. Mujer y hombre dependen uno del

otro, ninguno es el centro ni la periferia. Comprender esto es la tarea a realizar una vez que hemos entendido que no poseemos una esencia y que estamos unidos a lo diferente. Y será con esta práctica de afirmación y vinculación que liberemos las potencias de uno y otro sexo, y, por ende, de “lo femenino” y “lo masculino”.

## Conclusión

El dualismo falocéntrico y colonialista ha distorsionado la realidad y ha limitado el desarrollo de nuestras potencialidades humanas al dividir el mundo entre razón y naturaleza, racionalidad y sensibilidad emotiva, hombres y mujeres, individuo y comunidad, y al concederle supremacía a los primeros de estos términos y declarar la subordinación de los segundos. Frente al dualismo, Plumwood propone el ecofeminismo crítico como una filosofía que, a través del análisis crítico de la tradición y de diversas posturas feministas, permite el florecimiento humano.

Puede decirse que desde su perspectiva, lo que nos libera del peso del dualismo es la comprensión de la *relatividad* de lo real regida por la mismidad-alteridad simultáneas, pues ésta nos permite entender el conjunto de interacciones y reconciliarnos con la inminencia sin privilegiar la igualdad ni la diferencia, sin estar obsesionados por encontrar un superior y un inferior, sin querer establecer igualitarismos simplistas y escisiones tajantes, sin caer en el afán de poder-dominio ni en la sumisión al ámbito natural. Plumwood nos ofrece, entonces, un marco conceptual que rehúye todo simplismo y que inevitablemente nos lleva a una práctica que advierte y refuerza los vínculos, las relaciones, sin permitir subordinaciones.

En tal práctica, lo que nos libera es la búsqueda del bien propio y el bien del otro, la coordinación de nuestros deseos en el no egoísmo que acepta la interdependencia, el cuidado, el parentesco y la amistad, y busca el florecimiento mutuo, así como el de la naturaleza. Se trata pues, de una práctica que rompe las barreras mentales impuestas por las posturas absolutistas y extremistas, al mismo tiempo que rompe las barreras existenciales de los prejuicios que nos llevan a rechazar al diferente o a querer asimilarlo a nuestros propios criterios.

Dicho de otra forma, se trata de advertir las tensiones de lo real sin caer en rupturas, sabiéndonos próximos y distintos, nunca separados ni ajenos, indiferentes, ni mucho menos con derecho a poner al otro abajo. La liberación que nos ofrece Plumwood, consiste, a fin de cuentas —como ocurre en la filosofía cercana a ella: el ecofeminismo de Karen Warren— en liberar lo humano en general junto con la liberación de la naturaleza, en crear una idea del ser humano que abarque cualidades devaluadas y adjudicadas a la alteridad de género, raza, clase y especies naturales.

## Referencias bibliográficas

- D'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris: Pierre Horay.
- Gómez, A. (1974). *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. (1983). Prólogo. En: Wilhelm, R., *I Ching. El libro de las mutaciones*, pp. 21-42. México: Hermes Sudamericana.
- Jung, C. y Whilhem R. (1961). Introducción. En: L. Yen, *El secreto de la flor de oro*, pp. 13-74. Buenos Aires: Paidós.
- King, Y. (1989). Healing the wounds. Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism. En: A. Jaggar y S. Bordo (eds.), *Feminist Reconstruction of Being and Knowing*, pp. 115-140. New Jersey: Rutgers University Press.
- Nicol, E. (1957). *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1974). *Idea del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nicol, E. (1975). *Los principios de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of Nature*. London: Routledge.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para un mundo posible*. Madrid: Crítica.
- Robin, L. (1964). *La theorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Singer, P. (1998). Los animales y el valor de la vida. En: J. Kwiatkowska y T. Issa (comps.), *Los caminos de la ética ambiental*, pp. 199-244. México: UAM/Plaza y Valdés.
- Tardon, V. (2011). Ecofeminismo. Una reivindicación de la mujer y la naturaleza. *El futuro del pasado*, 2, pp. 533-542.
- Warren, K. (2000). *Ecofeminist Philosophy*. New York: Rowman and Littlefield.

## Lizbeth Sagols

Mexicana. Doctora en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora e investigadora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Especialista en ética, bioética y ecoética. Líneas de investigación: la condición humana y la ética; la ética ante las transformaciones que plantean las tecnologías contemporáneas y la eco-ética como modelo de atención a la crisis ecológica.

*Recepción: 7/11/16*  
*Aprobación: 08/02/17*



### *Grieta*

| Josefina Silva Farías  
Técnica: Mixta; barro, carbón y semillas de parota, sobre madera reciclada.  
Medidas: 27.5 x 37cm  
Año: 2017

# Claves ecofeministas para el análisis literario

---

## Ecofeminist codes for literary analysis

*Eva Antón Fernández*

Universidad de Valladolid, España

### Resumen

En este trabajo se propone una hoja de ruta para la crítica literaria que aplica los postulados del ecofeminismo crítico con el objeto de deconstruir en las ficciones literarias el uso de las perspectivas androcéntrica, antropocéntrica y/o especista y sus interconexiones. Se muestra la pertinencia de aplicar al campo literario claves interpretativas provenientes del ecofeminismo crítico formulado por la filósofa Alicia H. Puleo, al aportar un mapa conceptual y analítico integrador que extiende e interrelaciona pautas y objetivos tratados separadamente tanto por la crítica literaria feminista como por la ecocrítica y la sociocrítica. El ecofeminismo crítico permite verificar si en los textos literarios se observan miradas y elaboraciones ficcionales diferenciadas entre autoras y autores en cuanto al eje naturaleza/cultura y a las identidades y roles de género. Se sostiene que, a través de las interpelaciones que plantea el ecofeminismo crítico, es posible analizar en los textos literarios presencias/ausencias de tematizaciones como las siguientes: la dimensión

### Abstract

This paper proposes a roadmap for literary criticism that applies the postulates of critical ecofeminism with the aim of deconstructing in literary fictions the use of the androcentric, anthropocentric and/or speciesist perspectives and their interconnections. The paper also shows the pertinence of applying to the literary field interpretive codes from critical ecofeminism formulated by the philosopher Alicia H. Puleo, by providing an integrative conceptual and analytical map that extends and interrelates patterns and objectives treated separately by both feminist literary criticism and ecocriticism and sociocriticism. Critical ecofeminism provides the possibility of verifying whether in literary texts different fictional views and elaborations are observed between male and female authors regarding the Nature/Culture axis and gender identities and roles. It is argued that, through the questions posed by critical ecofeminism, it is possible to analyze texts presences/absences of topics such as: the compassionate dimension of the whole ecosystem, the defense of equality

compasiva respecto al conjunto del ecosistema, la defensa de la igualdad y la autonomía para las mujeres, la denuncia de la opresión y la explotación de la naturaleza viva humana y no humana, la universalización de la ética del cuidado junto a la ética de la justicia, y la posibilidad de imaginar otro mundo más justo.

### *Palabras clave*

Ecofeminismo crítico, crítica literaria feminista, teoría literaria.

and autonomy for women, the denouncing of oppression, and the exploitation of human and non-human living Nature, the universalization of the ethics of care along with the ethics of justice, and the possibility of imagining more just world.

### *Keywords*

Critical ecofeminism, feminist literary criticism, literary theory.

## Introducción

Este trabajo muestra la aplicación en la crítica literaria de los fundamentos del ecofeminismo crítico formulado por la filósofa Alicia H. Puleo (Puleo, 2008, 2011, 2015b). Su posicionamiento ético-filosófico, además del pensamiento crítico que sustenta, abre el camino a una posibilidad de análisis crítico del discurso, y aporta un mapa conceptual y analítico integrador que conecta, extiende e interrelaciona pautas y objetivos tratados separadamente tanto por la crítica literaria feminista como por la ecocrítica, vinculando en el eje de las interpelaciones de género otras cuestiones centrales de ética y política ecológica y animalista mediante el análisis literario.

Al situar este análisis en el entorno de tales claves conceptuales y analíticas se facilita el abordaje en y desde los elementos constituyentes de los textos narrativos, de las intersecciones entre naturaleza, cultura y las relaciones de poder entre mujeres y hombres, con categorías básicas como las de igualdad, autonomía, justicia, género, patriarcado, androcentrismo, sexismo, cuidado, violencia de género..., a la vez que emergen, vinculadas, las de antropocentrismo, especismo, ecojusticia, o interdependencia, entre otras, sin perder el horizonte crítico y emancipatorio que caracteriza la herencia ilustrada.

Para el análisis emprendido, parto de la constatación del papel clave de la literatura en la legitimación del orden simbólico patriarcal y su eficacia en la representación modelizadora de identidades, roles y es-

tatus de género. La práctica crítica derivada del ecofeminismo ilustrado induce a contrastar si se observan miradas y elaboraciones narrativas diferentes sobre el eje naturaleza/cultura y sobre las relaciones de género entre autoras y autores, determinadas por (y a través de) los roles de género.

## Algunas notas sobre el ecofeminismo y el ecofeminismo crítico de Alicia H. Puleo

Una de las actuales ramificaciones del discurso feminista es la que conecta preocupaciones y objetivos feministas y ecologistas: el ecofeminismo.<sup>1</sup> Una eclosión de corrientes, voces, pensamientos, movimientos y prácticas ecofeministas se ha materializado en las últimas cuatro décadas, testificando así las diversas relaciones entre teorías y movimientos feministas y ecologistas (entre otras autoras: Vandana Shiva, 1995; Karen Warren, 1996; Val Plumwood, 1993; Ivone Gebara, 2000). En el sur de Europa, numerosos trabajos de la filósofa Alicia H. Puleo han acercado las distintas posiciones convergentes de ambos pensamientos críticos y movimientos alternativos, favoreciendo su conocimiento mediante su tipologización y revisando sus luces y sus sombras (Puleo, 2002, 2004, 2005, entre otros). Puleo ha constatado los recelos mutuos del feminismo y el ecologismo<sup>2</sup> y ha explorado sus conexiones, desde sus bases empírica, simbólica, histórica, conceptual, epistemológica, ética y po-

<sup>1</sup> Término utilizado por primera vez por Françoise d'Eaubonne (*Le féminisme ou la mort*, 1974) para señalar la preocupación de algunos grupos feministas franceses por la relación entre superpoblación, devastación de la naturaleza y dominación masculina. Señala que hay que cuestionar la relación entre los sexos para salir del círculo suicida de producción de objetos superfluos, alto consumo, destrucción medioambiental, publicidad alienante. Escrito en un momento en el que Francia prohibía el aborto, con esta obra se critica la falta de derechos reproductivos de las mujeres: el poder de control sobre el propio cuerpo ha sido arrebatado a las mujeres y debe volver a él: las mujeres limitan y espacian más los nacimientos, siempre han intentado hacerlo.

<sup>2</sup> Miedo, desde el feminismo, a que sea una nueva “alianza ruinosa”, en palabras de la filósofa Celia Amorós, es decir, que subordine de nuevo los objetivos emancipadores feministas a otras causas; el temor, desde el ecologismo, a que la liberación de la mujer del ámbito doméstico sea a costa del consumismo (masificando los productos de “usar y tirar”). Y el riesgo de que la preocupación ecológica de las mujeres contribuya a reforzar los roles de género: pasando de ser el ángel del hogar victoriano al ángel del ecosistema (Puleo, 2004, 2011, entre otros).

lítica (Puleo, 2004, 2005). Siguiendo a Alicia H. Puleo podemos comprobar la conexión empírica entre las preocupaciones feministas y ecologistas, por ejemplo, en la comprobada relación entre medio ambiente y salud de las mujeres, aspecto que quedó corroborado en la IV Conferencia Mundial de la Mujer de la ONU celebrada en Beijing en septiembre de 1995 y en las posteriores revisiones Beijing+5, Beijing+10, Beijing+15 y la reciente Beijing+20.

De la conexión simbólica da cuenta la mirada crítica sobre una ideología que naturaliza o animaliza a las mujeres y feminiza a la naturaleza, algo que ya cuestionaron Simone de Beauvoir o Kate Millet, y que se refleja en las metáforas de “madre naturaleza”, “madre tierra”, etcétera. La conexión histórica puede observarse en el patriarcado capitalista industrial como origen de la crisis ecológica y la invisibilización del trabajo reproductivo, como el enfoque teórico ecofeminista materialista ha tematizado. La conexión conceptual queda patente con la crítica a los dualismos jerarquizados y generizados, tipo naturaleza/cultura, que incluyen un sesgo de género ya que se asientan en la devaluación convergente y complementaria de las mujeres y la naturaleza. La conexión epistemológica puede observarse en el cuestionamiento de la supuesta objetividad de una ciencia que parte de una separación artificial entre lo humano y lo natural, y que ha institucionalizado la instrumentalización de la razón.

La conexión ética se desprende de la necesidad de universalizar la ética del cuidado, devaluada por la cultura patriarcal, para compartir el cuidado y para construir una relación no destructiva con la naturaleza. Por último, la conexión política entre feminismo y ecología es evidente ya que, si repensamos el género y las relaciones de poder derivadas de la lógica del dominio patriarcal desde el feminismo, también hay que repensar las lógicas de la dominación hacia los seres vivos no humanos (Puleo, 2004, 2005, 2011, entre otros).

Entre las preocupaciones generales del ecofeminismo pueden señalarse la aspiración a una ecojusticia con perspectiva de género, la preservación de la salud individual y del ecosistema, la denuncia de la globalización económica y el expolio consiguiente de la naturaleza por un

sistema neoliberal y patriarcal que se sustenta en un paradigma de progreso ilimitado, generador de pobreza, que agranda las desigualdades sociales, con importantes repercusiones en los seres humanos, especialmente en las mujeres, y demás seres vivos. Denuncia una lógica del dominio patriarcal edificada en torno a dualismos generizados y jerarquizados que devalúan la naturaleza y lo consignado socialmente como femenino, entre lo que incluyen desde valores individuales y colectivos como el cuidado, los vínculos, la interdependencia y la reproducción social, a constituyentes vitales como el propio cuerpo, la salud, los afectos, las emociones.

En 2008, en un trabajo titulado “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, y, fundamentalmente, en 2011 con la publicación de la obra *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Alicia H. Puleo formula una reflexión ético-política que, yendo más allá de una visión articulada e integradora de las propuestas de la diversidad de voces y corrientes ecofeministas, pone las bases de lo que esta pensadora denomina *ecofeminismo crítico o ilustrado*, que comienza definiendo en los siguientes términos: “Orientado a la ecojusticia y la sostenibilidad, el ecofeminismo ilustrado se caracterizaría por la crítica al prejuicio, la defensa de los principios de igualdad y autonomía, la conceptualización nominalista del género, el diálogo intercultural, la aceptación prudente de la ciencia y la técnica, la universalización de las virtudes del cuidado aplicadas a los humanos y al resto de la naturaleza, y una moral de la compasión frente a la radical finitud del mundo” (Puleo, 2008: 39).

El ecofeminismo ilustrado que propone la autora de *Ecofeminismo para otro mundo posible* resulta especialmente idóneo para deconstruir la lógica del dominio patriarcal porque, recordemos, no todos los ecofeminismos contienen ese potencial emancipatorio (Puleo, 2011: 40), y porque detecta y rectifica déficits en el feminismo respecto a posiciones ecológicas y en el ecologismo respecto a posiciones feministas, ya que “busca corregir, gracias a la articulación teórica de la experiencia emancipatoria de las mujeres, los sesgos del antropocentrismo extremo y del androcen-trismo pseudouniversalista del discurso ilustrado” (Puleo, 2011: 434).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> En otro trabajo reciente, “Iguales en un mundo sostenible”, Alicia H. Puleo resume su propuesta de ecofeminismo crítico (Puleo, 2015b).

## De la ecocrítica a la crítica literaria ecofeminista

En las dos últimas décadas, a partir de los años noventa del siglo XX, un nuevo campo interdisciplinar, la ecocrítica, ha irrumpido con características propias en la crítica literaria inaugurando una conexión entre la ecología y la literatura. Su punto de interés consiste en explorar las relaciones humanas con la naturaleza que se manifiestan en los textos literarios. Un avance de su origen, conceptualizaciones y claves analíticas puede verse en el trabajo de Teo Sanz, “La ecocrítica, vanguardia de la crítica literaria. Una aproximación a través de la ecoética de Marguerite Yourcenar” (Sanz, 2015: 291 y ss.), del cual extraigo algunas ideas y referencias para este epígrafe.

Como señala este autor, el término “ecocrítica” ya había sido utilizado a finales de los setenta por William Rueckert, quien en 1978 publicó *Literature and Ecology: an Experiment on Ecocriticism*, artículo que muestra la idoneidad de trasladar el análisis ecológico a la crítica literaria con la finalidad pedagógica de aumentar la conciencia ecológica. Pero la nueva corriente ecocrítica se consolida con la publicación, en 1996 de la obra colectiva *The Ecocriticism Reader*, coordinada por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, que compila una veintena de trabajos de autores diversos que enfocan el nuevo tema desde abordajes teórico-prácticos, entre los que se incluye el artículo pionero de Rueckert.

La Introducción de la propia Cheryll Glotfelty será citada como uno de los textos fundacionales de la ecocrítica, al aportar una de las primeras definiciones del nuevo enfoque crítico: “Dicho de manera sencilla, la ecocrítica es el estudio de la relación entre la literatura y el entorno físico” (Glotfelty, 1996, cit. en Sanz, 2015: 293).<sup>4</sup> Un entorno que, bajo la mirada ecocrítica, no se reduce a lo social o humano, sino que se amplía a la totalidad de la ecoesfera.

---

<sup>4</sup> Glotfelty señala: “De la misma manera que la crítica feminista examina el lenguaje y la literatura desde una perspectiva de conciencia de género, y la crítica marxista es consciente de los modos de producción y de las clases sociales para la interpretación de los textos, la ecocrítica adopta un enfoque ecocentrado a la hora de examinar los textos literarios” (Glotfelty, 1996, cit. en Sanz, 2015: 293). La traducción de los textos originales es del profesor Teo Sanz.

También destacan las aportaciones de Laurence Buell, autor de *The Environmental Imagination* (1995), quien proporciona cuatro criterios para apreciar la conciencia ecológica de un texto literario: “1) El medioambiente no humano aparece no sólo como un mero marco, sino como presencia que comienza a sugerir que la historia humana está ligada a la historia natural. 2) El interés humano no es comprendido como el único interés legítimo. 3) La responsabilidad humana por el medioambiente forma parte de la orientación ética del texto. 4) Se encuentra implícita, al menos, cierta idea del medioambiente como un proceso y no sólo como una constante o un dato” (Buell, 1995: 7-8, cit. en Sanz, 2015: 293).

Además, el profesor Sanz amplía el enfoque ecocrítico en los textos literarios, proveniente principalmente de la crítica anglosajona y centrado en la ética de lo referencial, con una aportación conceptual procedente de la crítica francófona, la eco-poética, que considera primordial el estudio de las marcas formales y textuales por las que se describe esta relación, es decir, “analizar la estética de los textos comprometidos con la defensa de la naturaleza”. Como formula Teo Sanz, “un equilibrio entre el campo temático-ético y el textual puede ser muy fructífero a la hora de analizar las obras literarias desde un punto de vista ecológico” (Sanz, 2015: 294).<sup>5</sup>

Por su parte, desde el enfoque proporcionado por el ecofeminismo crítico desarrollado por Alicia H. Puleo, es posible explorar si las posiciones dominantes respecto al mundo natural de la llamada modernidad están siendo revisadas, y si pueden percibirse diferencias en esa relación atribuibles al metarrelato patriarcal, a la vez que articula y denuncia la interrelación de los sesgos androcéntrico y especista que vertebran las lógicas del dominio patriarcal.

<sup>5</sup> Un ejemplo de este enfoque es realizado por Teo Sanz en torno a la obra de Marguerite Yourcenar en diversos trabajos (Sanz 2010, 2015). Esta autora clásica francesa de dimensión universal ejemplifica, como observa Sanz, el compromiso textual y vital con la ecología: “Un enfoque ecocrítico de su obra revela que en la mayoría de sus creaciones siempre hay un rescio para un compromiso real con respecto a la naturaleza y a los seres vivos, animales humanos y no humanos que la habitan. Pero, ciertamente, además de los criterios temáticos, la obra de Yourcenar nos ofrece su visión de la naturaleza a partir de una escritura con una gran fuerza estética, por lo que se podría estudiar desde la eco-poética” (Sanz, 2015: 295).

## Principales interpelaciones del ecofeminismo crítico de Alicia H. Puleo para el análisis literario

El itinerario conceptual que traza el ecofeminismo crítico permite conectar, en la indagación literaria, el horizonte emancipatorio del feminismo ilustrado con la preocupación ecológica. Siguiendo la delimitación conceptual entre *naturaleza externa* “aquello no producido por los humanos, aquello que no es producto del arte, la técnica, la ciencia o cualquier otro actuar humano” (Puleo: 2011: 150) y *naturaleza interna*, “el propio cuerpo” (Puleo, 2011: 157), proponemos aplicar al análisis literario unas interpelaciones que revisan la relación humana con la naturaleza, tanto con la nuestra, la interior (nuestros cuerpos, nuestra sexualidad), como con la externa (el medio ambiente, la vida animal), averiguando si esta relación está mediada por la adscripción de género de cada autor o autora y por el imaginario patriarcal.

Respecto a la naturaleza externa, el ecofeminismo crítico invita a establecer las diversas posiciones literarias respecto a las relaciones con el mundo natural y animal, y la mirada sobre el futuro de nuestra especie, evaluando si los textos literarios desvelan diversas visiones, desde la aceptación acrítica y repetición estereotipada de un dualismo jerarquizado y adscrito genéricamente, a la denuncia desde una ética ecológica. Como elementos conceptuales de interés fundamental tomamos prestados los que utiliza Alicia H. Puleo, definiendo *androcentrismo* como el “punto de vista parcial masculino que hace del varón y su experiencia la medida de todas las cosas. Efecto del sistema de género por el que se considera al varón y lo masculino como lo excelente y a la mujer y lo femenino como desviación o carencia (Puleo, 2000: 116). Por *especismo* entenderemos el “prejuicio de especie, similar al sexismo o al racismo” (Puleo, 2011: 126). En cuanto al *antropocentrismo* o punto de vista que afirma la superioridad de los seres humanos frente a los otros seres vivos, distinguimos, entre *antropocentrismo fuerte*, “en la terminología de la filosofía moral, *antropocentrismo fuerte* designa la idea de que sólo los seres humanos son dignos de consideración moral” (Puleo, 2011: 113), y *antropocentris-*

*mo moderado*, que “consiste en considerar que todos los que son capaces de sentir dolor son dignos de consideración moral” (Puleo, 2011: 137).

El análisis literario puede desvelar el uso de las perspectivas androcéntrica, antropocéntrica y/o especista y sus interconexiones, tematizaciones que como hilos conductores permitirán indagar si los diferentes autores y autoras representan o no en sus textos literarios este cuestionamiento del paradigma del progreso ilimitado asentado en la explotación que lleva a cabo la especie humana sobre el conjunto del ecosistema, reducido a su consideración de “recursos naturales”; si emergen actitudes ético-narrativas de compromiso ecológico o, por el contrario, si subsiste una aceptación ciega y acrítica. Y, de manera transversal, si en estas versiones de las relaciones con la naturaleza subyacen sesgos de género que suelen aparecer sustentados sobre una lógica bipolarizada que adscribe en clave de género el dualismo naturaleza/cultura.

El ecofeminismo crítico también permite vislumbrar los distintos discursos narrativos en torno a la naturaleza de mujeres y hombres. En concreto, esta exploración invita a analizar el tratamiento ficcional de lo corporal con una mirada crítica a la permanencia de una reconstrucción narrativa de la sexualidad al servicio de un imaginario patriarcal como dispositivo ideológico configurador de la supremacía masculina. Una superioridad que se edifica en torno a la heteronormatividad sexual y de género y que insta a mujeres y hombres, mediante mandatos de género, a sentir, pensar y vivir los cuerpos y las sexualidades de manera desigual y jerarquizada.

En lo que concierne a las mujeres, el relato patriarcal las reduce a menudo a versiones de arquetipos configurados desde la heterodesignación (Beauvoir, 1949; Valcárcel, 1997), que se resumen principalmente en las figuras de la madre y la prostituta y que ejemplifican de dos maneras la identificación de la mujer con la sexualidad, en tanto sexualidad reproductora propiciada por el doctrinario patriarcal, o como pecado inherente a la carnalidad femenina (Puleo, 1992); bifurcación que se complejiza con otras figuras femeninas derivadas de éstas y percibidas como mantenedoras o amenazantes para el sostenimiento del orden de género. Son las buenas, esposas y madres o hijas solícitas; las malas, pe-

cadoras, independientes, o viejas arpías; las fatales, seductoras malévolas que llevan a la perdición a los hombres. Y sus derivaciones: la joven angelical, la buena madre, ambas, ángeles del hogar; las malas madres, por emancipadas, ausentes o castradoras; la *femme-fatale*, la *femme-enfant* o lolita; la mujer mayor, bruja o arpía... (Puleo, 1992, 2003; Alario, 1995, 2008). Es posible averiguar, a través de los textos narrativos y de los subtextos, lo que se dice y lo que se silencia, pero se infiere durante su lectura o interpretación, y sí se pueden establecer diferencias respecto al tratamiento narrativo de estas cuestiones según el “género” de quien escribe.

El acercamiento crítico literario basado en una deconstrucción ecofeminista de tradición ilustrada permite también analizar la preeminencia narrativa de los arquetipos viriles en los que se apoya la construcción de la masculinidad hegemónica en las obras de los autores, así como analizar el grado de coexistencia con versiones débiles de esta masculinidad identitaria y la relación visible en la narrativa de los componentes de la masculinidad tradicional con la violencia de género, así como explorar si es posible determinar diferencias al respecto entre las obras de autoría masculina y femenina.

Derivadas de la obra fundacional del ecofeminismo crítico de tradición ilustrada de Alicia H. Puleo (Puleo, 2008, 2011), o inspiradas en ella, propongo estas claves en forma de preguntas a formularse ante los textos literarios:

1. ¿Cómo se representa en la ficción narrativa la relación del ser humano con el entorno natural? ¿Imaginamos una naturaleza reducida a la condición de recursos ilimitados, subordinada al servicio humano, a los intereses explotadores de algunos grupos? ¿Pueden percibirse diferencias en esa relación atribuibles al sistema de sexo-género? ¿La preocupación ecológica, cuando está presente en el texto literario, va unida indisolublemente a una dimensión ética que garantiza derechos y justicia sin discriminaciones de género, de clase o de especie? ¿Recrea la narrativa estudiada la adscripción genérica en la dualidad naturaleza/cultura? ¿Es posible determinar puntos comunes entre la percepción de la naturaleza y las heterodesignaciones patriarcales sobre las mujeres?

2. ¿Aparece de forma relevante la naturaleza animal no humana en la ficción literaria, y, en ese caso, se aprecian diferencias entre las narrativas analizadas de mujeres y hombres? ¿Encontramos con frecuencia relatos protagonizados por animales? Y, en ese caso ¿con qué estatus narrativo aparecen? ¿Son tratados como seres vivos, sintientes, con derecho a una existencia autónoma, con capacidad y necesidad de cuidar y ser cuidados? ¿O, por el contrario, permanecen invisibilizados, haciéndose sólo presentes en relación de su utilidad para la mercadotecnia humana, como mercancías o alimentos? ¿O lo que encontramos con más frecuencia es la animalización de personajes femeninos, por la presunta cercanía de las mujeres a la naturaleza, o por la sujeción femenina a una sexualidad desbordante, eternas hembras de la naturaleza? En definitiva, ¿Cuándo aparece la naturaleza animal no humana? ¿Cómo? ¿En relación con qué género social y en base a qué tipo de relación? ¿Se extienden actitudes genéricamente adscritas a las mujeres, como la empatía, el cuidado, la compasión, la escucha, a la relación con los animales en las ficciones literarias?

3. ¿Cómo se representan nuestros cuerpos en la narrativa analizada y la relación con la naturaleza interna? ¿Se advierte en los personajes una consciencia de ser también cuerpos finitos, con necesidades materiales, simbólicas y afectivas, inmersos en la finitud de la naturaleza? ¿En esa percepción, es posible detectar diferencias de género, entre personajes femeninos/masculinos o entre autoras/autores? ¿Se mantiene la adscripción generizada del dualismo jerarquizado y estereotipado mujer-naturaleza/hombre-cultura? ¿Y en el tratamiento de la sexualidad? ¿Reproduce, legítima o cuestiona la narrativa analizada la reducción al rol sexual de las mujeres, y, en ese caso, se aprecian perspectivas diferentes entre autoras y autores? ¿Se denuncia o cuestiona el control sexual de las mujeres por parte del patriarcado? ¿Presenta la narrativa actual rupturas o continuismo en el tratamiento de las figuras arquetípicas femeninas? ¿Siguen vigentes las imágenes femeninas heterodesignadas? ¿Aparecen personajes femeninos que representen a sujetos femeninos tradicionalmente invisibilizados, subalternos, periféricos? ¿Se advierte alguna diferencia en su tratamiento entre las autorías de mujeres y hombres? ¿Son las autoras más proclives que los autores a remover las representaciones

genéricamente predeterminadas de mujeres y hombres, impugnando desde sus textos la construcción narrativa estereotípica sobre los géneros?

4. ¿Son los autores más o menos rupturistas respecto a las representaciones de las figuras masculinas que las autoras respecto a las femeninas? ¿Y en la percepción respecto a los roles de género? ¿Los mundos ficticios que dibujan las autoras y autores manifiestan similar confianza en sociedades más igualitarias? ¿Alertan con igual intensidad sobre un reforzamiento de la desigualdad y la opresión? En cuanto a la violencia sexual y de género, ¿se visibilizan algunas de sus manifestaciones por igual en las obras de autoras o autores? ¿O, por el contrario, la conflictividad y la violencia de género son presentadas, en general, desde las voces narrativas de las autoras y silenciadas desde las de los autores?

En un trabajo reciente, Alicia H. Puleo ha propuesto cinco claves para evaluar las sombras de los movimientos ecologistas, ecosocialistas y basados en el decrecimiento respecto a los intereses emancipatorio de las mujeres (Puleo, 2015a), claves que si bien van dirigidas a valorar el componente feminista de paradigmas y praxis de estos movimientos sociales citados, propongo como idóneas para su aplicación al análisis crítico-literario en novelas que buscan sustentar sus mundos ficticios sobre postulados ecologistas. Podemos agregar a las preguntas clave anteriormente señaladas, estas otras cinco claves, a saber: si en esas ficciones narrativas se continúa invisibilizando a las mujeres, si se pospone su emancipación, si se olvidan las aportaciones de la Ilustración igualitaria, si se defiende un multiculturalismo beato, y si el “hombre nuevo” que configura es, en realidad, una nueva forma del viejo modelo patriarcal (Puleo, 2015a: 398 y ss.). Completamos, así, nuestra hoja de ruta de la interpe-lación ecocrítica y ecofeminista de los textos literarios.

## Un análisis crítico-literario como praxis del ecofeminismo crítico: algunas conclusiones

He tenido la oportunidad de contrastar la pertinencia para el análisis literario que proporciona la conexión de los estudios literarios y los estudios de género bajo el eje vertebral conceptual, ético y político del ecofe-

minismo crítico (Antón, 2015). Para este trabajo crítico-literario me he apoyado en diverso material conceptual e instrumental crítico generado por distintas corrientes de la teoría literaria del siglo XX, como la semiótica de la cultura, la narratología, la estética de la recepción, la sociocrítica, la crítica feminista y la ecocrítica. Como campo de estudio he analizado un *corpus* de unas 40 obras de narrativa francesa y española<sup>6</sup> publicadas en las dos décadas de transición al siglo XXI (1990-2010). Este *corpus* reúne nombres reconocidos entre los que se encuentran Annie Ernaux, Jean-Marie Gustave Le Clézio, Paule Constant, Emmanuel Carrère, Christine Angot, Frédéric Beigbeder, Michel Houellebecq, Amélie Nothomb, Andreï Makine, Catherine Millet, Marie Darrieussecq, Laurent Mauvignier, Marie Ndiaye, Anna Galvalda, Enriqueta Antolín, Soledad Puértolas, Alberto Méndez, Marina Mayoral, Almudena Grandes, Rosa Montero, Antonio Muñoz Molina, Javier Cercas, Lucía Etxebarria, Elia Barceló y Emilio Bueso.

He comprobado que la lógica del dominio patriarcal predominante se extiende a la naturaleza viva no humana, cuyo estatus de invisibilidad, cosificación, inferiorización, indiferenciación o instrumentalización es a menudo compartido en los relatos estudiados con el que atañe al género femenino. Pero, aunque minoritaria, también he verificado el surgimiento en la narrativa de paso al siglo XXI de una narrativa de rebeldía o resistencia, en la que emergen disrupciones del metarrelato patriarcal, androcéntrico y especista, con mayor empuje de la mano de las autoras.

En las representaciones literarias en las que se inscriben las construcciones simbólicas, históricas y materiales de los géneros sociales entre sí y respecto al dualismo generizado naturaleza/cultura, persisten, de manera principal, relatos de filiación directa con el metarrelato patriarcal. Son relatos que reproducen sus lógicas dominantes, revalorizados literariamente al inscribirse en tradiciones literarias canónicas, refugiados en reproducir arquetipos masculinos y femeninos mediante interpelaciones intertextuales actualizadas.

Minoritariamente, emergen resquebrajamientos de roles e identidades de género, asomando muestras narrativas de cuestionamiento, así

<sup>6</sup> Referidas en la bibliografía, en el apartado “*corpus* literario”.

como revelaciones ficcionales de conflictividad y violencia de género, más abundantes en las obras de las autoras. También he verificado la permanencia de cosmovisiones androcéntricas y especistas, centradas en mundos interiores que excluyen, silencian o cosifican la naturaleza exterior, recreando mundos exteriores reducidos a la esfera social, invisibilizando la naturaleza animal no humana y, en general, el conjunto del ecosistema.

A continuación, resumo algún hallazgo significativo.<sup>7</sup>

La literatura no tiene sexo, pero sí parece maleable al y por el género. Porque la literatura es, en sí misma, una práctica ideológica de representación del sistema de sexo-género. Suscribo la hipótesis de que existe una literatura de mujeres en tanto tradición literaria específica que se adentra, a través de los textos literarios escritos por mujeres y recepcionados desde una perspectiva feminista, en experiencias vitales ligadas al genérico femenino habitualmente invisibilizadas en la literatura considerada convencionalmente canónica, y que mediante esta tradición adquieren un protagonismo serial del que estaban excluidas.

He constatado la escasa resonancia narrativa del ecosistema. En la mayor parte de las obras analizadas la naturaleza externa no aparece en el texto más que como marco lejano, un escenario estático en el que se desenvuelven los acontecimientos humanos. La relación con la naturaleza externa no ocupa un lugar explícito en la superficie de los relatos. Pareciera que vivimos a espaldas de la naturaleza, que no preocupa ni su presente ni su futuro, que a lo sumo la concebimos como si fuera un escenario estático, perenne e infinito en el que se enmarcan las peripecias humanas. A pesar de que la estética de la naturaleza proporciona a la ética de la naturaleza una consideración ecologista, como expone Marta Tafalla en “Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista” (Tafalla, 2005), en tanto que permite ana-

<sup>7</sup> Como nota preliminar, y para evitar redundancias, he de afirmar que no pretendo generalizaciones que pudieran resultar abusivas, sino que las afirmaciones se circunscriben a los resultados del análisis de nuestro corpus. También he de precisar que se observan diferencias de grado, no absolutas en el tratamiento temático y textual de los diversos elementos analizados entre las obras de autoras y autores. Por eso, al referir rasgos diferenciales, deben interpretarse en sentido mayoritario.

lizar su valor intrínseco o instrumental, lo que predomina es el olvido,<sup>8</sup> la invisibilidad narrativa, algo en común con el genérico femenino o el mundo animal —no humano.

La mirada narrativa permanece centrada en los seres humanos, sin enfocar o siquiera percibir el ecosistema del que forman parte. Apenas asoma en los relatos una versión indiferenciada, conceptual, del paisaje, que nos retrotrae al tópico literario del *locus amoenus*, paisaje referido mediante genéricos —árboles, ríos, montañas...—, sin que las voces narradoras sean capaces de diferenciar y nombrar el entorno natural concreto que pretenden dibujar. Sólo la novela de Marie Ndiaye (2009), *Tres mujeres fuertes* rompe esta dinámica, acertando a nombrar el mundo vegetal concreto y próximo.

La visión literaria de la naturaleza, según los criterios ecocríticos formulados por Buell y precisados por Teo Sanz, queda reducida a un marco estático, externo y perenne. Sólo en pocos casos se sugiere que la historia de los protagonistas está ligada a la historia del ecosistema del que forman parte, como observamos, excepcionalmente en *El africano* de Le Clézio (2004). El segundo de los criterios ecocríticos, la consideración de que el interés humano no es el único interés legítimo, sólo aparece, con distinta intensidad, en tres de las obras del *corpus*: en la novela citada de Marie Ndiaye, en *El mundo de Yarek* de Elia Barceló (1994) y, paródicamente, en *Marranadas* de Marie Darrieussecq (1996). El tercer criterio formulado, que la responsabilidad humana por el medioambiente forme parte de la orientación ética del texto, en la narrativa estudiada encuentra ecos distintos, incluso contrarios, al posicionamiento ecoético que se presupone. Por ejemplo, novelas que mencionan desde la indiferencia y el nihilismo esta responsabilidad humana, como *La posibilidad de una isla* de Michel Houellebecq (2005), o *Socorro, perdón* de Beigbeder (2007), o desde la crítica al sistema neoliberal, en *Cenital* de Emilio

<sup>8</sup> Una forma de olvido que, como recuerda Marta Tafalla haciéndose eco de una reflexión de Adorno, tienen en común la Naturaleza y las mujeres y que enmascara una “forma de dominio” ya que instituye una jerarquización que legitima el orden simbólico: “Lo que ese olvido encubre es nuestra violencia contra lo olvidado” (Tafalla, 2005: 225).

Bues (2012), o mientras que sólo se denuncia desde la ética en *Lágrimas en la lluvia* de Rosa Montero (2011).

Con respecto al último criterio de la escala ecocrítica —que el texto contenga la idea de un medioambiente en proceso—, puede decirse que sólo las novelas distópicas analizadas contemplan, con diferente orientación, este postulado. Éstas advierten de los riesgos ecocidas de la explotación ilimitada de una naturaleza reducida a fuente de recursos. En concreto, las obras futuristas de Michel Houellebecq, Rosa Montero, Emilio Bueso y Elia Barceló expresan desde diferentes acercamientos teóricos y con diferente peso narrativo la responsabilidad humana en la degradación medioambiental de una sociedad futura. Como rasgo diferencial relevante, en estos casos los autores, al contrario que las autoras, no unen a la preocupación ecológica preocupaciones feministas o animalistas.

Otro de los principales hallazgos es la constatación de la permanencia en el paso al siglo XXI del dualismo generizado naturaleza (femenina) *versus* cultura (masculina) de fuerte anclaje patriarcal. La adscripción de las mujeres al ámbito de la naturaleza, la de los hombres al ámbito de la cultura y las reducciones estereotípicas consiguientes, han proporcionado imágenes muy potentes, visibles en las obras de Amélie Nothomb o Andreï Makine.

La narrativa de Michel Houellebecq nos muestra un universo masculino tecnócrata, con personajes que desde el futuro destacan la tecnología como la aportación más importante de la humanidad. En las tres novelas analizadas *Las partículas elementales* (1998), *La posibilidad de una isla* (2005) y *El mapa y el territorio* (2010), desarrolla una narrativa que conecta los trabajos y los intereses vitales de personajes masculinos principales con la ciencia y la tecnología. Recrea el mito del *Homo Faber* e identifica el desmoronamiento de la era industrial con el fin de la humanidad, finitud causada por una naturaleza voraz que debe ser controlada, como aparece en *El mapa y el territorio* (2010). Siguen vigentes estereotipos y mitos literarios que fusionan naturaleza y feminidad a partir de la construcción metafórica de la naturaleza como *Terra Mater*, madre nutricia y

fecunda, proveedora ilimitada de recursos que se presenta personalizada como “ama de casa” en *Biografía de hambre* de Amélie Nothomb (2004).

En la narrativa examinada se percibe la ausencia generalizada de “los otros”, los animales no humanos, salvo pocas excepciones. Es una narrativa ciega y silenciosa que ni ve ni escucha a los animales no humanos. Aparecen poco y cuando lo hacen es desde un estatus de inferioridad respecto a los humanos, estando destinados a servirles de alimento, a procurarles placer, compañía o diversión. Desde esta perspectiva cabe destacar los perros compañeros de las novelas de Houellebecq o Carrère. También aparecen, de forma aislada y mínima, con una funcionalidad icónica, como símbolos de los estragos del cambio climático o de la desmesura humana en la experimentación científica o en la explotación industrial. Asoman así referencias a los osos polares, las ballenas, los cerdos o las vacas clonadas.

De este panorama minimalista destacan dos cuestiones: por una parte, el tratamiento ético y narrativo tan dispar del mundo animal que realizan Michel Houellebecq y Rosa Montero. Por otra, el adentramiento desde la consideración moral en el mundo animal y el cuestionamiento anejo de la dominación que coinciden en provocar mediante ficciones muy diferentes dos autoras, Marie Darrieussecq y Elia Barceló.

Sobre la primera cuestión señalada, es destacable por lo excepcional el tratamiento del mundo animal en la novela *Las partículas elementales* de Michel Houellebecq (1998). Un protagonismo animal que se configura como personaje coral secundario. Se trata de un mundo animal percibido desde la superioridad humana, seriegrafado, referido desde una visión de documental de televisión o como entradas descriptivas en un registro enciclopédico. La voz narradora transfiere comportamientos del imaginario patriarcal a las especies animales, colocando en lo alto de la escala animal al “hombre” en tanto “mamífero pensante”. Busca naturalizar como propios del componente animal de los seres humanos las tendencias a la violencia, a la competitividad de los “machos”, y la sumisión o el instinto maternal de las “hembras”, articulando discursivamente la necesidad de que el ser humano se perfeccione mediante la eliminación de esas servidumbres animales. Perfectibilidad a lograr mediante la ex-

perimentación científica y la clonación, hasta dar con un linaje de seres perfectos desprendidos del componente animal, nueva especie posthumana de máquinas pensantes.

En cambio, en *Lágrimas en la lluvia* de Rosa Montero (2011), se perfila una sociedad futura más concienciada respecto al bienestar animal, que ha extendido los derechos a los seres “sintientes”, a la vez que se relata la extinción de animales como los osos polares, a consecuencia de un cambio climático generado por la negligencia humana y por la dejadez de los poderes públicos en una sociedad neoliberal que ha antepuesto intereses mercantiles y militares a la preservación de la vida animal. La novela deja ver esta posición ética en distintos personajes, entre los que destaca el trato compasivo hacia los otros sintientes, animales y mascotas semianimales de la protagonista Bruna Husky.

La presencia de dilemas vinculados a la ética animalista ocupan un lugar central en *El mundo de Yarek* de Elia Barceló (1994), novela que muestra una sociedad futura que también ha extendido derechos a otros seres animales, bajo el criterio de su inteligencia, aunque prevalece el dominio tecnocientífico, representado por el xenólogo Yarek. La novela desarrolla el proceso de concienciación de Yarek en relación al dominio y explotación humana del mundo animal, a partir de los vínculos domésticos que establece con una hembra humanoide de morfología humana y adscripción al canon de belleza occidental, con la que tiene una hija, relación que reedita vínculos patriarcales.

Son las concomitancias entre el dominio y explotación de los animales y el dominio y explotación que sufre una joven que transmuta en cerda en una sociedad apocalíptica de patriarcado extremo lo que relata Marie Darrieussecq en *Marranadas* (1996).<sup>9</sup> Con tono paródico, esta

<sup>9</sup> El relato se construye sobre una animalización “natural” de la protagonista a través de la magnificación de un mecanismo dual de construcción genérica de lo femenino: la reducción de las mujeres a lo corporal, la materia pasiva, la “carne”, por un lado, y su encarnación de una sexualidad irrefrenable, por otro. Las mujeres, en tanto cuerpo (carne), sin autonomía, sin libertad de acción o de expresión, sin conciencia de su subordinación, sin control sobre su tiempo, su trabajo, su deseo, su sexualidad o su reproducción, bajo el dominio de los hombres... son muchos puntos concomitantes con la situación que viven los animales en las sociedades industrializadas. No es la primera vez que la ficción narrativa refiere una metamorfosis de un ser humano en un animal (la deuda con Kafka es principal) pero Darrieussecq logra re-crear

novela concita la lectura crítica sobre la frecuente animalización de las mujeres por su cercanía a la naturaleza derivada de una sexualidad desbordante que les condena a ser y aparecer como seres infantiles, irracionales, pre-civilizadas, eternas hembras de la naturaleza. Como señala M<sup>a</sup> Teresa Alario, “el saldo de la asociación mujer-animal en las representaciones de todos los ámbitos de la cultura ha sido tradicionalmente negativo para ellas, en tanto que no sólo servía para destacar algún defecto atribuible al género femenino, sino que ponía además en evidencia el carácter «casi» infrahumano del género femenino” (Alario Trigueros, 2015: 242-243). Este relato nos deja también imágenes de gran potencia simbólica representando la lógica del dominio patriarcal sobre mujeres y animales, como la escena de Yvan, el hombre lobo, erguido, paseando a la joven en su estado animal, como cerda privada, con un collar al cuello.

Como apunta Lucile Desblache, mientras que los autores de fábulas y cuentos del pasado en Occidente hacían hablar (a la manera humana) a los animales, en la actualidad, se tiende a sugerir a través de la presencia animal, que tendríamos que guardar más silencio y escuchar lo que nos dicen, su sabiduría no verbal. Si bien, en ocasiones, los personajes animales parecen evocar la nostalgia de una Edad de Oro en que la humanidad vivía en armonía con los demás seres vivos, más frecuentemente implican una reflexión sobre el futuro y la búsqueda de otras formas de expresar y vivir el mundo (Desblache: 2011). Lucile Desblache detecta que en la literatura francesa el animal es utilizado como metáfora del ser rebelde, excéntrico, que se opone a las normas sociales establecidas. El animal no interesa tanto como tal sino como forma de construir una sátira, lo que ejemplifica *Marranadas* de Darrieusecq (1996).

---

críticamente el mito kafkiano con una original fábula que cuestiona de manera sincronizada el dominio de mujeres y animales en las sociedades industriales avanzadas. También es relevante resaltar la lectura feminista que realiza Carmen García Colmenares de figuras míticas o ficcionales, híbridas, mutantes y/o monstruosas como contra-ejemplos positivos de los modelos genéricos que el patriarcado suministra e impone simbólicamente, capaces de subvertir los mandatos de pasividad y domesticidad (García Colmenares, 2015: 321 y ss.), lectura crítica que proporciona una importante clave interpretativa sobre la construcción de la subjetividad de la mujer/cerda de Darrieusecq.

---

La cercanía a los animales, su percepción como seres vivos capaces de sufrir, suele venir a través de una mujer, autora, narradora o personaje femenino, de sus sentimientos compasivos, en lo que parece una extensión del mandato genérico que les impele al cuidado. Al optar de forma decidida por cuidar a otros seres no humanos, más débiles, las mujeres resquebrajan los límites especistas y los espacios patriarcales prefijados, llegando a una práctica de rebeldía, resistencia y empoderamiento que Alicia H. Puleo ha denominado “huelga de celo al patriarcado”.<sup>10</sup>

De manera preferencial, las autoras desarrollan en sus ficciones un posicionamiento crítico respecto a las figuras heterodesignadas, sean las propuestas como modelo —la mujer doméstica, la buena esposa-madre o la buena hija, ambas ángeles del hogar—, o sean las de la perversa seductora, mujer o niña fatal. Los autores, por lo general, invisibilizan a las mujeres domésticas, y cuando aparecen, generalmente como figuras periféricas en el paisaje humano de fondo de sus historias, son modelos que no se cuestionan.

Las autoras no reeditan la figura de la perversa seductora, de mujer fatal, apenas hay dos o tres personajes en la narrativa femenina que aparecen con un perfil similar y lo hacen conteniendo aspectos superadores del estereotipo. En cambio, esta figura heterodesignada de las malas en su condición de mujeres fatales, incluso las mujeres-niñas fatales, las “lolitas”, aparecen más profusamente en la narrativa de autores.

La persistencia del relato patriarcal es visible, tanto en su versión de mujer que encarna el mal en tanto naturaleza corporal y sexual amenazante y desenfrenada, como en la de seductoras casi niñas, lolitas, que empujan a los hombres a la destrucción, tal como asoman en las obras de Houellebecq o, sobre todo, Beigbeder. Frédéric Beigbeder (2007), re-

<sup>10</sup> A este respecto, Alicia H. Puleo introduce interesantes reflexiones: “Los papeles de género se cumplen al extremo pero, al desbordar los límites de la especie, se convierten en resistencia y difracción” (Puleo, 2011: 399). El potencial del cuidado que las mujeres, estadísticamente, han interiorizado fruto de la socialización diferencial se dirige no a los varones o a los hijos (o no sólo), como impone el mandato genérico, sino a otros seres más débiles, a menudo compañeros en el ámbito doméstico o maltratados, estableciendo fisuras en los vínculos, límites y espacios patriarcales prefijados. Alicia H. Puleo denomina “huelga de celo al patriarcado” a este torrente afectivo y empático de muchas mujeres, que hiperrealizan el mandato de género del cuidado canalizándolo hacia animales no humanos (Puleo, 2011: 400).

lata en *Socorro, perdón* con nihilismo androcéntico característico, la combinación de estrategias publicitarias consumistas de la industria de moda y cosméticos mediante el establecimiento de cánones de belleza para las mujeres. Su narrativa desvela mecanismos coercitivos derivados del control del negocio patriarcal del sexo que incluyen el recurso al uso de la violencia y la trata de mujeres. Supone una recreación narrativa que banaliza esta explotación y violencia sexual, revelando una línea temática literaria centrada en la afirmación identitaria de la virilidad desde posiciones nihilistas bajo la máscara pseudo libertaria o libertina de la transgresión que encontramos también en la narrativa de Houellebecq. Este nihilismo transgresor conecta con el malditismo literario y con el erotismo transgresivo de Bataille. Para Bataille, recordemos, el objeto del placer erótico deriva de la práctica de un deseo que transgrede lo establecido, permitiendo una proyección de lo destructivo. Como ha analizado Alicia H. Puleo,<sup>11</sup> este posicionamiento enmascara el viejo orden patriarcal y lo presenta renovado con una pátina de modernidad.

He detectado, asimismo, diferencias sustantivas en el tratamiento narrativo del cuerpo y de la sexualidad de mujeres y hombres desde una comparativa de las autoras y los autores. Las mujeres se han mirado mayoritariamente reproduciendo la mirada patriarcal (Alario 1995), reducidas a cuerpos generizados —las “idénticas”, en la conocida conceptualización de Celia Amorós—.<sup>12</sup> Por eso, quizá, socializadas culturalmente en esa reducción a lo corporal, muestran también más apertura a comu-

<sup>11</sup> Para Bataille, que diferencia entre sexualidad (impulsos sexuales propios del ser animal) y erotismo (la sexualidad humana, construida históricamente), el centro del erotismo es la mujer, y el objeto del deseo, el desnudo femenino. Distingue también Bataille las categorías de mujer arquetípicas desde la simbología patriarcal: la madre y la prostituta, y añade la de trabajadora. Para este filósofo del malditismo, la trabajadora es un ser asexuado, ha perdido la femineidad al entrar en el circuito mercantil de la razón instrumental. La esposa-madre es, a su vez, una esencia femenina que encarna una trampa para el varón (Puleo, 2011). Para este teórico del erotismo, el objeto del placer erótico por excelencia será la prostituta, mujer-objeto que posibilita desde su pasividad o sumisión la práctica de un deseo que desborda o transgrede lo establecido, permitiendo una proyección de lo destructivo. Para un análisis del carácter patriarcal de la teoría de Bataille, ver Alicia H. Puleo (1992, 1997, 2003, 2011).

<sup>12</sup> Celia Amorós refiere con esta expresión “la problemática relación de las mujeres con la individualidad”, cuestionando esta construcción ideológica de los espacios de las mujeres en tanto idénticas indiferenciadas, con el consiguiente riesgo misógino (Amorós, 1997: 87-110).

nicar la experiencia diferencial del cuerpo. Desafiando el mandato patriarcal que las reduce a su corporalidad, pero que las silencia, las autoras han apostado por expresarse desde su subjetividad, desde el cuerpo, desde las emociones, lo que significa una subversión del orden racional o logocéntrico. Han dado cabida como personajes a mujeres capaces de comunicar desde sus cuerpos, sus vivencias corporales, como lenguajes alternativos. Desde el cuerpo han hablado las locas, las gordas, las tristes, las anoréxicas o bulímicas... Una lectura desde el ecofeminismo crítico de la novela *Biografía del hambre* de Amélie Nothomb (2004), en el que la autora realiza el relato retrospectivo de sus desajustes corporales y su desorden alimentario, pone en evidencia el componente genérico de estos trastornos como respuesta a las agresiones sexuales o a una hetero-designación identitaria rechazada.

De manera opuesta, la construcción estereotípica que reduce los hombres a su condición de seres pensantes, sin que sean conscientes de su componente corporal, se ha hecho especialmente notoria en las novelas de Houellebecq.

Recordemos el personaje de Michel de *Las partículas elementales* (1998), dedicado a su vida de científico y renunciando a cualquier placer corporal, o el linaje posthumano de máquinas pensantes que aparece en el epílogo, o la serie de Danieles clónicos en *La posibilidad de una isla* (2005), despojados de la materialidad corporal. Sólo emerge la naturaleza corporal de los personajes masculinos de los autores, con alusiones a enfermedades imaginarias y/o simbólicas vinculadas a la pérdida de “hombría”, lo que hemos apreciado en la novela *El adversario* (2000), de Carrère, en las de Beigbeder, en la de Mauvignier y en las de Houellebecq.

El cuerpo de los hombres también asoma narrativamente como guarida del monstruo, de una pulsión sexual dominadora y destructiva. Así se representa en ciertas escenas y personajes de *El testamento francés* de Andreï Makine (1995), y *Plenilunio* de Muñoz Molina (1997).

La reducción simbólica de “la hombría” a lo fálico, propia de una tradición de masculinidad hegemónica tradicional, ha sido socarronamente cuestionada en el cuento “Los cuerpos transparentes” de Marina Mayoral (1998).

El descubrimiento del deseo sexual propio y el disfrute de una sexualidad autónoma, así como el cuestionamiento de una sexualidad impuesta normativamente, al servicio del deseo masculino, es tema recurrente de la narrativa femenina estudiada. Pueden verse los procesos narrativos de empoderamiento sexual de las protagonistas en los textos de Marina Mayoral, Almudena Grandes, Lucía Etxebarria, AnnieErnaux, Christine Angot, Marie Darrieussecq. La rígida heteronormatividad narrativa imperante sólo se rompe, tímidamente, con mínimas representaciones de relaciones homosexuales u homoafectivas, que sólo aparecen, cuando lo hacen, en su versión de relaciones lésbicas, en la narrativa de las autoras.

En cambio, en la narrativa de autor se percibe latente el mandato patriarcal de alejarse de la homosexualidad. Son significativos los comentarios homófobos de Houellebecq, el miedo a la homosexualidad de Beigbeder y una homosexualidad no asumida en el líder alternativo Destral, en *Cenital* de Emilio Bueso (2012). Observamos, por tanto, más opciones sexuales y comportamientos más libres en el tratamiento narrativo de la sexualidad en el caso de las autoras. Una construcción narrativa de la sexualidad masculina según los parámetros de la masculinidad hegemónica tradicional, sustentada con creencias misóginas, se hace explícita en las novelas de los escritores franceses Houellebecq y Beigbeder.

He constatado el aprecio de los autores por el continuismo en la recreación atípica de los arquetipos que sustancian la masculinidad hegemónica. Nuevas versiones del guerrero, del donjuán, del científico y del rey, *homo economicus* o jefe, pueblan y protagonizan la narrativa de autor. Así, aparecen reivindicadas las figuras de guerreros, soldados y héroes en tiendas militares en *Soldados de Salamina* de Javier Cercas (2001) y en *El testamento francés* de Andreï Makine (1995), incluso de guerrero alternativo en *Cenital* de Emilio Bueso (2012). Por el contrario, sólo afloran cuestionamientos parciales de los imperativos de esta vertiente de la masculinidad hegemónica en *Ardor guerrero* de Antonio Muñoz Molina (1995), o en *Los girasoles muertos* de Alberto Méndez (2004). Suponen nuevas adaptaciones del donjuán los personajes de Octave Parango, en *Socorro, perdón* de Beigbeder (2007), y el Bruno de *Las partículas elementales* de Houellebecq (1998).

El científico que domina a la naturaleza lo ejemplifican el Michel de *Las partículas elementales* (1998) y otros personajes masculinos subyugados por la ciencia y la técnica, como el houellebecquiano Jed Martin, en *El mapa y el territorio* (2010). En cuanto al *homo economicus*, un ejemplo es el impostor y asesino Romand de *El adversario* de Emmanuel Carrère (2000), junto a otros personajes masculinos del mundo de los negocios que dejan ver las novelas de Beigbeder y Carrère. La figura del jefe, del caudillo o “mesías postcenital” lo representa, paradigmáticamente, Destral, el líder de la ecoaldea denominada Cenital, en la novela homónima de Emilio Bueso.

También las autoras recrean estos arquetipos masculinos, aunque en ellas conllevan algún elemento disruptor. Lo observamos, por ejemplo, en el personaje de Yarek en la novela de Elia Barceló. Yarek es el paradigma del científico volcado en su faceta profesional a costa de la vida personal. Actúa como un dios menor en su pequeño dominio tecnocientífico, pero evoluciona en el relato hasta posiciones afectivas y compasivas. O en el cirujano donjuán que bosqueja con ironía Marina Mayoral (1998) en “Los cuentos transparentes”, preocupado por su ridículo drama. O en los personajes masculinos parodiados por Marie Darrieussecq (1996) en *Marranadas* figuras de poder (políticos, jefes, religiosos). Aunque es en la novela de Marie Ndiaye (2009), *Tres mujeres fuertes* donde advertimos el cuestionamiento de varios personajes masculinos (padres, hermanos, maridos...), especialmente en el segundo relato, centrado en la crisis de identidad de un personaje masculino, Rudy Descas, que se compara a sí mismo con otro personaje masculino que encarna a sus ojos “la quintaesencia de la clase masculina”, autopercebiéndose como un fracaso de masculinidad.

He constatado la desigual tematización, el desigual tratamiento y la diferente implicación narrativa con que autoras y autores abordan en sus obras la conflictividad y la violencia de género. Las autoras, materializando la consigna del feminismo de los setenta “lo personal es político”, son más proclives a incorporar en su agenda narrativa problemáticas antes confinadas al ámbito doméstico e invisibilizadas narrativamente, asumiendo la conflictividad de género. En sus ficciones asoman el aisla-

miento doméstico, la doble jornada, la desigualdad en el acceso a recursos como la educación, el trabajo asalariado o el reconocimiento profesional, el control reproductivo, y, fundamentalmente, el acoso sexual y la violencia de género. Ellas cuestionan el estatus de género, lo que muestran de manera principal Darrieussecq, Nothomb, Angot, Etxebarria y Montero. Y ellos cuestionan a las mujeres emancipadas, fundamentalmente Beigbeder, Houellebecq, Cercas y Bueso.

Otra diferencia sustancial entre autoras y autores se encuentra en la visibilidad narrativa de la violencia sexual y de género. Agazapados tras esa posición de nihilismo sarcástico que entronca con el erotismo transgresivo de Bataille, algunos autores relatan con indiferencia manifestaciones de esta violencia, con reducción al absurdo, complicidad y tolerancia, sin asomo de compasión por el sufrimiento de las mujeres. Lo manifiestan de manera acusada los personajes y los autores implícitos en las obras de Beigbeder y Houellebecq. Sólo Carrère, Makine, Méndez o Muñoz Molina relatan esta violencia sexual sin ignorar el sufrimiento de las mujeres, aunque sus relatos se centran en la perspectiva del agresor, como en Carrère o Muñoz Molina. Las autoras, en cambio, viven o re-viven con empatía estas experiencias traumáticas, bien desde la primera persona (Nothomb, Angot) o bien desde sus personajes (Etxebarria, Darrieussecq, Constant, NDiaye). A veces, sólo la muestran, sin llegar a identificarla como un tipo de violencia ejercida específicamente por hombres contra las mujeres para mantener su dominio sobre ellas, como ocurre en las obras de Constant, de Nothomb, de Ernaux. O desde una posición que implica denuncia, como en las de Darrieussecq, Etxebarria, y Angot.

## A modo de conclusión

Espero haber mostrado en estas líneas las posibilidades abiertas por el ecofeminismo crítico para el análisis literario. A partir del pensamiento filosófico de Alicia H. Puleo, he planteado una hoja de ruta para realizar un análisis crítico literario que desmonte los cimientos textuales de las lógicas del dominio patriarcal y visibilice los sesgos androcéntrico y especista del andamiaje ficcional. Con ello, he buscado rastrear en

las obras literarias la preocupación ecológica, afectiva y empática por el mundo natural del que formamos parte, conectándola con el horizonte emancipatorio de las mujeres sin olvidar el vínculo con otros seres subalternos u oprimidos.

## Referencias bibliográficas

- Alario, T. (1995). La mujer creada: lo femenino en el arte occidental. En: *Arte, Individuo y sociedad*, 7, pp. 45-51.
- Alario, T. (2008). *Arte y feminismo*. Nerea: Barcelona.
- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Antón, E. (2015). ¿Cambio de roles de género en el cambio de siglo? Un análisis comparativo de las narrativas francesa y española (1990-2010). Tesis doctoral. Universidad de Burgos. Prevista publicación 2017.
- Beauvoir, S. de (1949). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, Col. Feminismos, 2 vol. Traducción de María Teresa López Pardina. Edición comentada 1998.
- D'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. París: Ed. Pierre Horay.
- Desblache, L. (2011). *La plume des bêtes. Les animaux dans le roman*. París: L'Harmattan.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trad. Graciela Pujol. Madrid: Ediciones Trotta.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London-New York: Ediciones Routledge.
- Puleo, A. (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- Puleo, A. (2000). *Filosofía, género y pensamiento crítico*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Puleo, A. (2002). Feminismo y ecología: un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo. En *El Ecologista*, 31, pp. 36-39.
- Puleo, A. (2003). Moral de la transgresión, vigencia de un antiguo orden. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 28, pp. 245-251.
- Puleo, A. (2004). Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeminista. En: Cavana M<sup>a</sup> L.; Puleo, A., y Segura, Cristina (coords.). *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, (pp. 21-34). Madrid: Editorial Al-Mudayna
- Puleo, A. (2005). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En Amorós, C. y De Miguel, Ana (eds.). *Teo-*

- ría feminista: de la ilustración a la globalización*. (pp. 121-152). Madrid: Editorial Minerva, 2005.
- Puleo, A. (2008). Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 38, pp. 39-59.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra, col. Feminismos.
- Puleo, A. (2015b). Iguales en un mundo sostenible. En: A. Puleo.; G. Tapia.; L.; Torres y A. Velasco. (Coords.). *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*. (pp. 23-38). Valladolid: Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid /Cátedra de Estudios de Género de la UVA.
- Sanz, T. (2010). L'engagement écologique de Marguerite Yourcenar. En : *Polymnies. Revue de l'Association Internationale de la Critique Littéraire*, 1, pp.113-118.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay). Madrid, Cuadernos inacabados 18. Ediciones horas y HORAS.
- Tafalla, M. (2005). Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 32, pp. 215-226.
- Valcárcel, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Warren, K. (ed.) (1996). *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, USA.

## Corpus literario

- Angot, Ch. (2000). *El incesto*. Barcelona: Seix Barral, Biblioteca Formentor. Traducción de Ana María de la Fuente. Edición original en Stock, 1999.
- Antolín, E. (1992). *La gata con alas*. Madrid: Alfaguara. (2ª edición mayo, 1998).
- Antolín, E. (1995). *Regiones devastadas*. Madrid: Alfaguara.
- Antolín, E. (1997). *Mujer de aire*. Madrid: Alfaguara.
- Barceló, E. (1994). *El mundo de Yarek*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Beigbeder, F. (2008). *Socorro, perdón*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Jaime Zulaika. Edición original, *Au secours pardon*, Editions Grasset & Pasquelle, París, 2007.
- Beigbeder, F. (2011). *Una novela francesa*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Francesc Rovira. Edición original, *Un roman français*, Editions Grasset & Pasquelle, París, 2009.
- Bueso, E. (2012). *Cenital*. Madrid: Salto de Página.
- Carrère, E. (2011). *El adversario*. Barcelona: Anagrama, (2ª edición). Traducción de Jaime Zulaika. Edición original, *L'Adversaire*, P.O.L éditeur, París, 2000.
- Cercas, J. (2001). *Soldados de Salamina*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Constant, P. (1999). *Confidencia por confidencia*. Barcelona: Tusquets Editores. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Edición original, 1998.

- Darrieussecq, M. (1997). *Marranadas*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Javier Albiñana. Edición original, *Truismes*, POL, París, 1996.
- Darrieussecq, M. (2004). *El bebé*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Joaquín Jordá. Edición original, *Le Bébé*, P.O.L, París, 2002.
- Darrieussecq, M. (2012). *Zoo*. Buenos Aires (Argentina): El cuenco de Plata. Traducción de Lil Sclavo. Edición original, *Zoo*, P.O.L, París, 2006.
- Ernaux, A. (1988). *Una mujer*. Barcelona: Seix Barral. Traducción de Enrique Sordo. Edición original, *Une femme*, Gallimard, 1987.
- Ernaux, A. (1999). *La vergüenza*. Barcelona: Tusquets Editores. Traducción de Mercedes y Berta Corral. Edición original, *La honte*, Editions Gallimard, 1997.
- Ernaux, A. (2002). *El lugar*. Barcelona: Tusquets Editores. Traducción de Nahir Gutiérrez. Edición original, *La place*, Gallimard, 1983.
- Ernaux, A. (2008). *Los años*. Madrid: Herce. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Edición original, *Les années*, Editions Gallimard, 2008.
- Etxebarria, L. (2004a). *Amor, curiosidad, prozac y dudas*. Barcelona: Debolsillo. Edición original, 1997.
- Etxebarria, L. (2004b). *Beatriz y los cuerpos celestes*. Madrid: Destino Booket. Edición original en 1998.
- Gavaldà, A. (2003). *La amaba*. Barcelona: Seix Barral. Traducción de Isabel González-Gallarza. Edición original, 2002.
- Grandes, A. (1996). *Modelos de mujer*. Barcelona: Fábula Busquets. (6ª edición) en Fábula, enero 2005.
- Houellebecq, M. (2005). *La posibilidad de una isla*. Madrid: Alfaguara. Traducción de Encarna Castejón. Edición original, *La possibilité d'une île*, Librairie Arthème Fayard, 2005.
- Houellebecq, M. (2011). *El mapa y el territorio*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Jaime Zulaika. Edición original, *Le carte et le territoire*, Flammarion, París, 2010.
- Houellebecq, M. (2012). *Las partículas elementales*. Barcelona: Anagrama, col. Compactos, decimosexta edición. Traducción de Encarna Castejón. Edición original, *Les particules élémentaires*, Flammarion, París, 1998.
- Le Clézio, J-M. G (2008). *El africano*. Buenos Aires (Argentina): Adriana hidalgo Editora. Traducción de Juana Bigozzi. Edición original, *L'Africain*, Mercurio de la France, París, 2004.
- Makine, A. (1996). *El testamento francés*. Barcelona: Fábula Tusquets. Traducción de Javier Albiñana. Edición original, *Le testament français*, Mercure de France, 1995.
- Mauvignier, L. (2012). *Aprender a terminar*. Madrid: Pasos Perdidos. Traducción de Santiago Martín Bermúdez. Edición original *Apprendre à finir*, Les Éditions de Minuit, 2000.

- Mayoral, M. (1998). *Recuerda, cuerpo*. Madrid: Alfaguara.
- Méndez, A. (2009). *Los girasoles ciegos*. Barcelona: Biblioteca Anagrama. Edición original, 2004.
- Millet, C. (2001). *La vida sexual de Catherine M.* Barcelona: Anagrama. Traducción de Jaime Zulaika. Edición original, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Éditions de Seuil, París 2001.
- Montero, R. (2004). *La loca de la casa*. Madrid: Punto de Lectura. Edición original, 2003.
- Montero, R. (2011). *Lágrimas en la lluvia*. Barcelona: Ediciones Seix Barral.
- Muñoz, A. (1995). *Ardor guerrero*. Madrid: Alfaguara. Consultada en RBA Nueva Narrativa, 2000.
- Muñoz, A. (1997). *Plenilunio*. Madrid: Alfaguara.
- NDiaye, M. (2010). *Tres mujeres fuertes*. Barcelona: Acontilado. Traducción de José Ramón Montreal. Edición original, *Tres femmes puissantes*, Editions Gallimard, 2009.
- Nothomb, A. (2000). *Estupor y temblores*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Sergi Pàmies. Edición original, *Stupeur et tremblements*, Albin Michel, París, 1999.
- Nothomb, A. (2006). *Biografía del hambre*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Sergi Pàmies. Edición original, *Biographie de la faim*, Editions Albin Michel, París, 2004.
- Nothomb, A. (2010). *Ordeno y mando*. Barcelona: Anagrama. Traducción de Sergi Pàmies. Edición original, *Le fait du prince*, Editions Albin Michel, París, 2008.
- Puértolas, S. (2010). *Compañeras de viaje*. Barcelona: Anagrama, col. Compactos.

## Referencias web

- Alario, T. (2015). Tejer y narrar en la plástica española contemporánea. En Puleo, Alicia. H. (ed.). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Consultado el 30 de octubre de 2016. Disponible en <http://www.plazayvaldes.es/libro/ecologia-y-genero-en-dialogo-interdisciplinar>
- García, C. (2015). Por una genealogía de contra-subjetividades alternativas. En Puleo, Alicia. H. (ed.). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Consultado el 30 de octubre de 2016. Disponible en <http://www.plazayvaldes.es/libro/ecologia-y-genero-en-dialogo-interdisciplinar>
- Puleo, A. (2015a). El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el Ecologismo, el Ecosocialismo y el Decrecimiento. En PULEO, Alicia. H. (ed.). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Consultado el 30 de octubre de 2016. Disponible en <http://www.plazayvaldes.es/libro/ecologia-y-genero-en-dialogo-interdisciplinar>
- Sanz, T. (2015). La Ecocrítica, vanguardia de la crítica literaria. Una aproximación a través de la ecoética de Marguerite Yourcenar. En: Puleo, Alicia. H. (ed.). *Eco-*

*logía y género en diálogo interdisciplinar*. Consultado el 30 de octubre de 2016.  
Disponible en: <http://www.plazayvaldes.es/libro/ecologia-y-genero-en-dialogo-interdisciplinar>

## Eva Antón Fernández

Española. Doctora en humanidades por la Universidad de Burgos (España). Máster en género y políticas de igualdad entre mujeres y hombres (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España). Actualmente forma parte de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid (España) desde 2002. Líneas de investigación: crítica literaria feminista, análisis feminista del lenguaje y medios de comunicación, ecofeminismo, violencia de género.

*Recepción: 6/01/16  
Aprobación: 21/03/17*



*Felina* | Josefina Silva Farías

Técnica: Mixta; barro, carbón y plumas, sobre madera reciclada.

Medidas: 48.5 x 28cm

Año: 2017

# Algunos animales somos más iguales que otros. Hacia una *zoedanía* materialista

---

Some animals are more equal than others. Towards a materialist *zoetenzhip* or citizenship based on life\*

Mónica Cano Abadía

Universidad de Zaragoza, España

## Resumen

Los animales no humanos son, mayoritariamente y en el seno del capitalismo, considerados como recursos. La ideología carnista y especista, de corte marcadamente antropocentrista, crea una vulnerabilidad diferencial. Para avanzar hacia un ecofeminismo materialista que tenga a *zoe*, a la vida, como su principal consideración, tomamos en consideración la ética de la liberación animal, la filosofía de la vulnerabilidad corporal de Judith Butler y la explícitamente post-antropocéntrica filosofía de Rosi Braidotti para plantear la necesidad de una *zoedanía* de corte materialista.

## Palabras clave

Antropocentrismo, vulnerabilidad, *zoe*.

## Abstract

The majority of non-human animals are, within capitalism, considered as resources. The carnivorous and specieist, and profoundly anthropocentric ideologies create differential vulnerability. In order to move toward a materialist ecofeminism that has *zoe*, or life itself, as its core consideration, we take into consideration the ethics of animal liberation, Judith Butler's philosophy of corporeal vulnerability and the explicitly post-anthropocentric philosophy of Rosi Braidotti in order to raise the need for a materialist citizenship based on life (*zoetenzhip*).

## Keywords

Anthropocentrism, vulnerability, life citizenship.

---

\* Este trabajo es resultado del Proyecto I+D "Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales" (FFI2015-63895-C2-1-R), Ministerio de Economía y Competitividad de España.

## Introducción

Los animales no humanos son, mayoritariamente y en el seno del capitalismo, considerados como recursos, bienes muebles, medios de producción. Son, así, reducidos a la productividad que se puede extraer de sus cuerpos, y son reducidos a mera carne. El capitalismo se ha basado históricamente en ideologías colonialistas, racistas y patriarcales. Asimismo, se ha apoyado, y continúa apoyándose, en ideologías carnistas y especistas que generan una situación de esclavismo y exterminio para millones de animales no humanos. Analizaremos en el siguiente apartado de este artículo en qué consisten estas ideologías carnistas y especistas que se aúnan con el capitalismo y el esclavismo humano y no humano.

El capitalismo utiliza una parte de los animales no humanos como medios de producción. Se basa para ello en una ideología carnista y especista, de corte marcadamente antropocentrista, que crea una vulnerabilidad diferencial, provocada por los contextos socioeconómicos, que ha sido denominada por Judith Butler como “precariedad”. Butler acuña este término para diferenciar esta vulnerabilidad contextual de nuestra vulnerabilidad constitutiva, que nos une como seres sintientes, a la que denomina “precariedad” (Butler, 2009: 16). Se tratará de utilizar en el apartado 4 de este artículo la conceptualización butleriana de precariedad y precariedad para el análisis de la estrechez de nuestros marcos éticos antropocéntricos.

La ética de la liberación animal, entendida de una manera amplia, cuestiona también estos arraigados marcos de pensamiento antropocéntricos, a la vez que propone la creación de perspectivas éticas y políticas que traten de no generar sufrimiento, impedir la libertad o disminuir la calidad de vida de ningún individuo.

Las luchas por la liberación animal fomentan una mirada crítica e interseccional para analizar nuestra manera de relacionarnos con otros animales, humanos y no humanos. La interseccionalidad es el estudio sistemático de las maneras en las que se interrelacionan ciertos rasgos identitarios diferenciadores, tales como raza, género, sexualidad, clase, etnia u otras identidades culturales y sociopolíticas (Fotopoulou, 2012: 19).

El concepto de interseccionalidad fue acuñado por Kimberle Crenshaw (1989), quien plantea la problemática que se deriva de políticas basadas en la búsqueda de una identidad común firme.

Por una parte, dan sentimiento de pertenencia a una comunidad, empoderan, posibilitan la formación de estrategias de visibilización y resistencia, e impulsan el desarrollo intelectual de un marco de comprensión de las opresiones. Sin embargo, por otra parte, ignoran las diferencias que existen en el seno de los grupos, fomentando así ejercicios de exclusión y marginación en las prácticas políticas y, además, incrementa la tensión entre los diferentes grupos, que tienen la impresión de ser mutuamente excluyentes.

Así, puede que nos situemos en una situación de opresión por ser mujeres, por ejemplo, pero en tanto que humanas disfrutamos de un privilegio que no está disponible para nuestras demás especies compañeras (Haraway, 2003). Esta perspectiva ética nos invita a intentar deshacer las dicotomías que, inevitablemente establecen jerarquías (Derrida, 1989: 371) y a tratar de construir comunidades éticas más inclusivas e igualitarias. Isabel Balza aplica esta perspectiva interseccional para proponer que deberíamos ampliar nuestra manera de estudiar la biopolítica (Balza, 2013): la biopolítica humana y la biopolítica aplicada con el resto de los animales han sido historias paralelas; de hecho, incluso la biopolítica de los animales no humanos ha sido un modelo que se ha aplicado a formas de encierro humanas. El holocausto nazi, por ejemplo, se aprendió en mataderos de Chicago; tras visitar los mismos mataderos, Henry Ford desarrolló su idea de la cadena de montaje (Patterson, 2002), básica en el modo de producción capitalista industrial.

Se aboga, pues, por la ampliación de nuestros círculos éticos, para lo cual es necesario que eliminemos nuestros marcos de referencia sexistas, racistas, especistas, y todas aquellas formas de pensamiento que crean divisiones jerárquicas y consideraciones sobre qué vidas merecen ser vividas y cuáles no.

En este sentido, la filosofía de Judith Butler, que realiza un llamado a reconocer la vulnerabilidad constitutiva de nuestros cuerpos e identidades, puede servir como herramienta para adoptar esta perspectiva inter-

seccional de respeto a todas las vidas, y para deshacer los marcos dicotómicos y jerárquicos que crean vulnerabilidad diferencial, o precaridad.<sup>1</sup>

Si bien la filosofía de Judith Butler puede ser acusada, como veremos, de quedarse en consideraciones antropocéntricas, podemos utilizar su propuesta para ampliar nuestros marcos éticos y políticos más allá de la especie y poder salir del marco de pensamiento que establece que unos animales somos más iguales que otros.

Rosi Braidotti, por su parte, realiza un explícito giro antropocéntrico con su filosofía materialista. Braidotti hace explícita su preocupación por la responsabilidad ética y política de la humanidad en la era del antropoceno, momento en el que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica capaz de tener impacto a nivel planetario (Braidotti, 2015: 16). Para Braidotti, los marcos éticos y políticos en los que se maneja ahora mismo la humanidad en la era del antropoceno fomentan y mantienen antiguas divisiones dicotómicas que le separan del resto del planeta: humanidad/animales (no humanos), razón/naturaleza, razón/cuerpo, humanidad/planeta, etcétera. Desde su concepción monista materialista de corte spinoziano, Braidotti propone una ruptura radical de estos dualismos que pasa por considerarnos parte de un continuo naturaleza-cultura, parte de la misma materia.

En el seno del ecofeminismo materialista de Braidotti, las divisiones que nos separan de los ecosistemas, de los demás animales, dejan de tener sentido. Braidotti considera que nuestras preocupaciones éticas y políticas han de deshacer las divisiones patriarcales, racistas, clasistas de las que adolecen; pero va más allá y plantea que también hemos de luchar contra el antropocentrismo ético y político. En definitiva, propone desterrar la ética y la política que sólo sirve al humano hombre, blanco, burgués, heterosexual y capacitado física y psíquicamente, y pasar a hacer una ética y una política al servicio de *zoe*, de la vida como tal. En este sentido, proponemos el término *zoedanía* para tratar de crear un paradigma ético y político amplio, materialista, vitalista y afirmativo, que coloque a *zoe* en el centro de sus preocupaciones.

<sup>1</sup> Noción desarrollada por Butler (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós.

## Capitalismo y esclavismo animal

Rosi Braidotti, en la Introducción de *Lo posthumano* (2015), describe así la situación de los animales en el capitalismo avanzado actual y su reducción a mera carne utilizada como recurso en los mercados (legales e ilegales) globalizados:

El fenómeno de la oveja Dolly representa de la mejor manera las complicaciones producidas por la estructura biogenética de las actuales tecnologías y de sus defensores en el mercado accionario. Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos.

Estos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente recombinados, de modo tal que resultan productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de droga y armas, antes que las mujeres.

Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción. Sin embargo, como George Orwell había escrito proféticamente, todos los animales podrían ser iguales, pero algunos son decididamente más iguales que otros (Braidotti, 2013: 18-19).

Hoy en día, el capitalismo avanzado basa su sistema de producción en el uso de los cuerpos de millones de animales. Sin embargo, esto no es algo propio solamente del estadio avanzado del capitalismo en el que nos encontramos. El capitalismo, ya en sus orígenes, se basó en el imperialismo, la colonización, el comercio internacional de esclavos, el genocidio y la destrucción del medio ambiente. El capitalismo es un sistema que lleva inherente el esclavismo, la explotación, la jerarquía de clase y la desigualdad, la violencia y los trabajos forzados. El esclavismo fue necesario desde el comienzo para la expansión del capitalismo en las plantaciones de tabaco, algodón y azúcar de Estados Unidos. Se construyeron así ideologías racistas que servían para legitimar la subyugación violenta de seres humanos. El 4 de julio de 1776 se redactaba la Declaración de Independencia de Estados Unidos, en la que se clamaba que *all men are*

*created equal*, todos los hombres son creados iguales. Los esclavos denunciaron rápidamente la hipocresía de esta afirmación<sup>2</sup>. De manera análoga, se puede observar la supervivencia de esta ideología racista escondida en un lenguaje universalista en la necesidad de tener que seguir clamando que las vidas negras importan (*Black Lives Matter*), frente a las manifestaciones reaccionarias que afirman que todas las vidas importan (*All Lives Matter*) (Butler, 2015).

En 1830 nace en Estados Unidos el movimiento abolicionista, que se basa en una crítica del racismo y sus efectos deshumanizantes en las vidas negras. Las personas negras no eran ni siquiera consideradas como sujetos humanos. Eran denominados *chattel*, bienes muebles, por lo que eran artículos de propiedad personal movibles; exactamente igual que los demás animales, también considerados *chattel* (Best, 2005). Al ser considerados como biológicamente inferiores a causa de la ideología racista que crea el concepto de raza (Laqueur, 1994: cap. V), se les equipara incluso con objetos físicos no susceptibles, por tanto, de poseer derechos. El abolicionismo vio que el sistema esclavista era inherentemente maligno, corrupto y deshumanizante: ninguna persona esclava podría alcanzar la dignidad plena, la inteligencia y la creatividad de un ser humano en una situación de esclavitud, por muy buenas que fuesen las condiciones de vida que creasen sus dueños.

Desde las luchas por la liberación animal se hace hincapié en mostrar un esclavismo más antiguo, intenso y extenso: el esclavismo de los animales no humanos, que constituye un holocausto global continuo. El propio término de *liberación animal* escogido por este movimiento abolicionista va en contra de la concepción de los animales esclavos como *chattel*, pues no se pueden esclavizar, o dominar, o explotar, o liberar objetos físicos, son sólo seres sintientes capaces de disfrutar de una situación de no sometimiento. El término fue acuñado por Peter Singer (1999)

<sup>2</sup> De la misma manera que las mujeres de la convención de Seneca Falls denunciaron en 1848 la hipocresía del falso universalismo del vocablo *men* desde una perspectiva de género (Stanton, 1848), como ya había denunciado Olympe de Gouges en 1791 reaccionando con su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana frente a la androcéntrica, pero con pretensiones universalistas, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) (véase Puleo, 1993).

en su obra del mismo nombre, *Liberación animal*, que impulsó el debate académico sobre la ética animal e inspiró el trabajo de muchos activistas sobre la base de que es necesario considerar los intereses de todos aquellos individuos con capacidad sentir, independientemente de la especie a la que pertenezcan. Se abrió, así, el debate sobre el especismo. Peter Singer (1999: 42) define así el especismo: “Un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”.

Desde la liberación animal se cuestiona directamente la arraigada idea especista de que los animales no humanos son recursos, propiedades o bienes muebles de los seres humanos. Esta idea aflora, por ejemplo, cuando nos horrorizamos de que existan seres humanos en situación de esclavitud que son *tratados como animales*. Aquí subyace la idea de que los animales no humanos pueden ser maltratados, que es la norma en el sistema de producción capitalista, y que se traspasa una línea cuando ese trato pasa de los animales no humanos a los humanos. La ética de la liberación animal pretende cuestionar la idea de que a los animales no humanos se les pueda o deba tratar así.

Así como el esclavismo de animales humanos se basaba en una ideología racista, que establecía una dicotomía entre seres humanos superiores y seres humanos inferiores atendiendo al color de la piel; así como la opresión de las mujeres se sostiene en un sistema sexista que establece nuevamente un pensamiento dualista que relega a las mujeres a ser el segundo sexo (Beauvoir, 2005); el esclavismo de los animales no humanos se basa en la construcción especista de un binarismo axiológico que establece la superioridad o la inferioridad de unos animales con respecto a otros. El continuo animal se interrumpe, y se establece la barrera de lo no animal en lo humano. Así, el reino animal aparece dividido en dos: seres humanos/seres no humanos, estableciendo, de manera antropocéntrica, la superioridad en el polo humano del dualismo.

Desde el pensamiento que se centra en la liberación animal se aboga por una ética y una política que no cause sufrimiento, o impida a alguien la libertad, o disminuya su calidad de vida. Se considera desde este punto de vista que la capacidad de sentir (dolor, sufrimiento, placer) es la

condición necesaria y suficiente para gozar del reconocimiento de derechos básicos. Hablar de esclavismo animal provoca una mirada crítica e interseccional sobre el sistema de producción capitalista, que no sólo ha generado desigualdades en el seno de la humanidad, sino también dicotomías que nos separan del resto de seres vivos y de la naturaleza. Evidencia la necesidad de una nueva ética basada en el respeto a toda vida.

La lucha por la liberación animal es una manera de luchar contra la supremacía humana, así como contra la supremacía masculina o la supremacía blanca. En este sentido, invita a desarrollar una mirada holística e interseccional sobre los sistemas de opresión y de privilegio que nos atraviesan.

## Algunos animales somos más iguales que otros

En su novela *Rebelión en la granja*, George Orwell pone esta frase en boca de los cerdos, quienes controlan el sistema de gobierno de la granja tras la revolución. Orwell evidencia así cómo se pervierte el uso del término *igualdad*, mostrando la hipocresía de gobiernos que proclaman la igualdad absoluta de su ciudadanía al mismo tiempo que le da el poder a una élite minoritaria.

Llevando esta afirmación de Orwell al terreno de una crítica del antropocentrismo, unos animales (los humanos) son más iguales que otros. Asumiendo que no todos los animales somos iguales, los seres humanos nos hemos colocado en la cúspide de una pirámide separada de su base; sin embargo, esta base no es homogénea, y existen además diferencias entre los animales no humanos. Una de las más obvias diferencias en las que podemos pensar es la establecida entre las mascotas y el resto de los animales no humanos. Podemos ver cómo contrasta la consideración y el estima que se tiene por esos animales no humanos con la que se tiene por animales que están actualmente en peligro de extinción, o que incluso han llegado ya a extinguirse por los efectos de la humanidad en la era del antropoceno.

Sin embargo, la principal diferencia que nos interesa destacar aquí es la que los divide según su valía para extraer productividad de sus cuerpos o no, según su función como bienes muebles, como medios de

producción en el modo de producción capitalista. Los animales no humanos (aunque también los humanos) han de ser productivos para la industria de la alimentación, para experimentos médicos, para la industria del entretenimiento, de la vestimenta, etcétera.<sup>3</sup> De esta manera, son reducidos a mera carne, desposeídos de su cuerpo, de su condición de organismos sintientes. Al sistema de explotación que reduce a los animales no humanos a su propia carne Melanie Joy le ha dado el nombre de carnismo (Joy, 2013). El carnismo es una ideología violenta que nos enseña a no sentir empatía por el resto de los animales, a no considerarles como seres sintientes:

El *carnismo* es una ideología dominante, lo que significa que está arraigado y normalizado, creando creencias, comportamientos, leyes, normas, etcétera. Y es una ideología violenta, cuyos principios van en contra de los valores humanos fundamentales. Por lo tanto, el *carnismo*, como otras ideologías violentas, necesita usar un conjunto de mecanismos sociales y psicológicos para permitir a la gente compasiva participar en prácticas inhumanas sin comprender realmente lo que están haciendo (Joy, 2012: párr. 4).

Para cambiar esta arraigada ideología violenta, para que una ética post-antropocéntrica pueda llegar a darse, se hace necesario un cambio de paradigma; un cambio de paradigma que parta del reconocimiento de que somos especies hermanas, especies compañeras. Exploraremos en el siguiente apartado si una ética corporal como la de Judith Butler, que reconoce nuestra vulnerabilidad, nuestra susceptibilidad de ser dañados, podría servir como marco teórico interesante para combatir la idea de que los animales no humanos (y ciertos animales humanos) pueden ser reducidos a mera carne, convirtiendo sus vidas y sus cuerpos en asuntos que no importan. Además, propondremos más adelante la pertinencia de una perspectiva monista materialista de corte spinoziano para salir del especismo y del carnismo imperante en los marcos éticos y políticos a través de los que consideramos el valor de las vidas de otros seres.

---

<sup>3</sup> Para ahondar en la precaria situación de los animales en diferentes industrias y para observar cómo esta situación va totalmente en contra de la vida, véanse Monson *et al.*, 2010; Andersen *et al.*, 2014.

## Vulnerabilidad animal: más allá de la especie

La ética corporal que Judith Butler propone en *Vida precaria* (2006) ofrece herramientas interesantes para poder pensar la vulnerabilidad de los cuerpos, sean éstos humanos o no. En *Marcos de guerra* (2009), Butler afirma que la precariedad corporal está distribuida de manera diferencial; para hacer hincapié en esta distribución geopolítica, cultural, económica e histórica de la precariedad, Butler acuñará el término de *precaridad* (*precarity*) y lo distinguirá del de *precariedad*: (*precariousness*):

La concepción de la precariedad, más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de precariedad. Y es la afirmación diferencial de precaridad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo —y atravesando— las categorías de la identidad (Butler, 2009: 16).

La precaridad que atraviesa desde múltiples categorías interseccionales nuestras identidades hace que algunos cuerpos estén más expuestos a la vulnerabilidad que otros; éste es el caso siempre de los cuerpos de los animales no humanos. Aunque Judith Butler no desarrolla este aspecto de su pensamiento y centra su ética corporal en la vulnerabilidad humana, nos da pistas para que podamos abrir el espectro ético más allá del antropocentrismo.

Judith Butler realiza un llamado para abrir nuestro espectro ético y reconocer que los seres humanos somos seres interdependientes, interconectados de manera constitutiva a lo largo de toda nuestra vida. Al tomar conciencia de esta interrelación, la pregunta sobre qué vidas no son lloradas, qué cuerpos no importan, qué vidas no cuentan como vidas, se convierte en una pregunta que nos afecta directamente, que nos interpela en lo más profundo de nuestras identidades. Que una vida, en cualquier lugar del planeta, no sea considerada como una vida, no sea reconocida como una vida que merece ser vivida, tiene consecuencias para nuestras propias vidas.

Judith Butler apunta, aunque no la desarrolla, hacia la salida del antropocentrismo que enmarca nuestro pensamiento, que podría ampliar este llamado ético a la consideración de las vidas no humanas: “Sin duda, debería haber un reconocimiento de la precariedad como condición compartida de la vida humana (por no decir, incluso, como una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos)” (Butler, 2009: 30).

Hay autoras como Chloë Taylor (2008) que hacen hincapié en que Butler podría haber desarrollado esta idea, pero no lo hizo; por tanto, consideran que el llamado de Judith Butler se queda en un marco antropocéntrico que no ve más allá de la especie humana. Taylor considera que la argumentación de Butler comienza con humanos y termina con humanos; sin embargo, como Taylor sostiene, la vulnerabilidad corporal no comienza y acaba solamente con los humanos, sino con todos los animales. En este sentido, el análisis que realiza Butler del duelo le resulta incompleto. Taylor señala que los animales también sienten y pasan por duelos; que los humanos también pasan por duelos por los animales con los que comparten vida. Por lo tanto, las vidas de los animales también merecen ser lloradas, aunque no ocurre así.

Para Taylor, al no hacer Butler explícito su salto post-antropocéntrico, preguntas tales como ¿qué vidas cuentan como vidas?, ¿qué hace que una vida sea llorable?, van unidas en su teoría a ¿qué es considerado como humano? Para Taylor, se realiza aquí una conexión directa entre humanidad, vida llorable y vida real. Por lo tanto, se relega las vidas no humanas a ser no vidas, no merecedoras de ser lloradas; vidas y muertes desrealizadas. Los animales humanos poseen no vidas: son los cuerpos máquina, autómatas de Descartes, son medios de producción, bienes muebles, seres esclavizados. Como seres sin vida, son seres cuyas muertes no existen, por lo tanto, sus muertes no son llorables. Los animales no humanos, al habitar en la no vida, ya están muertos, por lo que sus muertes no son muertes, y sus asesinatos quedan invisibilizados. La violencia ejercida sobre vidas no reales es violencia no reconocible, violencia que queda impune.

Para Butler, la no existencia de actos públicos de duelo contribuye a irrealizar las vidas. Taylor considera que esto es aún más claro, y

más violento, en el caso de las vidas y las muertes animales, que rara vez (con excepción de las corridas de toros o las peleas de gallos, por ejemplo) están accesibles a nuestros ojos. Para evitar responsabilidades éticas, se evita la relación cara a cara, rostro a rostro (Lévinas, 1999), con los animales no humanos en situación de explotación o de maltrato. Censurando imágenes que los individualicen y puedan causarnos sentimientos de compasión, se mantiene a los animales no humanos fuera del marco de lo que consideramos vidas reales.

Esta invisibilización se vehicula también a través del lenguaje. Carol J. Adams (1990) analiza cómo se utiliza en inglés *beef* en lugar de *cow*, o *pork* en lugar de *pig*, para referirse a la carne de vaca y cerdo, respectivamente, que se consume en alimentación. Los cadáveres de estos animales, cuando pasan a ser utilizados para alimentación humana, reciben otro nombre que invisibiliza la conexión con el ser vivo. Este desplazamiento semántico contribuye a la desrealización de las vidas animales. Los animales invisibles, con vidas invisibles, no existen; por lo tanto, no han muerto. No tienen rostro, como sí tienen las mascotas, por quienes sentimos profundos sentimientos de conexión emocional (Joy, 2013).

Butler, en sus reflexiones sobre la vulnerabilidad y el duelo, sostiene que las muertes no lloradas generan melancolía generalizada y constituyente. Esta melancolía nos constituye, y al mismo tiempo constituye nuestro contexto social. Butler, según Taylor, limita esta melancolía por muertes no lloradas a las vidas humanas. Alice A. Kuzniar (2006) reconoce esta melancolía en el reino animal, pero sólo en los perros que viven como acompañantes de seres humanos.

Taylor, por su parte, considera que esta melancolía no existe: existe una calma, una limpieza de espíritu sobre la situación a la que se somete a los animales no humanos. Una de las causas, diría Melanie Joy (2013: 119-137), es el carnismo interiorizado, que nos lleva a cosificar, desindividualizar y categorizar a los animales a través de distorsiones cognitivas y distanciamiento emocional. Tal y como lo expresa John Maxwell Coetzee (2009: 35): “Every day a fresh holocaust [...] our moral being is untouched. We do not feel tainted”.

Si queremos construir una ética del cuidado que se centre en el respeto a la vida, hemos de romper esta calma y reconocer la vulnerabilidad corporal de todos los animales, humanos y no humanos. Se hace urgente, entonces, salir del antropocentrismo que domina nuestro pensar ético y político, para pasar a pensar en la centralidad de la vida, de manera que nos importen todos los animales, sin distinciones especistas.

Aceptando que la caracterización de la vulnerabilidad que realiza Butler pueda estar centrada en los animales humanos, acudimos a otras autoras que, desde los nuevos materialismos, están realizando explícitamente la huída del antropocentrismo y que apuestan por una ética centrada en *zoe*, en la vida misma, desde una perspectiva materialista y monista que desafía los binarismos que permiten las ideologías carnistas, especistas, sexistas, racistas y, en definitiva, jerárquicas.

## ***Zoedanía*: hacia un post-antropocentrismo zoecentrado y materialista**

Un esquema dualista, que opone la materialidad de nuestros cuerpos a la racionalidad, ha imperado en el pensamiento filosófico occidental desde la Grecia antigua. Lo material ha sido relegado a un papel secundario, e incluso a un papel negativo, por una tradición idealista y trascendental de la subjetividad humana. Unido a esta tradición que denosta la carne, el actual modo de producción fomenta que la vida de los animales no humanos (y la de muchos humanos) esté reducida a carne, a algo consumible, a algo de lo que se puede prescindir.

Desde los nuevos materialismos se reivindica la materia, la importancia de la subjetividad encarnada: no reducida a carne, sino integrada en la carne. Estos nuevos materialismos reivindican una tradición materialista subterránea de la filosofía (Althusser, 1994: 539; Braidotti, 2005), que ha sido oscurecida por los dualismos tradicionales de la tradición occidental. Así, se reivindican, por ejemplo, el materialismo monista de Baruch de Spinoza (Balza, 2014) y el naturalismo de Charles Darwin (Grosz, 1999).

Este materialismo nos hace cambiar radicalmente de paradigmas éticos cuando pensamos en la relación de la humanidad con el resto de especies animales y con el medio en el que se desarrolla. Desde el materialismo monista de corte spinoziano podemos reconocernos como pertenecientes a una misma sustancia, y podemos percibir la arbitrariedad de establecer cortes en los continuos existentes entre animalidad y humanidad, naturaleza y cultura. Desde esta perspectiva monista, adquiere sentido reconocernos como seres vivos que habitan entre otras especies compañeras.

Braidotti pone de manifiesto la necesidad de poner la vida en el centro de nuestras preocupaciones ético-políticas. La vida entendida no como vidas humanas, o de individuos animales, sino como *life itself, vida en sí* (Rose, 2006), como *zoe*: “*Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas” (Braidotti, 2015: 77). Aceptar la centralidad de *zoe*, de la vida en sí, supone una huida de la ontología antropocéntrica y especista que establece binarismos jerárquicos: cuerpo/carne, animado/inanimado, humano/no humano. Por el contrario, se promueve una ontología materialista y monista que reconozca la existencia continuos: humano-no humano, naturaleza-humanidad, etcétera.

El capitalismo avanzado parece más que interesado en la vida, como nos evoca la oveja Dolly con la que comenzábamos este artículo y los experimentos biogénéticos con transgénicos; sin embargo, el esquema en el que esta preocupación por la vida transita es profundamente especista, jerárquico y utilitarista, y tiene poco interés en el respeto a la vida, en su preservación y en la preocupación por que ésta florezca y prolifere. Frente a esto, el igualitarismo *zoe-centrado* trata de realizar un cambio de paradigma radical: “El igualitarismo *zoe-centrado* es, para mí, el núcleo de la inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado” (Braidotti, 2015: 77).

Estos nuevos materialismos tienen una clara conexión con el feminismo (Balza, 2014). Los llamados éticos de esta perspectiva materialista pueden ser, además, enmarcados en un marco ecofeminista: su preo-

cupación es global, planetaria. Braidotti recoge posturas ecofeministas y las eleva al máximo exponente planetario. El igualitarismo *zoe-centrado* aboga por la interseccionalidad y la interdisciplinariedad; por aunar los esfuerzos del feminismo, el anti-capitalismo, los estudios animales, los estudios postcoloniales, los estudios ecologistas para deshacer las divisiones dicotómicas que crean estrechos marcos de reconocibilidad y, por tanto, ejercicios de exclusión poco respetuosos con la vida. Es un llamado vitalista a la justicia global. Stacey Alaimo (2011) considera que los nuevos materialismos feministas van más allá de los confines tradicionales de una ética y una política confinadas al dominio de lo humano. Así, este giro material nos insta a salir de los marcos tradicionales humanistas para desarrollar una ética global posthumana: “La ética posthumana [...] propone un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los no humanos y los ‘otros de la tierra’ [...]. Hay un nexo necesario entre posthumanismo crítico y distanciamiento del antropocentrismo. Me refiero a este alejamiento a propósito de la extensión del concepto de vida al no-humano o a *zoe*” (Braidotti, 2015: 65).

Este alejamiento de los esquemas tradicionales de la ética y la política humanistas puede resultar una herramienta rompedora para construir marcos ético-políticos adecuados a las nuevas necesidades de la era del antropoceno. La preocupación por la vida en sí, en su más amplio sentido, adquiere más sentido cuando somos conscientes de que hemos entrado en la era del antropoceno, en la que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica con capacidad de alterar el planeta. Nuestros actos no sólo repercuten en otros seres humanos, a los que debemos por supuesto cuidar, sino también a todo el planeta. Se hace necesaria la creación de nuevos marcos ético-onto-epistemológicos (Barad, 2003) que rompan con los dualismos jerárquicos que han desconectado a la humanidad de su entorno, y que han creado divisiones entre los animales y entre la propia especie humana.

Los nuevos feminismos materialistas lanzan una invitación a adoptar una visión holística no sólo de la humanidad, sino también del propio planeta Tierra en el que habitamos y del que formamos parte. La propuesta de Braidotti de un igualitarismo *zoe-centrado*, va más allá de

la especie. Siguiendo esta idea de un igualitarismo *zoe-centrado* más allá de la especie, proponemos en este artículo el término *zoedanía* como manera de articular un llamado a reconocernos seres interdependientes de manera inter-especie en esta era del antropoceno.

Desde la perspectiva de un igualitarismo centrado en *zoe*, desde esta *zoedanía*, se puede tratar de desarrollar una propuesta que amplíe nuestros planteamientos éticos y políticos más allá de la especie, y que incluya a los agentes vivos de nuestro planeta. Si bien aquí realizamos sólo una propuesta, sería interesante analizar las consecuencias éticas y políticas que podría tener para nuestros marcos de comprensión el tener en cuenta los intereses no sólo de los agentes humanos, sino de los agentes planetarios con los que interactuamos en la era del antropoceno.

Al sugerir el uso del término *zoedanía*, entonces, lanzamos una invitación a realizar un cambio de paradigma para construir, más allá de la especie humana, sujetos éticos y políticos que sean dignos de ser tenidos en consideración cuando analizamos las situaciones de vulnerabilidad diferencial y de precaridad. La propuesta de una *zoedanía* cosmopolita y planetaria se enfrentaría así a rígidos marcos de intelección que han tenido efectos materiales sobre la importancia y la materialización<sup>4</sup> diferencial de ciertos cuerpos, humanos y no humanos. Estos rígidos marcos de comprensión tienen que ver con ideologías racionalistas de corte humanista y trascendentalista, carnistas, racistas, especistas, antropocentristas, sexistas y un, desgraciadamente, largo etcétera de adjetivos que tienen que ver con los ejercicios de exclusión que realizan estas ideologías hegemónicas.

Con el término *zoedanía* se trataría de dinamitar estas ideologías para acabar con sus efectos jerarquizantes en las vidas de tantos agentes vivos, humanos y no humanos. Siguiendo el igualitarismo *zoe-centrado* de Braidotti, se trata de una propuesta materialista y monista que no dé cabida a las diferenciaciones jerárquicas de las que adolece nuestro pensamiento occidental, tales como humano/animal, cultural/natural, racional/irracional, etcétera.

---

<sup>4</sup> Hacemos referencia a ambos procesos, de otorgarle materialidad e importancia a un cuerpo, jugando, como Judith Butler en *Bodies that matter*, con el doble significado de *matter*.

Este nuevo giro material rompe, además, con el binarismo (naturaleza/cultura) que relega a la materia a un lugar inerte, pasivo. Este giro material pretende dar así un paso más allá de las preocupaciones animalistas, o ecologistas; pretende desarrollar una preocupación holística por la responsabilidad con la vida, con *zoe*. En contraposición a la concepción tradicional de una materia pasiva, se considera que la naturaleza posee agencia y que es una fuerza viva. Elisabeth Grosz (1999) recupera una visión naturalista y darwiniana de la materia como dinámica y eternamente cambiante. La materia pasa de ser una estructura inerte a ser un sistema *autopoiético* poseedor de agencia. La separación entre la humanidad (activa, poseedora de agencia) y la naturaleza (inerte, pasiva, dependiente) se difumina en esta perspectiva del materialismo agencial. La separación entre la humanidad y el medio ambiente ya no es posible (Alaimo, 2011: 282). En lugar de seguir fomentando divisiones arbitrarias, herederas de marcos de pensamiento dualistas y jerárquicos, los nuevos feminismos materialistas apuestan por dar cuenta de las materializaciones interdependientes de las que formamos parte (Barad, 2007: 384).

En la era del antropoceno, en la que la humanidad actúa como fuerza geológica con efectos a nivel planetario, las intra-acciones entre la humanidad y su entorno se complejizan. Karen Barad (2003: 802) acuña el término intra-acción para hacer referencia a procesos agenciales en los que los cuerpos emergen en el propio proceso de imbricación mutua. La humanidad y su entorno no interactúan, pues eso supondría postular su dependencia previa a la interacción, sino que intra-actúan: la humanidad y la naturaleza se modifican mutuamente, no se comprenden la una sin la otra, adquieren sentido y materialidad en el propio proceso de intra-acción. Por lo tanto, no tiene sentido seguir manteniendo concepciones pasivas de una naturaleza a la que hay que cuidar, preservar, etcétera, sino que hemos de ser muy conscientes de que existimos en y a través de la naturaleza.

A la luz de estas intra-acciones y de la concepción de la materia y de la naturaleza como agenciales, la preocupación por *zoe* adquiere dimensiones holísticas. Pensar en un igualitarismo *zoe-centrado* supone la preocupación no sólo por el medio ambiente, o por el respeto al bienes-

tar de los animales humanos y no humanos, sino una visión integradora de la humanidad y de su entorno, a través de la cual huir de jerarquizaciones y separaciones arbitrarias.

## Referencias bibliográficas

- Adams, C. J. (1990). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum.
- Alaimo, S. (2011). New Materialisms, Old Humanisms, or, Following the Submersible, NORA - *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 19(4), pp. 280-284.
- Althusser, L. (1994). *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard.
- Andersen, K.; Kuhn, K.; xTrue Naturex (Musical group), A.U.M. Films & Media (Organization), & First Spark Media. (2014). *Cowspiracy: The sustainability secret*.
- Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. En: *Dilemata*, 12, pp. 27-46.
- Balza, I. (2014). Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 63, pp. 13-26.
- Barad, K. (2003). Posthuman Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, 28 (3), pp. 801-831.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Half Way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC and London: Duke University Press.
- Best, S. (2005). The New Abolitionism: Capitalism, Slavery, and Animal Rights, *IMPACT Press*, nº 55.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Butler, J. (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós.
- Butler, J. (2015, 12 de enero). What's Wrong With 'All Lives Matter'? Entrevista por George Yancy. En: The New York Times. Consultado el 10 de octubre de 2016). Disponible en [http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/12/whats-wrong-with-all-lives-matter/?\\_r=0](http://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/12/whats-wrong-with-all-lives-matter/?_r=0)
- Coetzee, J. M. (2009). *The lives of animals*. Princeton University Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. En: *University of Chicago Legal Forum*, 14, pp. 538-54.
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Derrida, J. (1989). Firma, acontecimiento, contexto. En: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, *Cátedra*, pp. 347-372.

- Fotopoulou, A. (2012). Intersectionality Queer Studies and Hybridity: Methodological Frameworks for Social Research. En: *Journal of International Women's Studies*, 13, (2), pp. 19-32.
- Grosz, E. (1999). Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance. En: *Australian Feminist Studies*, 14(29), pp. 31-45.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. The University of Chicago Press.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Kuzniar, A. (2006). *Melancholia's Dog. Reflections on Our Animal Kinship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Lévinas, E. (1999). El rostro y la exterioridad. En: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, pp. 201-261.
- Monson, S.; White, P.; Moby, Q, M.; et al. (2010). *Earthlings*. Burbank, CA: Earthlings.com.
- Patterson, C. (2002). *Henry Ford: From Slaughterhouse to Death Camp*. New York: Lantern Books.
- Puleo, A. (Ed) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Ed. Anthropos y Dirección General de La Mujer de la Comunidad de Madrid.
- Rose, N. (2006). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Taylor, C. (2008) The Precarious Lives of Animals. Butler, Coetzee, and Animal Ethics. En: *Philosophy Today*, 52(1), pp. 60-72.

## Sitio web

- Joy, M. (2012). In Conversation with Dr. Melanie Joy: Why We Love Dogs, Eat Pigs, And Wear Cows. Entrevistada por Amruta Ubale. Consultado el 14 de octubre de 2016 Traducción al castellano. Disponible en <http://www.vegetarianismo.net/liberacionanimal/entrevista-melanie-joy.html>.
- Stanton, E. C & Anthony, S. B. (1848). Declaration of Sentiments and Resolutions. Consultado el 5 de octubre de 2016. disponible en <http://ecssba.rutgers.edu/docs/seneca.html>.

## Mónica Cano Abadía

Española. Doctora en estudios filosóficos por la Universidad de Zaragoza. Actualmente profesora de filosofía en el Departamento de Filosofía, Universidad de Zaragoza (España). Líneas de investigación: filosofías feministas, justicia global, interseccionalidad, ecofeminismo y neo-materialismo.

*Recepción: 3/11/16  
Aprobación: 7/02/17*



*Árbol* | Josefina Silva Farías

Técnica: Mixta; barro, carbón y semillas, sobre madera reciclada.

Medidas: 27.5 x 32cm

Año: 2017

# El papel de las mujeres en la construcción de soberanía alimentaria

---

## The role of women in building food sovereignty

*Nadia Marlene Rosas Chávez*

*Tyanif Rico Rodríguez*

Colegio de Michoacán

### Resumen

Las mujeres, particularmente las campesinas, han tenido un rol fundamental en la construcción de procesos de soberanía alimentaria. Distintas investigaciones, como Lara (1995), Deere y León (2000) y Mundubat (2012), han evidenciado la importancia que tiene el trabajo femenino en la economía familiar campesina y los retos que las mujeres han desafiado. Sin embargo, sus funciones y contribuciones, hasta antes de los estudios de la *nueva ruralidad*, ver por ejemplo los trabajos de Llambí y Pérez (2007), Cepal (1982), Gómez (2003), Kay (2009), Zepeda (1988), Moreno (1988), Pérez (2001) y Toledo (2006), habían sido invisibilizados ocasionando que las mujeres no fueran consideradas como sujetas de derechos capaces de tomar decisiones. En este contexto, el feminismo y la perspectiva de género emergieron como eje de análisis para entender lo rural, ampliar sus discusiones y ofrecer nuevas miradas sobre la participa-

### Abstract

Women, especially rural women, have played a key role in processes of food sovereignty. Different studies, such as Lara (1995), Deere and León (2000), and Mundubat (2012), have shown the importance of women's work for the peasant family economy and the challenges they have confronted. Nevertheless, women's functions and contributions have been invisible, even before the *new rurality studies*, causing a situation in which women were not considered as subjects of rights capable of making decisions on their own; see, for example, the work of Llambí and Pérez (2007), Cepal (1982), Gómez (2003), Kay (2009), Zepeda (1988), Moreno (1988), Pérez (2001) and Toledo (2006). In this context, feminism and the gender perspective emerged as the axis of analysis to understand rural settings, to expand its debates and to offer new perspectives on the participation of women in social and economic development. Within this frame-

ción de las mujeres en el desarrollo. Situadas desde estos márgenes, en el presente texto reflexionamos, de manera general, las contribuciones de las mujeres en la construcción de soberanía alimentaria, enfatizando en la importancia de atender sus necesidades como elemento central del análisis que contribuya a menguar las distintas problemáticas de la vida rural.

*Palabras clave*

Mujeres, soberanía alimentaria, feminismo.

work, in this paper we reflect, in a general way, on the contributions of women in the construction of food sovereignty, emphasizing the importance of meeting their needs, as a central element for analysis that contributes to diminish the different problems of rural life.

*Keywords*

Women, food sovereignty, feminism.

## Introducción

El papel de las mujeres campesinas en el sistema alimentario mexicano es de vital importancia porque de ellas depende, en gran medida, la seguridad alimentaria de muchas familias. Más del 50% de la población rural del país son mujeres y a nivel mundial, constituyen el 43% de la mano de obra agrícola de los países en vías de desarrollo; estas cifras demuestran la importancia del papel de las mujeres en la agricultura como una pieza clave en el sistema alimentario (Lahoz, 2011), a pesar de las precarias condiciones en las que desarrollan sus actividades.

Sin importar que las mujeres rurales produzcan más del 40% de la producción agrícola, su trabajo ha sido poco valorado por la sociedad. El sesgo de los censos económicos ha invisibilizado su participación en el campo al ubicarlas, en su mayoría, como amas de casa que ayudan en las labores del campo, pero que son económicamente inactivas e improductivas. Al ser censadas de esta manera, las mujeres campesinas tienen poco o nulo acceso a las estrategias políticas que se implementan en beneficio del campo, manteniéndose en condiciones de desigualdad. Por esta razón, las mujeres en su mayoría no son dueñas de la tierra, no tienen contratos de arrendamiento y su pequeña producción de alimentos no es sostenible para recibir créditos o para acceder a ciertos subsidios agropecuarios. Tales desventajas se deben al sesgo político y económico en el que viven, al que se adhieren otras desigualdades por razones de género

asociados con sus labores domésticas y productivas, que no les otorga el derecho a heredar la tierra ni decidir sobre su producción.

Para comprender por qué las mujeres en el campo siguen manteniendo condiciones de mayor vulnerabilidad es pertinente que reflexionemos sobre el campesinado desde la perspectiva de género y desde posturas feministas que permitan identificar las distintas problemáticas que atañen a las mujeres en el campo, como: la feminización de la pobreza y la agricultura. Estas reflexiones son pertinentes porque todavía se adeudan respuestas, y sobre todo, soluciones que permitan aminorar las desigualdades sociales.

La primera parte del texto explica cómo a partir de los estudios de la nueva ruralidad se otorga relevancia a las problemáticas de las mujeres campesinas. En este primer apartado se describe de manera general su situación anclada a la feminización de la pobreza como uno de los principales problemas que las aquejan. En la segunda parte se reflexiona el papel de las mujeres en la soberanía alimentaria desde consideraciones feministas como una posible alternativa para aminorar las problemáticas de las mujeres en el campo. Por último se ofrecen algunas conclusiones sobre el tema.

## Las mujeres campesinas

Los estudios de las mujeres rurales no son recientes, los trabajos de Deere (1977 y 1980) evidencian un interés sobre las historias de las mujeres rurales, campesinas e indígenas y su relación estrecha con la tierra, que toma fuerza en los setenta. A pesar de esta constante, la presencia de las mujeres en el campo se situaba al margen de las investigaciones y no se consideraban un eje central para comprender el sistema de la vida campesina. Los estudios clásicos sobre campesinos Kautsky (1968), Chayanov (1985) comúnmente no visibilizaban el papel activo de las mujeres y referían su participación en la vida rural a un papel secundario. El surgimiento de las mujeres como un eje analítico encuentra eco a partir de los estudios de la *nueva ruralidad*; a partir de este momento las mujeres aparecen en las investigaciones de manera central y no al margen; se les otorga un papel activo y se enfatiza su participación en la reproducción

del sistema campesino, como en los trabajos de Riaño y Keilbach (2009) Kay (2009) y Gómez (2003).

Los estudios sobre la nueva ruralidad surgen en un contexto donde los paradigmas de explicación sobre los espacios entran en crisis. Las primeras reflexiones al respecto inician en la década de los setenta como un momento coyuntural para buscar propuestas de solución a la vida rural con la finalidad de que las políticas públicas garantizaran una base sustentable para reducir la pobreza y la desigualdad de los trabajadores del campo y de las zonas rurales. “A comienzos de la década de 1990, en algunos medios académicos latinoamericanos se propuso la noción de nueva ruralidad, como un concepto paraguas, con el objeto de generar, en el corto plazo, una agenda de investigación interdisciplinaria e interinstitucional sobre las relaciones entre los macroprocesos globales y los procesos territoriales; y, a más largo plazo, con el propósito de contribuir a una actualización crítica de la sociología rural latinoamericana” (Pérez y Llambí; 2007, 39).

La llamada *nueva ruralidad*<sup>1</sup> emergió y englobó una serie de discusiones, reflexiones, enfoques y problemas “recientes” en el marco de un mundo de acelerados cambios devorado por el triunfo de la economía de mercado y la democracia occidental. La diversidad de discusiones de la nueva ruralidad destacó dos elementos de análisis, el primero se centró en la problematización del uso del espacio de las regiones rurales, su organización económica y social en relación con las políticas del Estado atendiendo temas como: los mercados, la migración (Bendini, Radonich, y Steimbregger, 2001) (Pedreño, 1998); las diferencias de etnia y de clase (Warman, 2001), (Assies, 2005); las desigualdades de género (Deere, 2000), (Riaño y Keilbach, 2009); la feminización de la pobreza y del trabajo (C. de Grammont y Lara, 2010); la pluriactividad económica, la

<sup>1</sup> Pensar en una nueva ruralidad no es una consideración reciente; este concepto, según la CEPAL (1982), tiene sus orígenes en propuestas y discusiones esbozadas en la década de los setenta cuando comenzaron a formularse alternativas distintas de mejora para cada sector rural, en particular se plantearon discusiones y soluciones para el sector agrario y el campesinado. El pensamiento derivado a finales de esta década se inscribió en distintas ideologías y corrientes de pensamiento que permitieron visibilizar entonces la multiplicidad de esquemas de análisis sobre los problemas agrarios y campesinos de México.

demanda de tierras (Schneider, 2008), y las actividades fuera del campo (Kay, 2009). El segundo elemento se centró en enfocar los estudios en los “nuevos actores sociales” que reivindicaban su identidad, autonomía y capacidad de toma de decisiones, como lo hicieron las mujeres, las campesinas, así como las poblaciones indígenas (CEPAL, 2000), (Bengoa, 2000).

Ambos elementos visibilizaron las relaciones de poder derivadas de las interacciones en el espacio rural y urbano, y mostraron cómo en las prácticas cotidianas se difuminaban las fronteras. En consecuencia, el mundo *rural* hoy no puede ser entendido como un complemento o espacio contrapuesto a eso que creemos entender como lo urbano, ni tampoco podemos pensarlo como un espacio delimitado por la vegetación y la presencia de la mancha urbana; es más bien, una dimensión analítica que engloba diversos procesos y problemáticas que son transversales a las sociedades; ejemplo de esto puede ser el sistema agroalimentario mundial —no como una cosa que exista en sí— sino como un fenómeno complejo que conecta diversos procesos, dimensiones y actores, cuyo núcleo problemático está en la compleja relación entre la organización de mercados de trabajo, su feminización y la soberanía alimentaria.

Desde esta perspectiva, se reconocía que las sociedades rurales no habían afrontado de manera exitosa las políticas neoliberales y que el problema de la migración en las comunidades y la inseguridad del envío de remesas a los hogares habían modificado las estrategias de subsistencia de las familias campesinas. Por esta razón, las nuevas situaciones que enfrentaban las mujeres no podrían ser vistas colateralmente, sino que demandaban un análisis desde la perspectiva de género debido a las transformaciones y nuevas responsabilidades de las mujeres dentro de sus hogares y comunidades. Introducir la perspectiva de género ofreció nuevas miradas sobre la participación de las mujeres en el desarrollo y permitió observar las transformaciones de sus relaciones de poder con los varones en el campo. De esta manera, la categoría de género y el concepto de agencia<sup>2</sup> se volvieron fundamentales para análisis de

---

<sup>2</sup> Otro elemento que se adhirió a la propuesta de la nueva ruralidad para el análisis del campesinado fue el concepto de agencia; a través de este concepto se observó la relación entre factores estructurales y las posibilidades disponibles de las acciones de los actores. Implica vincular

las mujeres campesinas y en la implementación de estrategias para mejorar las actividades productivas y su vida diaria (Arias, P., 2002 en Riaño y Keilbach, 2009).

Si bien se reconoce que las mujeres no habían permanecido inmóviles en este contexto, no debe olvidarse que su participación ha tenido que enfrentar una doble problemática atada al campo: la feminización de la agricultura y la feminización de la pobreza.

## Las mujeres campesinas: feminización de la agricultura y pobreza

Las mujeres campesinas, al igual que sus familias, viven principalmente de la agricultura aunque las condiciones sean cada vez menos favorables. A nivel mundial, constituyen el 43% de la mano de obra agrícola en países en vías de desarrollo. Las mujeres rurales particularmente son responsables de la mitad de la producción alimentaria del mundo y producen del 60 al 80% del alimento en la mayoría de los países (Lahoz 2011, p.33) y sin embargo, según el artículo de María del Carmen Morgan López (2011) y CEPAL-OIT (2012), la persistencia de las brechas de género evidencia cómo la mayoría de las mujeres en el mundo son pobres; este creciente aumento es lo que se ha denominado *feminización de la pobreza* o *feminización del empobrecimiento*, significa que las mujeres a pesar de su actividad laboral mantienen una relación casi inherente entre la pobreza y su vida campesina; esta conceptualización permitió comprender que estar en situación de pobreza<sup>3</sup> no era sólo una consecuen-

---

la capacidad de acción a una concepción relacional de la realidad. Permite reconocer las múltiples actividades que realizan en ámbitos económicos y sociales de sus comunidades, y por ende, sus contribuciones al desarrollo. Es decir, que las personas no sólo reciben o reaccionan a las dinámicas y factores externos, sino que siempre han sabido procesar, manejar, reaccionar, adaptar sus recursos y tradiciones a los impulsos, propuestas, actividades que llegan del mundo exterior. Pensar en las mujeres como agentes de cambio movilizó su estatuto de seres pasivos sin capacidad de acción. Dejó de verse a las mujeres de manera secundaria y se consideró su participación e interés de manera permanente en el trabajo agrícola (Riaño y Keilbach, 2009, p. 5).

<sup>3</sup> La concepción dominante sobre el concepto de pobreza planteaba un concepto absoluto sobre el término anclado a las mediciones sobre el umbral de pobreza. Ese umbral se determina en función del ingreso o renta necesarios para que pueda sobrevivir una persona, y una vez

cia de la desestructuración familiar ni característico de los hogares monomarentales (Morgan, M. 2011 en Careaga y Flores 2011, p. 30), sino que respondía a distintos factores.

Las mujeres entonces no han permanecido ajenas a la toma de decisiones y a la organización del trabajo agrícola; siempre han estado involucradas en el qué, cómo y cuándo se siembra, porque de ello ha dependido durante su historia la supervivencia del grupo doméstico. Su participación en las labores agrícolas ha funcionado como espacio de socialización, de aprendizaje y aplicación de conocimientos y habilidades en procesos de cosecha y poscosecha, lo cual rebasa la interpretación de una participación sólo subordinada como mano de obra familiar y ocasional (Riaño y Keilbach, 2009).

A pesar de su participación en la mayoría de las fases de la producción de alimentos, o quizá en todas, ¿por qué su trabajo no puede ser sostenible para disminuir su situación de pobreza? La respuesta quizá sea que vivir del campo es cada vez más insostenible. La industrialización de la agricultura implica un doble proceso de apropiación y sustitución de los trabajos familiares de la agricultura campesina por parte de la industria, situación que ocasiona una doble dependencia del mercado tanto para la compra de insumos como para la venta de productos. Esta creciente orientación mercantil de las producciones campesinas rompe la autonomía de los mecanismos de reproducción social y económica y genera pobreza por privación material. Por esta razón, las familias campesinas se encuentran en una situación de mayor vulnerabilidad económica y productiva; están endeudadas y son dependientes de siste-

---

fijado se convierte en la referencia para determinar quiénes son pobres. Realizada la identificación de los pobres, se procede a su medición. Las preguntas que se formulaban para medir pobreza eran quiénes son pobres, es decir, la definición del umbral; la segunda, cuántos pobres hay, es decir, la metodología de la medición. La fuente de los datos estaba mediada por la economía y dejaba fuera otros aspectos que no tenían que ver con el dinero percibido. Sin embargo, el concepto de pobreza en la actualidad no es singular, sino multidimensional; es decir, las personas en situación de pobreza serían aquellas cuyos ingresos sean insuficientes para adquirir los bienes y los servicios que requiere para satisfacer sus necesidades y quienes presenten carencias en al menos uno de los siguientes seis indicadores: rezago educativo, acceso a los servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda y acceso a la alimentación (Morgan, M. en Careaga y Flores 2011).

---

mas productivos agrícolas orientados al mercado, donde la especialización de los monocultivos ha roto el equilibrio ecológico de los agroecosistemas (Toro *et al*, 2010).

Los sistemas productivos, al depender del mercado y de la volatilidad de los precios en los insumos, el crédito y las mercancías agrícolas afectan a los pequeños productores/as. Los efectos de los tratados comerciales y grandes exportaciones traen consecuencias a las familias y se refleja en doble y triple jornada laboral para las mujeres. Su tiempo se divide entre el trabajo doméstico, el cuidado del esposo y los hijos/as, el cuidado de los animales y las hortalizas. Aunque las mujeres dedican largas horas a la producción agrícola, los varones no aumentan su participación en tareas reproductivas dentro de los hogares. Las mujeres entonces ya no sólo buscan alternativas a la pobreza, sino a otra problemática derivada de su trabajo en el campo: la feminización de la agricultura.<sup>4</sup>

La feminización de la agricultura ha mantenido a las mujeres campesinas en condiciones de desigualdad al no tener derecho a ser dueñas de la tierra que cultivan. A menudo reciben menos retribución económica por su trabajo con referencia al pago de los hombres, tienen poco acceso a crédito y financiamiento, capacitación agrícola, educación y nuevas tecnologías como factores que podrían ayudarles a mejorar su producción (Cfr. FAO, 2009; Careaga y Flores 2011). Estas desigualdades de género limitan sistemáticamente las opciones disponibles para las mujeres y reducen su productividad agrícola implicándoles costos económicos y sociales más amplios (Cfr. Lahoz, 2011).

Por lo general, a las mujeres se les excluye de la toma de decisiones y, en algunos casos, no controlan el uso de su propio tiempo. La producción de la tierra y la pobreza se conjugan en una relación que perpetúa un ciclo interminable de techos de cristal, impidiendo a las mujeres

<sup>4</sup> La feminización de la agricultura no debe entenderse como un fenómeno esencialista en todas las comunidades y espacios sociales donde viven las mujeres. Sin embargo, debe ser tomado en cuenta para el análisis del campesinado femenino en los contextos que sea pertinente. Véase el trabajo Riaño y Keilbach (2009) en el cual se muestra el caso de una comunidad donde la feminización de la agricultura no es una situación esencial de las mujeres campesinas. Ambos conceptos, feminización de la pobreza y la agricultura deben someterse siempre a cuestionamientos desde su contexto.

mejorar sus condiciones de desigualdad, al no atender en mayor medida cada pieza del engranaje.

Ante este panorama, algunas mujeres, como en Michoacán, optan por el trabajo dentro de las empresas exportadoras de alimentos como alternativa para mejorar la economía familiar donde ofrecen oportunidades de trabajo remunerado en labores de campo relacionadas con procesamiento y embalaje. La investigación de Susana Lastarria-Cornhiel (2008) muestra cómo las mujeres campesinas se han insertado cada vez más en las empresas agrícolas exportadoras. Las mujeres son contratadas por estas empresas durante periodos limitados y jornadas de trabajo extensas, donde existe una fuerte segregación sexual de actividades laborales, sobre todo en los campos de plantas que requieren uso intensivo de mano de obra. Su trabajo se considera no calificado y se traduce en bajos salarios.

La proporción de mujeres trabajando en empleos no agrícolas con respecto a los hombres es bastante superior a la de aquellas que trabajan permanentemente en la agricultura, mostrando que esas ocupaciones constituyen una alternativa real de empleo para las mujeres y ciertamente deben formar parte de la estrategia para reducir la pobreza. Los varones, en cambio, se encargan de labores que implican el uso de fuerza física o conllevan la utilización de maquinaria, lo cual se define como trabajo calificado (FAO; 2012, 15). Los bajos salarios se aprecian en las agroindustrias donde los contratistas de las empresas consideran ciertas tareas y capacidades de las mujeres como cualidades propias.

En consecuencia, las mujeres se concentran en los trabajos “femeninos” no calificados, peor remunerados que los asignados a los varones. La competencia internacional entre las empresas de agronegocios, en especial las del rubro de exportaciones hortícolas, presiona a las empresas a mantener bajos costos de producción, lo cual incentiva la contratación de mujeres por un menor salario y sin prestaciones sociales, sea porque se les categorice como trabajadoras no calificadas, o se les considere informales; como el caso de las trabajadoras temporeras, de estación y ocasionales. También existen diferencias entre hombres y mujeres en cuanto a oportunidades para adquirir habilidades. Por lo general, la agroindus-

tria ofrece capacitación formal (por ejemplo, en gestión o en manejo de maquinaria) a sus trabajadores permanentes, mayoritariamente varones. Las destrezas que adquieren las mujeres las obtienen normalmente en el trabajo a través de la realización de tareas repetitivas. Esto significa que la mayoría de las mujeres no tienen la misma oportunidad que los varones de aumentar su nivel salarial y ascender a cargos de supervisión o de dirección (Lastarria-Cornhiel, 2008: 12).

De esta manera, la fuerza laboral del sector de exportaciones agrícolas, no tradicionales y de alto valor, presenta una marcada segregación y segmentación según el sexo. Es evidente que los empleadores del rubro prefieren mujeres para las tareas que requieren uso intensivo de mano de obra porque se asignan valores a su trabajo a partir de juicios de género como la mayor destreza para tareas que exigen cuidado y paciencia y, porque se les considera menos conflictivas y más flexibles con respecto a las condiciones de trabajo como: horas laborales, salarios, contratos y puesto de mando (Lara, 1995). Los puestos de trabajo masculinos son calificados y los femeninos son actividades especializadas. Hay una segmentación vertical por sexo; las tareas de control y vigilancia son realizadas por hombres, y aquellas ligadas a la limpieza, empaque y acondicionamiento de la fruta y selección, son realizados por las mujeres (Azevedo, 1999). Las labores que realizan las mujeres compuestas por trabajadoras de estación, temporeras u ocasionales, se caracteriza fundamentalmente por su “flexibilidad”. Debido a la alta competitividad existente en el mercado mundial de verduras, frutas y otros productos frescos como las flores, en los agronegocios, su fuerza laboral es requerida porque está dispuesta a trabajar largas jornadas y a recibir bajos salarios y carecer de prestaciones sociales (Lastarria-Cornhiel, 2008) (Garay, 2014).

Es evidente que todavía persiste la división sexual del trabajo en las estructuras laborales del campo, y se traduce en menores salarios y condiciones laborales “flexibles”, por no decir en condiciones de explotación. Situación que contribuye a altos índices de empleo de mujeres en el sector de los agronegocios sin que esto se traduzca en condiciones económicas y sociales benéficas para ellas y sus familias (Cfr. Soto y Klein, 2012).

En la revisión sobre política pública para la agricultura familiar se reafirma un fenómeno que viene en aumento desde los setenta: la población rural está crecientemente feminizada, con el 18% de las unidades de producción en manos de mujeres. Ellas administran sus unidades productivas sin la presencia de sus parejas varones, con la carga de múltiples jornadas y serios problemas para gestionar la parcela, especialmente frente a las instituciones gubernamentales, que exigen documentación que frecuentemente está en manos de los varones (CEPAL, 2014: 213).

Ante este panorama, los gobiernos han implementado desde hace varias décadas, políticas públicas cuyas estrategias se han centrado en los microcréditos, programas de capacitación y subempleo; pero un factor que no suele tomarse en cuenta es que los hogares se encuentran al límite de la pobreza y que muchas mujeres son afectadas por la desigual distribución de dichos recursos y, cuando estos microcréditos son otorgados con base en *jefaturas femeninas*, se descuida otras dimensiones de la pobreza relacionadas con la discriminación estructural de género como: la falta de acceso a tierras, a trabajos formales, a ingresos permanentes, a vestido, vivienda, salud y educación. La implementación de distintos programas sociales —que cada sexenio cambian de nombre— no consideran que la pobreza también significa negar la autorrealización personal, el ejercicio de nuestros derechos políticos, el disfrute de tiempo libre y acceso a una vida sin violencia y subordinación.

Visto de esta manera, el proceso de empobrecimiento de las mujeres se vuelve complejo y multifactorial (Careaga y Jiménez, 2011) porque mientras estos aspectos permanezcan invisibles, atender la pobreza de las mujeres se hará sólo como una “inversión social” o una obligación de transversalización de género en las políticas públicas. Así, las mujeres se convertirán en dependentistas de recursos políticos clientelares. Por esta razón, es necesario analizar los programas dentro de las políticas de disminución de la feminización de la pobreza e identificar si reproducen patrones de discriminación; toda vez que las mujeres son usadas como prestadoras de servicios de asistencia social y familiar no pagadas o mal retribuidas.

Si se sigue considerando el discurso sobre la desfeminización de la pobreza como política focalizada en la jefatura femenina de los hogares en México, sólo se refuerza la conceptualización de la pobreza como un problema social aislado de sus causas estructurales de género y desvinculadas del mercado de trabajo. Lo anterior redundaría en una falta de atención a las diferencias entre las mujeres y la diversidad de condiciones de vida en las que puedan encontrarse. Se piensa que la solución para enfrentar el problema debe centrarse en subsistencia económica para jefas de familia que les permite sobrevivir sin tener soluciones a largo plazo. Sin embargo, esta medida no siempre puede ser considerada como la única solución, existen otras alternativas como la soberanía alimentaria que deberían comenzar a problematizarse.

## Las mujeres construyendo soberanía alimentaria

Las mujeres siempre han desempeñado un papel importante en la agricultura, desarrollando una amplia gama de actividades relacionada con la producción alimentaria, el procesamiento y la comercialización. Las mujeres son recolectoras de agua, leña, forraje, además poseen conocimientos sobre plantas medicinales, gastronomías, técnicas de conservación del suelo y siempre han sido líderes en la revitalización de sus comunidades, en este sentido, es importante preguntarse cómo ante condiciones adversas las mujeres se han constituido como actoras sociales realizando innumerables actividades productivas, reproductivas, adaptativas y como agentes de cambio (Riaño y Keilbach, 2009: 83).

En su artículo *Situación y perspectivas de la soberanía alimentaria*, Sergi Escribano Ruiz (2010) señala que la gran productividad del modelo agrícola industrializado, unida a las ayudas a la producción y otros instrumentos de apoyo al productor de los países industrializados, produjo una bajada de los precios agrícolas en la segunda mitad del siglo. Como consecuencia, el 90% de las explotaciones menos aventajadas se vieron bloqueadas en su desarrollo y empobrecidas. En este contexto de dualidad entre dos modelos agrícolas, se iniciaron las políticas de liberalización de mercados promovidas por los países industrializados a través de dos instituciones, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Interna-

cional, y del Acuerdo General sobre Comercio y Aduanas (GATT siglas en inglés). Las políticas liberalizadoras impactaron de manera negativa a las economías campesinas de los países en vías de desarrollo, los Estados abandonaron todo tipo de acompañamiento que hasta entonces había tenido el agricultor (extensionismo agrario, crédito agrícola, aranceles en frontera, etcétera). La Organización Mundial de Comercio legisló a favor de los países signatarios con modelos agrícolas industrializados, con sectores científicos y tecnológicos con altos intereses económicos en el sector agroalimentario. Este marco favoreció la crisis alimentaria, pues permitió el control de la cadena productiva por grandes eslabones transnacionales; la uniformización y estandarización de la alimentación a través de una multiplicidad de alimentos hechos a base del mismo insumo. La agricultura, la pesca y la ganadería fueron objeto de especulación económica cuyo objetivo fundamental fue la generación de beneficio privado poniendo en peligro comunidades humanas y el medio ambiente; así el control sobre el conocimiento en el diseño de políticas agrarias se desligó del origen de los alimentos y los productores.

Ante este panorama de crisis alimentaria Vía Campesina lanzó en el año 1996 el concepto político de *soberanía alimentaria*. La soberanía alimentaria nace como un mecanismo de defensa y reacción del pequeño campesinado frente a los impactos generados por las políticas neoliberales aplicadas a la agricultura y la alimentación, las cuales afectaron a los productores, el medio ambiente y la calidad de los alimentos. La soberanía alimentaria de los pueblos se volvió un elemento en disputa, que opera como un mecanismo de defensa y reacción del pequeño productor familiar y campesino, frente a los impactos generados por las políticas neoliberales aplicadas a la agricultura y la alimentación, que afectan no sólo a los productores, el medio ambiente y la calidad de los alimentos, sino a todos como sociedad.

Sergi Escribano (2010) define la soberanía alimentaria como el derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sustentables de producción, distribución y consumo de alimentos que garanticen el derecho a la alimentación para toda la población, con base en la pequeña y mediana producción, respetando sus propias culturas y

la diversidad de los modos campesinos, pesqueros e indígenas de producción agropecuaria, de comercialización y de gestión de los espacios rurales, en los cuales la mujer desempeña un papel fundamental. La soberanía alimentaria se centra en la alimentación para la ciudadanía, poniendo el derecho a la alimentación en el centro de las políticas alimentarias, agrícolas, ganaderas y pesqueras, rechazando el planteamiento de que los alimentos son sólo una mercancía, un insumo o material para la agroindustria internacional.

El concepto de soberanía alimentaria se percibe como una propuesta de futuro sustentada en principios de humanidad, tales como la autonomía y autodeterminación de los pueblos. Se trata de un principio, de una ética de vida, de una manera de ver el mundo y construirlo sobre bases de justicia e igualdad. Hasta ahora, aunque han sido adoptadas significativas políticas en distintas esferas, en la práctica se mantiene casi intacta la discriminación en el mundo campesino y en el de la alimentación, especialmente porque las mujeres no son consideradas como actoras económicas, productoras de saberes y conocimiento, ni sujetos sociopolíticos integrales.

Optar por la soberanía alimentaria como una opción para desfeminizar la pobreza implica considerar que sus conocimientos y su producción tiene un valor fundamental en materia de semillas: recolección, clasificación, identificación de propiedades, almacenamiento, cualidades dietéticas y culinarias, la herbolaria para prevenir enfermedades entre otros, deben ser valorados social y económicamente. Entonces, las políticas deben sostener la pequeña agricultura, área donde se ubican principalmente las prácticas productivas de las mujeres, donde se registran no sólo los resultados contundentes, sino que se generan modos de vida congruentes con la sustentabilidad y la redistribución.

La potenciación del papel económico de la mujer es un factor de importancia crítica para darles opciones a las mujeres que están atrapadas en el círculo de la pobreza y el hambre. Cuando la mujer tiene acceso a las oportunidades económicas y educacionales se gesta parte de su autonomía necesaria para modificar su condición de pobreza. La sobe-

ranía alimentaria, a través de sus propuestas, permitiría situar a las mujeres rurales con agencia al hacer su reconocible su trabajo.

¿Cómo es que esta propuesta emancipa a las mujeres campesinas?, la respuesta no es sencilla ni unidireccional, menciona Carolyn Sachs (2013), porque se debe hablar de ambivalencias observadas, o de ventajas por un lado, y desventajas por el otro, dependiendo del lente con que se interprete la realidad. Algunas propuestas en torno a la soberanía alimentaria tienen el riesgo de enmarcarse en esa lógica patriarcal, sin cuestionar la asignación a las mujeres del rol de cuidadoras de las personas, de las sociedades, de la naturaleza, asumiendo un carácter esencialista, y sin cuestionar el sistema de opresión que existe en la distribución de los roles productivo y reproductivo, ni asumiendo el inevitable cuestionamiento de los privilegios masculinos. Pensar en la soberanía alimentaria desde el feminismo puede resultar una mancuerna crítica hacia las políticas públicas del campo donde sea transversal la perspectiva de género.

## Feminismo y soberanía alimentaria

La visión feminista adquiere una vital importancia de cara a la soberanía alimentaria porque construye alternativas y proyectos locales que suponen un cambio en las relaciones desiguales entre varones y mujeres, en el mundo rural y dentro de las organizaciones agrarias. Consideramos, al igual que Pamela Caro (2013) que la lucha por la soberanía alimentaria debe ser feminista, de lo contrario no sería una alternativa de cambio social. No se pueden plantear las luchas de las mujeres sin atender a las desigualdades entre los sexos en distintos ámbitos: el público (la jornada laboral agrícola) y el privado (actividades domésticas). Consideramos que al implementar las propuestas de la soberanía alimentaria se debe considerar la perspectiva de género con una conciencia feminista para lograr la vindicación de las mujeres trabajadoras del campo como trabajo productivo, donde sus saberes sean valorados socialmente. Desde esta perspectiva se analiza y se valora el papel trascendental que tienen las mujeres en la producción de alimentos, pero sus capacidades productivas no se confinan o reducen sólo a ese espacio.

Alicia Reigada Olaizola, integrante de la Organización A-liadas por la Soberanía Alimentaria (2011) sostiene que es importante situar la lucha frente al capitalismo en la medida en que éste se traduce en prácticas que sostienen el patriarcado.

Por tanto, las luchas contra el primero no pueden entenderse al margen del segundo, como todavía hace buena parte de los movimientos por la soberanía alimentaria que consideran que el feminismo es algo obsoleto, o bien secundario, o directamente algo problemático que divide las luchas. Olaizola considera que es necesario que la mirada feminista esté presente de manera transversal en el movimiento: desde los principios de base, la formación política, el tipo de demandas y reivindicaciones, la estructura y organización interna, hasta las estrategias de lucha, campañas y acciones; así la propuesta de la soberanía alimentaria desde la práctica feminista supone redefinir y articular las demandas señaladas más arriba con la lucha específica contra:

- La distribución desigual de la propiedad de la tierra, que sigue en manos de los hombres.
- La distribución desigual, entre hombres y mujeres, del control y gestión de los recursos (conocimientos y formación, tecnología, semillas, productos, acceso a créditos e ingresos).
- El no reconocimiento de los saberes y los conocimientos adquiridos por las mujeres (que son considerados como “habilidades naturales”), así como su apropiación por parte de las multinacionales que los patentan.
- La mayor explotación que sufren las trabajadoras asalariadas del campo.
- La doble jornada de trabajo que siguen asumiendo las mujeres, dentro y fuera del hogar, la consideración de su trabajo como “no-trabajo”, como una “ayuda” al trabajo del cabeza de familia, y su exclusión de muchas de las prestaciones sociales de las que disfrutaban los hombres (seguridad social, pensiones, desempleo).
- La feminización de la pobreza, a raíz de la mercantilización de la agricultura y la expansión de los monocultivos en manos de transnacionales extranjeras, siendo menores las posibilidades de

las mujeres para obtener otros empleos, son peores sus condiciones de trabajo y mayores sus responsabilidades domésticas.

- La creciente feminización de la emigración forzada del campo a la ciudad y de la inmigración que se dirige a las zonas de monocultivos intensivos, donde demandan sobre todo mujeres, trabajadoras inmigrantes e indígenas.
- La invisibilización del papel fundamental que desempeñan las mujeres, tanto del campo como de la ciudad, en la alimentación, la salud y la educación de sus familias, comunidades y pueblos, garantizando el mantenimiento y la reproducción de la vida social.
- Las diferentes formas de violencia hacia las mujeres en el hogar, en los lugares de trabajo y en la sociedad en general y los condicionantes sociales que dificultan la organización social y sindical de las mujeres y que silencian las demandas específicas que éstas plantean dentro de sus organizaciones.

Un modelo de soberanía alimentaria desde un enfoque feminista incorpora elementos, tanto de la seguridad alimentaria para hacer frente a la disminución del hambre y la desfeminización de la pobreza, así como a las desigualdades de poder basados en el sexismo, el racismo, el patriarcado y la clase (Sachs, 2013).

Al reconocer la vinculación necesaria entre el feminismo y la soberanía alimentaria para la autonomía económica de las mujeres se está integrando la dimensión del trabajo y de los derechos laborales no sólo para el trabajo en el campo, sino derechos también para el trabajo doméstico. Así, las mujeres no estarán sobrecargadas con el trabajo agrícola y el trabajo doméstico, sino que se transferirían responsabilidades que se les adjudican al Estado, a la comunidad y a la familia.

Otro vínculo entre la soberanía alimentaria y el feminismo es que ambas perspectivas propugnan que no sea el precio en el mercado lo que defina el valor de las cosas. Se trata desde ambas propuestas de cuestionar el papel prioritario de los mercados, poner en su lugar el mantenimiento de la vida y romper con la división sexual del trabajo.

Comparten una visión similar de un problema de fondo: sacar al mercado del centro de la vida; tanto el feminismo como la soberanía ali-

mentaria devienen propuestas complementarias para tejer estrategias comunes (Reigada, 2011).

En este sentido, al igual que las autoras feministas por la soberanía alimentaria, sostenemos que la soberanía de los pueblos es inseparable de la autonomía de las mujeres. Es necesario salir de la ruptura entre luchas generales y luchas específicas. No sólo debemos luchar contra el capitalismo, sino también contra el patriarcado. Sabemos que luchar contra el capitalismo no implica automáticamente un cambio en las relaciones de género y que las iniciativas parciales no son suficientes; quizá lo sean las alternativas globales —como la soberanía alimentaria— como marco político general. Por eso debemos pensar el feminismo como algo político y no sólo como un instrumento técnico —transversalizar el género—. Consideramos, al igual que las compañeras feministas pro la soberanía alimentaria, que el cambio sólo será posible a través de una alianza entre los movimientos de defensa de los derechos del campesinado y los movimientos feministas.

## Conclusiones

La soberanía alimentaria supone una alternativa que predice resultados favorables para desfeminizar la pobreza y la agricultura porque regresa a los y las campesinas y no a las empresas agroindustriales el poder de la producción de alimentos para aminorar el hambre en el mundo. Esto no significa que este sector por sí sólo pueda resolverlo. Sin embargo, las autoras y autores consultados han analizado que en algunos contextos la soberanía alimentaria ha tenido resultados favorables a largo plazo; el problema es suponer que con una lógica de autoabasto y autosuficiencia se logrará erradicar el hambre cuya responsabilidad opere sólo en el campesinado. Esta posición, en su dimensión política, refleja una visión reduccionista del término pues en realidad se plantea recuperar el papel del campesinado como sujeto de la producción y abasto alimentario, lo cual no excluye las responsabilidades y participación del sector privado como parte de este proceso. El problema ha sido suponer que el mercado, los cultivos comerciales y la ayuda alimentaria serían la solución al hambre, marginando las capacidades productivas de la agricultura fa-

miliar, lo cual “ha erosionado no sólo la diversidad de sus cultivos sino también el *ethos* comunitario y el conocimiento que lo sostiene”<sup>5</sup> (Acuña, trabajo inédito).

La importancia de pensar en la soberanía alimentaria desde la perspectiva de los pueblos se debe a que definen las propias políticas agroalimentarias como: el derecho de proteger y regular la producción y el comercio agrícola interior para conseguir los objetivos de un desarrollo sostenible. Una soberanía alimentaria, considerada en definitiva un proceso defendido por los pueblos para la consecución del derecho a la alimentación. Los países, pueblos y las comunidades están compuestas por personas diversas con desigualdades, entre ellas las de género, generación y etnia. Si esto no se tiene en cuenta al trabajar hacia la soberanía alimentaria, no será posible romper con estas desigualdades y, por lo tanto, se podrán volver a reproducir fácilmente. Atender la soberanía alimentaria desde el feminismo no se conforma sólo con alcanzar la igualdad entre los sexos, sino añadir los derechos de las mujeres como reivindicaciones sociales y asegurar su participación.

El feminismo como pensamiento y un movimiento amplio y plural aspira a transformar radicalmente la forma de entender el mundo; la manera en que nos relacionamos, participamos y entendemos el desarrollo, la economía y el trabajo, la salud, la educación y la cultura, el territorio o la forma de hacer política. Por esta razón, la propuesta de la soberanía alimentaria desde el feminismo debe entenderse como un cambio de paradigma, de modo de vida, y no sólo como la lucha por el abasto de alimentos, sino la lucha también por otros derechos. La soberanía alimentaria desde el feminismo implica otra forma de construir la sociedad en la que vivimos, constituye “una ética de vida”.

---

<sup>5</sup> Blanca Olivia Acuña Rodarte en su artículo todavía no publicado “Una perspectiva crítica del desarrollo, sus expresiones frente al problema alimentario en México y el arte de la localidad”; en este trabajo, puede verse un análisis minucioso de repensar la soberanía en un contexto globalizado. No niega la condición neoliberal de las sociedades, sino que la reintegra a la propuesta de la soberanía alimentaria como una alternativa focalizada, contextualizada; la piensa como el arte de la localidad como prácticas orientadas a reducir los riesgos.

## Referencias bibliográficas

- Arias, P. (2002). Hacia el espacio rural-urbano: una revisión de la relación entre lo rural y lo urbano en la antropología mexicana. En: *Estudios demográficos y urbanos*, 2, (17), pp. 363-380.
- Assies, W. (2005). Recursos naturales, pueblos indígenas y negros. Derechos y conflictos. En: Barragán E. (comp), *Gente de campo. Patrimonios y dinámicas rurales en México*, (pp. 297-318) Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Azevedo, R. (1999). *La agroindustria del limón en el valle de Tecmán, México: una perspectiva antropológica*. Tesis de doctorado en Antropología Social. Universidad Iberoamericana, México.
- Bendini, M.; Radonich, M.; Steimbregger, N. (2001). Los trabajadores agrícolas estacionales. Marco teórico-metodológico para un estudio de caso. En: *Estudios migratorios Latinoamericanos*, 47. (16), pp. 101-125.
- Bengoia, J. (2000). *Emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- Careaga, G. y Jiménez P. (2011). *La feminización de la pobreza en México*. México: H. Cámara de Diputados, Comisión de Equidad y Género.
- Comisión Económica para América Latina. (1982). *Economía campesina y agricultura empresarial (Tipología de productores del agro mexicano)*. México: Siglo XXI.
- Chayanov, A. (1985). *La organización de la unidad económica campesina*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.
- Deere, C. (1977). *The development of capitalism in agriculture and the division of labor by sex: a study of the northern peruvian sierra*. Michigan, USA: University Microfilms International.
- Deere, C. y Leon M. (2000). *Género, propiedad y empoderamiento: Tierra, estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Deere, C; León, M.; Rey, N. (Eds) (1980). *Mujer y Capitalismo Agrario*, Bogotá: Asociación Colombiana para el Estudio de la Población.
- Kay, C. (2009). Estudios rurales en el periodo de globalización neoliberal: ¿una nueva ruralidad? En: *Revista Mexicana de Sociología*, 71, 4, pp. 607-645.
- Kautsky, K. (1968). *La cuestión agraria: análisis de las tendencias de la agricultura moderna y de la política agraria de la socialdemocracia*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Lara, S. (1995). La feminización del trabajo asalariado en los cultivos de exportación no tradicionales en América Latina: efectos de una flexibilidad salvaje. En: Lara S. (ed.), *Jornaleras, Temporeras y Bóias-Frias: el rostro femenino del mercado de trabajo rural en América Latina*, (pp.13-34) Venezuela: UNRISID, Nueva Sociedad.

- Lastarria-Cornhiel S. (2008). *Feminización de la agricultura en América Latina y África, Tendencias y fuerzas impulsoras*. Chile: Rimisp-Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.
- Moreno, F. (1988). El lugar de lo rural. En: Zepeda J. (ed), *Las sociedades rurales hoy* (pp.113-126) Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Morgan, M. (2011). La feminización de la pobreza, una mirada desde el género. En: Careaga, G. y Jiménez P. *La feminización de la pobreza en México*, (pp. 29-38.) México: H. Cámara de Diputados, Comisión de Equidad y Género.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura; Comisión Económica para América Latina y el Caribe; Organización Internacional de Trabajo (2012). *Empleo y condiciones de trabajo de mujeres temporeras agrícolas*. Tomo I y II. Santiago de Chile: FAO.
- Pedreño, A. (1998). *Del jornalero agrícola al obrero de las factorías vegetales estrategias familiares y nomadismo laboral en la ruralidad murciana*, Tesis doctoral, Departamento de Historia y Sociología Económica. Universidad de Murcia, España.
- Pérez, E. (2001). Hacia una nueva visión de lo rural. En: Norma Giarracca, (comp), ¿Una nueva ruralidad en América latina? (pp. 17-29). Buenos Aires: CLACSO, ASDI.
- Riaño, R. y Keilbach, N. (2009). Mujeres y nueva ruralidad: un estudio de caso sobre la desfeminización de la agricultura. En: *Sociedades Rurales Producción y Medio ambiente*, 9, 18. pp. 79-108.
- Sabourin, E.; Samper, M.; y Sotomayor, O. (Coord.) (2014). *Políticas públicas y agriculturas familiares en América Latina y el Caribe. Balance, desafíos y perspectivas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Sachs, C. (2013). Feminist Food Sovereignty: Crafting a New Vision. En: *Food Sovereignty: A Critical Dialogue*, International Conference Yale University Septiembre 14 – 15. (pp. 1-8). USA.
- Schneider, S. (2008). La contribución de la pluriactividad para las políticas públicas de desarrollo rural: una mirada desde el Brasil. En: Arce, A.; Blanco, G.; Hurtado, M. (Com.) *Políticas públicas como objeto social, imaginando el bien público en el desarrollo rural latinoamericano* (pp. 81-112) Guatemala, FLACSO.
- Soto, F. y Klein, E. (2012). *Políticas de mercado de trabajo y pobreza rural en América Latina*, Santiago de Chile: FAO-CEPAL-OIT.
- Toledo, V. (2006). *Re-orquestar las disciplinas. Una interpretación sociológica del mundo rural. Gente de campo. Patrimonios y dinámicas rurales en México*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Warman, A. (2001). *El campo mexicano en el siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Zepeda, J. (1988). *Las sociedades rurales hoy*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

## Sitios web

- C. de Grammont, H. y Lara, S. (2010). Productive Restructuring and 'Standardization' in Mexican Horticulture: Consequences for Labour Conditions. En: *Journal of Agrarian Change*, 2 (10) Consultado 10 de diciembre 2015. Disponible en [https://www.researchgate.net/profile/Hubert\\_Carton\\_De\\_Grammont/publication/229692822\\_Productive\\_Restructuring\\_and\\_Standardization\\_in\\_Mexican\\_Horticulture\\_Consequences\\_for\\_Labour/links/56004ee208aeba1d9f84d53c.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Hubert_Carton_De_Grammont/publication/229692822_Productive_Restructuring_and_Standardization_in_Mexican_Horticulture_Consequences_for_Labour/links/56004ee208aeba1d9f84d53c.pdf).
- Caro, P. (2013). El Libro abierto de la Vía Campesina: celebrando 20 años de luchas y esperanza. En: *Viacampesina.org*. Consultado 15 diciembre 2015. Disponible en <http://www.viacampesina.org/es/index.php/publicaciones-mainmenu-30/1732-el-libro-abierto-de-la-via-campesina-celebrando-20-anos-de-luchas-y-esperanza>.
- Comisión Económica para América Latina (2000). Equidad, desarrollo y ciudadanía. Consultado 15 de Diciembre de 2015. Disponible en [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2686/S2006536\\_es.pdf?sequence=2](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2686/S2006536_es.pdf?sequence=2)
- Comisión Económica para América Latina. (2014). Políticas públicas y agriculturas familiares en América Latina y el Caribe Balance, desafíos y perspectivas. Santiago de Chile. Consultado 24 de Febrero de 2016, Disponible en línea en [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37193/S1420694\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37193/S1420694_es.pdf?sequence=1)
- Escribano, S. (2010). Situación y perspectivas de la soberanía Alimentaria: una revisión bibliográfica. En: Centro de Estudios Rurales y de Agricultura Internacional. Consultado en Abril de 2015. Disponible en [http://base.socioeco.org/docs/21\\_soberania\\_alimentaria\\_v2\\_escribano\\_01\\_1\\_.pdf](http://base.socioeco.org/docs/21_soberania_alimentaria_v2_escribano_01_1_.pdf)
- Garay, S. (2014). Trabajo agropecuario y no agropecuario de las mujeres rurales en México, 2000-2010. En: *Notas De Población* 98, (98), 152-162. Consultado el 14 de Diciembre de 2015, Disponible en [http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37711/np98125162\\_es.pdf?sequence=1](http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37711/np98125162_es.pdf?sequence=1)
- Gómez, S. (octubre, 2003). Nueva ruralidad, fundamentos teóricos y necesidades de avances empíricos. Ponencia presentada en el Seminario Internacional El Mundo Rural transformaciones y perspectivas a la luz de una Nueva Ruralidad, en Bogotá, (pp. 15-17). Consultado en 11 de Noviembre de 2015. Disponible en <http://vertov14.files.wordpress.com>
- La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) (2009). La Mujer y el Empleo Rural Combatir la pobreza redefiniendo los roles de género, Perspectivas Económicas y Sociales. En: *Informes de Política* 5, Agosto. Consultado el 15 de Diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.fao.org/3/a-ak485s.pdf>

- Lahoz, D. (2011). Mujeres campesinas y su papel en el sistema alimentario en México, En: *Oxfam México*. Consultado 14 de Diciembre de 2015. Disponible en [http://oxfamMexico.org/crece/wp-content/uploads/2012/12/mujeres\\_campe-sinas\\_2012.pdf](http://oxfamMexico.org/crece/wp-content/uploads/2012/12/mujeres_campe-sinas_2012.pdf).
- Llambí, L. y Pérez, E. (2007). Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana. En: *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (4) n.59, 24. Consultado 16 de Diciembre de 2015, Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1215/709>.
- Mundubat (2012). Soberanía Alimentaria Transformación Artesanal y Equidad de Género. Centre de Recerca en Economia y Desenvolupament Agroalimentari (CREDA). Retrieved from [https://coopelaseca.files.wordpress.com/2013/03/soberaniaalimentaria\\_vf.pdf](https://coopelaseca.files.wordpress.com/2013/03/soberaniaalimentaria_vf.pdf)
- Reigada, A. (2011). La Lucha por la soberanía alimentaria desde la práctica feminista. En: *Mundubat (2011) Enlazando Feminismos y soberanía alimentaria. Para la autonomía de las mujeres y los pueblos*, (pp. 22-27). Bilbao, Dossier del encuentro reflexiones feministas en torno a la soberanía alimentaria. Consultado 15 de Diciembre de 2015, pp.26-30 Disponible <http://alternatiba.net/sites/default/files/Feminismos%20y%20soberan%C3%ADa%20alimentaria.pdf>.
- Toro, P.; García, A.; Gómez-Castro, A.; *et al* (2010). Evaluación de la sustentabilidad en agroecosistemas. En: *Archivos de zootecnia*, 59 pp. 72. Consultado 15 de Diciembre de 2015. Disponible en [http://www.uco.es/organiza/servicios/publica/az/php/img/web/01\\_13\\_40\\_1769Evaluacion\\_Toro.pdf](http://www.uco.es/organiza/servicios/publica/az/php/img/web/01_13_40_1769Evaluacion_Toro.pdf)

### Nadia Marlene Rosas Chávez

Mexicana. Maestra en estudios de género por el Colegio de México. Maestra en ciencias sociales por el Colegio de Michoacán. Actualmente doctorante en ciencias sociales en el área de estudios rurales en el Colegio de Michoacán. Líneas de investigación: subjetividades, feminismos, corporalidades, emociones, diversidad sexual y afectiva.

### Tyanif Rico Rodríguez

Colombiana. Maestra en ciencias sociales en el área de estudios rurales por el Colegio de Michoacán. Líneas de investigación: sociología de la agricultura, estudios campesinos, conocimiento, cultura y medioambiente.

*Recepción: 24/08/15*  
*Aprobación: 20/01/16*



*Escarabajo* | Josefina Silva Farías

Técnica: Mixta; barro, carbón y semillas de parota, sobre madera reciclada.

Medidas: 41 x 30cm

Año: 2017

# Cuerpos-mujer, territorio a colonizar. “El desierto” de Elizabeth Vivero Marín\*

---

Female bodies, territory to colonize.  
“El desierto” by Elizabeth Vivero Marín

*Adriana Sáenz Valadez*

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Resumen

En este artículo se presenta un análisis, desde la perspectiva de género, del cuento *El desierto* (2012) de la escritora mexicana Elizabeth Vivero Marín. El estudio explica, en la ficción, la relación entre la masculinidad tradicional, el grupo juramentado, la migración y la descorporización femenina. A partir de dichas variables se expone la necesidad de analizar las subjetividades femeninas desde la interseccionalidad, en tanto constructo que permite estudiar las múltiples intersecciones que conforman la comprensión de una subjetividad. Para el caso del cuento, la relación entre las mujeres pobres y migrantes como sujetos a descorporizar y los hombres de la guardia, integrantes del grupo juramentado que se viven desde la masculinidad tradicional. Para llevar a cabo este análisis se dividió el artículo en varios segmentos. En el primero se presenta el cuento en la antología que lo alberga y la producción

## Abstract

This article presents an analysis from a gender perspective, of the story *El Desierto* (2012) by Mexican writer Elizabeth Vivero Marín. The study explains, in fiction, the relationship between traditional masculinity, police officials, migration, and female disembodiment. Taking into account these variables it shows the need to analyze female subjectivities from the perspective of intersectionality, as a construct that allows studying the multiple intersections that conform the general understanding of subjectivity. In the case of the Marín's story, the relationship between poor female migrants— as subjects to be disembodied— and male police officers— who embody traditional masculinity. In order to carry out this analysis, the article was divided into several segments. In the first one, the background to the anthology where the story was originally published and its author is presented. The

---

\* Agradezco los comentarios que este trabajo, en versión ponencia, recibió en el XIX Congreso de la AIH, Münster, 2016.

de la autora. En el segundo se demarcan las concepciones bajo las cuales se llevará a cabo el análisis. En el tercero se muestran, en la ficción analizada, las relaciones existentes a partir de la descorporización femenina y los integrantes del grupo de vigilancia. En el cuarto apartado se analiza la relación entre los mecanismos que cohesionan al grupo de vigilancia y cómo la humillación se torna en una estrategia de subsistencia y perpetuación, para en el último apartado, plantear algunas de las conclusiones del análisis.

*Palabras clave*

Descorporización, interseccionalidad, grupo juramentado.

second section lays out the theoretical and conceptual framework of the analysis. The third section shows, in the fiction analyzed, the existing relationships between female disembodiment and the members of the surveillance group. The fourth section analyzes the relationship between the mechanisms that link the police group and how humiliation becomes a strategy of subsistence and perpetuation. Finally, the last section suggests some of the conclusions raised by this analysis.

*Keywords*

Female disembodiment, intersectionality, police group.

## Introducción

La ficción *El desierto* da inicio a la antología *Cuentos Cándidos* de Elizabeth Vivero Marín (2012). En él se evidencia la violencia que existe en la construcción que desde el pensamiento de la racionalidad patriarcal<sup>1</sup> se hace del/de la otro/a. Por lo que para este análisis, desde la propuesta de la filosofía y la teoría de género, se utilizan las siguientes variables de acercamiento: descorporización en tanto negación a la agencia del cuerpo femenino que, para este caso, se presenta desde dos comprensiones: la negación al propio cuerpo y la reducción de las mujeres a cuerpos sexuados. La masculinidad tradicional, como la propone Cooper Thompson (1992) y la interseccionalidad, como la menciona Avtar Brah (2012).

Desde dichas categorías, el cuerpo es la sustancia que trenza las nociones de este análisis, por ello, podemos comprender que vivimos “la cultura en el cuerpo” (Turner, 1989: 15), es mediante él que conocemos y nos reconocemos en el mundo. Somos un cuerpo y habitamos al ser a partir de la corporalidad, entendida ésta como las múltiples formas en las que residimos el sustrato corpóreo. A partir de estos sentidos el cuerpo

<sup>1</sup> Véase: Amorós (2005).

se convierte en una base de conocimiento, representación y habitación de las delimitaciones y, por supuesto, de las comprensiones del mundo. Es decir, a través del cuerpo asumimos el género, evidenciamos los sustratos morales desde los que nos asumimos y a partir de los cuales comprendemos y codificamos a los/as otros/as (Butler, 2006).

En este sentido, comprender a los/as otros/as a partir de las variables que conforman su corporalidad y que hemos moralizado en categorías de valor son actos violentos. En dicho sentido, la codificación del la otro solo cuerpo sexuado se presenta como una de las razones que valida la irrupción forzada a su corporeidad. Se presenta como una de las formas violentas de vivir al/a la otro/a y de negar las posibilidades de ser y de hacer de dicho sujeto.

En este marco de ideas proponemos dado que el cuerpo es un sustrato en el que vivimos la cultura, y en él se reproducen la relaciones entre el ser y las nociones morales que permean la comprensión de sí y de los/as otros/as, la necesidad de continuar realizando estudios, en la literatura como producto cultural, que reflejen y hagan crítica de dicha racionalidad. En este tenor, en la ficción de Vivero, se analizará cómo a través de la negación a la agencia del cuerpo femenino, a las mujeres del cuento se les codifica como materia a territorializar, lo que evidencia una de las formas más violentas de los poderes patriarcales donde, a manera de rizoma, las mujeres son violentadas y los varones que ejercen poder, a su vez son disminuidos.

## El desierto

*El desierto* abre la antología titulada *Cuentos Cándidos*, y el título hace una evidente interrelación irónica con el nombre de Cándida Elizabeth Vivero Marín. La autora es una joven escritora jalisciense; doctora en letras, autora de varias novelas, libros de poesía y de un libro sobre la escritura femenina. Si bien su escritura ha sido prolífica —a pesar de sus apenas cuarenta años y de coordinar el Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara en Jalisco, México— es una autora a la cual, en el devenir y circular literario, desde la noción centro-periferia, no se le trabaja en los currículos escolares.

La antología se publicó en 2012 por tres sellos editoriales: Amat Editorial, el Círculo de Periodistas y Escritores del Estado de Jalisco y el Museo del Periodismo y las Artes Gráficas, igualmente del Estado de Jalisco, México. Está compuesto por 17 cuentos cortos sobre diversas temáticas.

El cuento que abre la recopilación tiene como mimesis el relato de una mujer joven vecindada en una comunidad pobre ubicada en el desierto, quien, sin ganas de salir de su tierra y de su parentela, pero animada por la tía, que le ha contado que en la otra población podrá encontrar mejores oportunidades y un compañero de vida, decide unirse al grupo que migrará, conformado por la tía, una mujer joven en gestación y ella, mujeres sin nombre, pero unidas por la esperanza de una mejor vida.

La muchacha, como la nombran en el cuento, inmersa en la fugacidad de una decisión que debe asumir rápido, sin tiempo para largas disertaciones, parte. Lleva en mente las pesadas condiciones que configuran su cotidianidad. Es huérfana de madre, su padre debe ir a trabajar largas jornadas para poder pagar los pocos alimentos que consiguen y pueden costear, lo que implica que permanece sola durante muchas horas, sin protección ni un grupo social que la acompañe, porque los jóvenes en su comunidad no están presentes; así, con el repetir en mente de esta vivencia, se une al grupo que migrará a la otra ciudad e inicia el viaje.

Lo más temido sucede. La tarde encuentra a estas mujeres en el desierto. En parte, porque la salida se demora por la indecisión de la muchacha. En parte, porque la marcha transcurre lenta, un tanto por el inmenso calor que provoca el brillo del sol en el desierto y un tanto porque la mujer que está gestando no puede caminar al paso de la joven y la tía. Sumergidas en estas condiciones de soledad, pobreza, incertidumbre y fragilidad, les da la tarde. Este momento que han evitado todo el transcurso, lo han callado, porque lo han temido a lo largo de toda la marcha. A partir de los colores de la tarde el miedo crece. El encuentro con los integrantes del cuerpo de vigilancia, la tarde-noche y sus oscuras posibilidades dan fuerza al terrible evento que sumará todas las variables que conforman su interseccionalidad. Las masculinidades de los del puesto de

vigilancia y la desterritorialización de sus cuerpos y geografías se suman y culminan en el desenlace de la historia, la violación de las tres mujeres.

## El nomadismo y la interseccionalidad

Dos variables configuran la comprensión de los personajes y, a su vez, nos permiten el análisis: el nomadismo y la interseccionalidad. Si bien la muchacha no desea salir de su tierra, asume, rápido, sin mucha reflexión, por la fugacidad del tiempo y las condiciones permanentes de vivencia, que salir de su tierra, de su pueblo y dejar atrás a su familia y geografía es quizá una manera posible de perpetuar la dignidad y la vida. Arrojada por esta intención, se une al grupo que, al caminar por territorios ajenos, abruptos, nocturnos e inseguros, busca refugio y, en ello, se afirma que dicha posibilidad implica necesariamente la movilidad.

Esta movilidad está configurada por elementos como los que Feliu denomina...

[...] el desplazamiento forzado por cuestiones políticas, económicas, sociales o culturales. Son migraciones, exilios, campos de refugiados, movilidades llenas de riesgos precisamente por proceder de la periferia y dirigirse al centro, esto es, de la periferia local al centro global (Feliu, 2015: 4).

Este nomadismo no está en el marco de la movilidad elegida, aquella que se da en la búsqueda de satisfactores como la exploración de conocimiento u otros elementos que no ponen en riesgo la vida y que en muchos casos está motivada por el deseo de obtener conocimiento o por elementos de corte económico, pero no de satisfactores de primera necesidad. La movilidad que las mujeres del cuento llevan a cabo implica poner en riesgo la vida, pero lo hacen porque la vida ya está en riesgo; se asume porque se vive llena de inseguridades. Este traslado está inmerso por el exilio que provoca la falta de opciones de vida o de vida digna en el lugar de origen, así, a pesar de las muchas circunstancias que implica el desarraigo, la ausencia, la soledad, la falta de un grupo social que sostenga a quien se desplaza, el viaje se realiza como una posibilidad sumamente

frágil, por los muchos riesgos que la componen. Debilidades que en parte constituyen las diferentes concepciones entre el extranjero y el exiliado.

El modo y el tiempo del exiliado se basan en un sentido de la propia condición de extranjero y, en muchos casos, en una percepción hostil del país que lo acoge. En el exiliado hay un fuerte sentimiento de pérdida y de separación respecto al país de origen (Feliu, 2015: 14).

Este hecho de moverse se suma a lo que desde la metodología feminista se ha denominado la interseccionalidad y que Phoenix Brah propone como: "...los complejos, irreductibles, variados y variables efectos que resultan cuando múltiples ejes de diferencia —económica, política, cultural, psíquica, subjetiva y experiencial— se intersectan en contextos históricos específicos" (2012: 149).<sup>2</sup>

Para el caso del cuento, las mujeres son pobres, viven una migración forzada, motivada porque provienen de una geografía insegura. Todas caminan por el desierto, no van en transporte y además no cuentan con un varón que las proteja, circunstancias que en esta racionalidad implica una diferencia,<sup>3</sup> además, una de ellas es gestante, variables que aquellos que las miran, suman y codifican.

Dichas condiciones evidencian sus circunstancias, y para los que las avistan las convierten en personas sin derechos, territorios a conquistar. A su vez, dichos actos evidenciarán la sumisión de ellos a los pactos del grupo juramentado, a la masculinidad tradicional, al sector que cuenta con las armas. Aquellos que pueden cobrar el precio que deseen, porque en esta situación, ellos se posicionan frente a ellas como lo únicos capaces de decidir si ellas tendrán derecho a la migración, a la inclusión a la vida.

Esta delimitación desde la que estas mujeres son ubicadas por dichos varones representa una de las clasificaciones en las que esta racio-

<sup>2</sup> Brah, Phoenix (2004), citado por Brah, Avtar (2012).

<sup>3</sup> Desde la racionalidad patriarcal y en el marco de los pactos entre varones, las mujeres, al desplazarse, deben contar con alguien que las proteja porque se asume que no son capaces de hacerlo por sí mismas. Si bien el ir acompañada por un varón no hace una sustantiva diferencia, en términos simbólicos sí, dado que una mujer que se traslada acompañada de un varón vive mucho menos violencia porque se asume que "pertenece" a dicho varón.

nalidad ubica a las personas. Ellos son representantes de una sociedad que degrada a las personas al estratificarlas, a partir de sus cuerpos, en taxonomías de valor.

Las acciones del cuento evidencian las categorías de construcción mediante las cuales estos hombres piensan a las mujeres. Nociones que han asumido en lo más íntimo de su pensamiento los sentidos coloniales. Así, los actos violentos de este cuento se justifican en algunas de las nociones de la racionalidad patriarcal (Amorós, 1991; Sáenz, 2011) y el pensamiento colonial; estructuras que ponderan a lo masculino, a la blanquitud, al dinero y al territorio geográfico, como los elementos que configuran lo valioso.

## Los poderes a través de la descorporización femenina

Otro elemento a analizar en la ficción es la relación entre el poder y el cuerpo. A partir de las múltiples variables que configuran las subjetividades de las mujeres, los varones del puesto de vigilancia las estructuran como seres-objeto. Las mujeres son clasificadas como sujetos a descorporizar,<sup>4</sup> a poseer y, en sentido figurado y quizá físico, a matar. La edad, la sexualidad, la ausencia de poder, el estado civil, la pobreza, su condición de movilidad, su género y por supuesto el exilio son elementos que los hombres del puesto de vigilancia codifican y desde ahí actúan.

En el cuento las mujeres tienen un cuerpo sexuado, son pobres y migrantes, elementos que para los que asumen el erotismo como dominio, conquista, fuerza y poder, resultan atractivos en tanto vidas a destruir, territorios a colonizar. Quitarles sus cuerpos es una forma de evidenciar que ellas no tienen ningún territorio, y ellos pretenden que mediante la fuerza, los tienen todos.

El cuerpo —como sustrato a través del cual llevamos a cabo la comprensión del mundo— se vuelve para los hombres del puesto de vi-

---

<sup>4</sup> El trabajo de Francisco Vázquez y Andrés Moreno apuntan a la descorporización femenina en la genealogía de la moral a reducir a las mujeres a las "virtudes morales" (1997: 371). Categoría con la que concuerdo, mas para este análisis la descorporización no sólo reduce a las comprensiones de las mujeres a cuerpos deseantes y naturales, sino que les impide la posibilidad de agencia de sus propios cuerpos, esto es, las mujeres son cuerpos, pero nunca suyos.

gilancia un territorio más a conquistar, a sangrar y disminuir, hasta el límite de la vida. En ello se perciben poderosos porque han logrado disminuir a la pobre, a la migrante, a la que busca refugio, y le han mostrado el precio de la llave que abre la entrada a la ciudad. Dicho precio implica que ellas deben renunciar a todo territorio, incluso aquel más propio y personal, y por supuesto más negado, sus cuerpos en tanto espacios de habitación de su ser.

Para estas mujeres, la descorporización implica quitarles, física y simbólicamente, sus cuerpos. Violarlas hasta dejarlas tiradas en el desierto, reducidas a objetos que son usados para evidenciar la pertenencia de ellos al grupo inmerso en la masculinidad tradicional. Son vistas como cuerpos a poseer, amén de que son cuerpos que nunca, nunca, serán de ellas.

Las mordidas, los arañazos, no sirven de nada. El jefe aprieta los pechos redonditos de la joven y disfruta el estrecho sexo que termina por abrir.

Tras un par de horas, los hombres se cansan. Las marcas en los brazos, en las mejillas, en el cuerpo, se confundirán con la hinchazón de los moretones que les dejan como recuerdo. El jefe lame por última vez los labios de la joven que ha quedado estática. Él sonrío ante su impavidez y ordena la partida (Vivero, 2012: 12).

Quitarles el derecho al cuerpo a las mujeres migrantes, convertirlas en territorios conquistados, ultrajados, conforman acciones que, para estos hombres integrantes del grupo, los valida como dignos miembros del pacto. La violencia que hacen los cohesiona, pero también los feminiza y en ello, los degrada y feminiza. La descorporización de las mujeres está necesariamente ligada a la masculinidad que estos hombres viven y al pacto que los une, por ello, la necesidad de estudiar dichas comprensiones desde esta mirada.

## El grupo juramentado, una estructura de la masculinidad tradicional

Ahora bien, para estudiar a los personajes masculinos es necesario contemplar dos variables. Una es la construcción que de sí hacen los sujetos

masculinos, la cual está dada a partir de la masculinidad tradicional, que está inmersa en el pacto que une al grupo juramentado.

La masculinidad tradicional, según Cooper Thompson, está compuesta por elementos tales como "[...] la independencia, el orgullo, la resistencia, el autocontrol y la fuerza física", pero llega más allá con cualidades como "[...] la competitividad estresante, la dureza, la agresividad y la prepotencia" (1992: 30), condiciones que Cooper menciona en varones que no están viviendo en situaciones de guerra; actitudes que en los grupos armados y en las guerras se exageran. Así, a partir de las características estudiadas por Thompson, me parece sustantivo agregar tres elementos normativos que se suman a lo expuesto: la negación a las propias emociones, la construcción de la masculinidad en oposición a la feminidad y el ejercicio de la virilidad centrada en la vida sexual heterosexual.

Para los varones que se configuran desde esta noción, asumirse como poderosos, valientes, agresivos y nunca femeninos son elementos que los hacen sentir masculinos y valiosos. La competitividad estresante, la fuerza física, el orgullo exacerbado, que les lleva a negar incluso razones evidentes, son conductas que han aprendido en el campo contextual y lingüístico.

Callar las emociones, no ser percibidos por los otros como "femeninos" y presentarse discursivamente heterosexuales son delimitaciones que validan a los hombres (Butler, 2007). Los sentimientos y emociones desde esta racionalidad se han asumido como sustratos femeninos, por ello, los varones deben vivirse como poderosos y dominantes. De no ser así estarían traicionando las nociones de la masculinidad y se asumirían feminizados. Asimismo, la heterosexualidad es obligatoria porque se postula como natural y por supuesto de garantizar la transcendencia. De este modo, los hombres que se asumen desde esta masculinidad (son normados) son violentos, agresivos, estresados y estresantes.

Ahora bien, la categoría grupo juramentado que define Celia Amorós a partir de su lectura de Sartre, debe:

[...] su consistencia a la tensión práctica de todos y cada uno de los individuos que lo componen, no puede establecerse sino sobre la base de la relación «reciprocidad mediada», como lo diría Sartre, es de-

cir, del libre pacto de fidelidad a la causa común de cada cual con cada cual en el que se ponen por testigos a todos los demás [...] (2005: 130).

En este marco, es pertinente señalar que la libertad que la filósofa menciona, de acuerdo con Sartre, está mediada por la serialidad (la soledad del otro enajenado o integrante de la masculinidad tradicional) y el terror. Así, cada sujeto se suma “libremente al grupo” porque, en muchos casos, la pertenencia al grupo se vive como un deber ser de la masculinidad. Si bien pertenecer al grupo puede ser un deseo, la inclusión conlleva aceptar las reglas y los pactos que cohesionan al grupo, los cuales además serán vividos mediante rituales de iniciación —en muchos casos violentos— como evidencias del deseo de inclusión y de la sumisión a las normas del grupo.

Si bien el deseo de inclusión en algunos aspectos se vive como un deber ser, la renuncia al grupo puede ser aún más violenta que la inclusión. Esto es, que dicho acto sea comprendido por los otros integrantes del grupo como traición, llevaría al que realizó la acción a ser expulsado. Esto no parecería problemático a simple vista porque estaría sustentado en la libertad de acción de cada uno de los integrantes; pero para el caso de los grupos juramentados que se estructuran desde la masculinidad tradicional un acto de disidencia implicaría vivir actos de verdadero horror. Una acción que se interprete como traición al pacto que adiciona al grupo<sup>5</sup> llevará a que el sujeto sea recusado y expulsado del grupo mediante rituales donde los castigos sociales y, en muchos casos la violencia física, se presenta. Cabe señalar que los grupos juramentados no tienen como único principio ser patriarcales, pero en tanto que en sí mismos llevan mayoritariamente la exclusión femenina, en su gran mayoría lo son.

En el cuento, los hombres de la guardia son un grupo juramentado. Están unidos por el miedo a que los “otros” no los perciban como leales al pacto. En ese marco se dan sus actos y pertenencia a la masculinidad tradicional, el *ethos* que baña con su orden deontológico sus acciones. Deben hacer lo que el líder ordene, incluso cuando no estén de

<sup>5</sup> El pacto sexual es uno de los elementos que cohesionan a los grupos de estas características y entre otras cosas implica que las mujeres les pertenecen a los hombres.

acuerdo. Aun cuando éste los humille para establecerse como el jefe porque la reciprocidad implica obediencia al grupo.

Para los integrantes del cuerpo de vigilancia las denigraciones físicas, emocionales y sociales se piensan y viven como feminizaciones, ya que a los de menor jerarquía o infractores se les delegan acciones que mayoritariamente realizan las mujeres o que evidencian su pérdida de poder frente al líder, lo que en esta razón dicotómica se comprende de la siguiente manera: si se tiene poder se es varón y, si no se tiene o se pierde, se es femenino.

Antojable la chamaquita, ¿no?, lo descubre el pensamiento uno de los subordinados que se lo ha notado en la cara. [...] Cómo se atreve a dirigirse a él de esa manera. Tú, le señala al entrometido, descarga las municiones del camión. Que se friegue piensa el jefe. [...] Con eso tienen para que se entretengan un rato dice el jefe, que se mete a su tienda a descansar un poco (Vivero, 2012: 10).

A través de la vejación pública el jefe feminiza al subordinado y él se afirma en el poder. Todos desean ultrajar a las mujeres; el principal tesoro: la muchacha. La violación a la joven es privilegio del jefe, pero será cuando él desee, sin presiones del grupo, así que por el momento aprovecha el arrojamiento del subordinado para avergonzarlo y dar una lección a los demás. Lo que conlleva a dos situaciones: feminizar a uno de los integrantes del grupo llevará a que aquel que debe descargar las municiones, en un futuro, ya sea por miedo o por admiración, no vuelva a pensarse capaz de pensar lo que el jefe piensa. A su vez, a través de dicho acto, el jefe resulta exaltado como líder al demostrar que es capaz de ultrajar a todos, incluso a los otros varones. Se le obedece, en parte por miedo, en parte por admiración de la violencia que es capaz de producir. La lección es múltiple tanto para el sujeto humillado como para los compañeros. El grupo es jerárquico y tiene un pacto de obediencia y sumisión.

El poder del líder se debe demostrar en cada evento. Se sostiene en el podio, presumiendo que la masculinidad es violenta y que desde este lugar puede y sobre todo debe disminuir a los otros para demostrar y evidenciar su liderazgo, razón que justifica su puesto. Los subordina-

dos son poderosos en tanto él se los permita, de lo contrario el abusará de ellos, como lo hará de las mujeres. Así, los otros son ridiculizados y en ello feminizados, en tanto viven abusos que pretenden mitigar con peleas entre ellos, las cuales siempre estarán bajo el yugo de las balas del dueño del rifle.

El juego da por resultado a más de un ganador y los golpes aparecen. El jefe toma el rifle y dispara al aire. Los hombres se tranquilizan tras el estallido sordo. Los observa, sabe que el olor de esas putas que dejaron ir los ha puesto así (Vivero, 2012: 11).

En este orden simbólico, el jefe les muestra mediante la prepotencia, el abuso, la agresividad, la violación y el ejercicio brutal de la fuerza física que él es heterosexual, varón erótico, poderoso, líder y dueño de los cuerpos, territorios y vidas que desee, incluso las de ellos. De esta manera, ellos deben actuar en consecuencia. Violar es parte de ser viril, poderoso e integrante del grupo, aquél que tiene las armas y las llaves de la ciudad.

Si bien los integrantes de la guardia destruyen las vidas de las mujeres, las descorporizan en los dos sentidos analizados, también en esta evidente muestra de fuerza y “poder” se incluyen en el terreno de los violentados. Actúan en actos de sumisión y ausencia de libertad. Fuerzan en tanto eligieron sumarse a las filas de esta masculinidad que también los aprisiona.

## Hacia el final

En el relato las mujeres son descorporizadas en las múltiples violencias que implican las comprensiones que hacen de ellas. Pierden sus territorios geográficos y la decisión sobre sus cuerpos.

Desde la masculinidad tradicional, los varones del puesto de vigilancia han asumido a las mujeres como territorios a dominar. Naturalezas a conquistar, subyugar y, a su vez, rituales de paso para mostrarles a los otros que se sometan al poder del grupo y a los protocolos del pacto; que se asumen normados en tanto heterosexuales y viven y reproducen en sus actos discursivos su pertenencia al grupo.

Desde esta construcción es que las mujeres son violentadas y descorporizadas, son cuerpos donde se inscribe el discurso del poder. Así, el "hombre con el rifle al hombro" (Vivero, 2012: 8) en obediencia, en tanto sujeto enajenado y su vez violentado por el mismo poder que él asume y reproduce, escribe las letras del ritual que implica la demostración más violenta de la eroticidad patriarcal, aquella que incluye la sumisión y la descorporización de las mujeres. Todo esto conforma un círculo infinito de violencia, en tanto los que infringen, como las descarnadas, son violentados. Ellas han perdido todo, ellos son constreñidos, y a su vez ejercen la violencia, que mata y les encadena.

## Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1991). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. España: ANTHROPOS.
- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2007). Prefacio. En: J. Butler. *El género en disputa* (pp. 35-44). España, Paidós.
- Butler, J. (2006). El reglamento del género. En: J. Butler. *Des hacer el género* (pp. 67-88). España, Paidós.
- Brah, A. (2012). Pensando en y a través de la Interseccionalidad. En: *Actas del Congreso Internacional Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior, La interseccionalidad a debate* (pp. 14-20). Alemania: ALFA/MISEAL/Frie Universitat Berlin/LAI
- Feliu, M. (2015). Identidad relacional y traslación: la subjetividad nómada desde el arte y el pensamiento contemporáneos. En: *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 510-3 (19), pp. 1-42.
- Sáenz, A. (2011). *Una mirada a la racionalidad patriarcal en México en los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Estudio de la moral en Los años falsos de Josefina Vicens*. México: Plaza y Valdés/UMSNH.
- Thompson, C. (1992). Debemos rechazar la masculinidad tradicional. En: K. Thompson. *Ser hombre* (pp. 28-38). Barcelona: Editorial Kairós,
- Turner, B. (1989). El cuerpo y la sociedad. En: B. Turner. *Exporaciones en teoría social* (p. 15). México, FCE.
- Vázquez, F. y Moreno, A. (1997). Capítulo cuarto: Tota mulier in utero. En: *Sexo y razón* (pp. 359-411). Madrid: Ediciones Akal,
- Vivero, E. (2012). El desierto. En: *Cuentos Cándidos*. México: Amat Editorial/ Círculo de Periodistas y Escritores de Jalisco. A. C. /MUPAG.

**Adriana Sáenz Valadez**

Mexicana. Doctora en estudios humanísticos por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey. Profesora investigadora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Líneas de investigación: estudios sobre la racionalidad patriarcal, teoría de género, estudios culturales con perspectiva de género y teoría literaria de género.

*Recepción: 21/09/16*

*Aprobado: 25/01/17*

# Los ecofeminismos como vanguardia en la interseccionalidad feminista

Ecofeminism as the vanguard in feminist intersectionality

*Elena Martínez Pérez*

Universidad de Castilla La Mancha, España

## Resumen

En los últimos años, los ecofeminismos han resurgido con fuerza como propuesta política dentro de los feminismos, debido a la complejidad y variedad de elementos que comprenden. En este ensayo pretendemos demostrar, con varios ejemplos, por qué los ecofeminismos son actualmente la vanguardia de las luchas feministas, puesto que suponen un nuevo paradigma con matices propios y recogen, a su vez, el legado de la interseccionalidad más completa dentro del movimiento feminista. Para poder explicar la complejidad de la interseccionalidad de las redes ecofeministas nos basaremos en el esquema ampliado de las tres soberanías (territorial, corporal-sexual y psicosocial) propuestas por Álvarez y Amaro en 2014, retomándolas para matizarlas y aportar otro enfoque multidisciplinar a las concepciones feministas tradicionales, añadiendo todos estos elementos fundamentales para el desarrollo de la vida.

## *Palabras clave*

Ecología, feminismo, movimiento social.

## Abstract

In recent years, ecofeminism has re-emerged as a political proposal within feminisms, due to the complexity and variety of elements that it comprises. In this essay we intend to demonstrate, with several examples, why ecofeminism is currently at the forefront of feminist struggles, given that it presumes a new, nuanced paradigm, while at the same time builds on the legacy of intersectionality within the feminist movement. To explain the complexity of intersectionality within ecofeminist networks, we build on the extended scheme of three sovereignties (territorial, bodily-sexual and psychosocial) proposed by Álvarez and Amaro in 2014, using them to clarify and provide another multidisciplinary approach to traditional feminist conceptions, adding all these fundamental elements for the development of life.

## *Keywords*

Ecology, Feminism, social movements.

## Ecofeminismo como opción política y de vida

Existen tantas definiciones de ecofeminismo como intersecciones en las realidades de las personas que puedan definirlo. Teniendo en cuenta esta particularidad, hemos optado por los postulados del ecofeminismo crítico de Alicia Puleo para “señalar la necesidad de conservar, debidamente revisado y actualizado, el legado ilustrado de lucha contra el prejuicio y de igualdad y autonomía de las mujeres” (2011: 8). Cuando Puleo hace referencia al “legado ilustrado” no lo toma en el sentido de los valores universales occidentales europeos, sino que intenta explicar el poner énfasis en la razón, en detrimento de los esencialismos que consideraban a la mujer como un ser inferior. Esto, aplicado al ecofeminismo, lo entiende como el cuestionamiento de las ideas que entienden la relación mujeres – cuidado de la naturaleza como algo intrínseco. En palabras de Puleo se trata de la llamada “a un diálogo intercultural [...], una aceptación prudente de la ciencia y la técnica, una universalización de las virtudes del cuidado aplicadas a los humanos y la naturaleza y una ética de la justicia y la compasión más allá de nuestra especie” (2011: 10).

Siendo así, entendemos el ecofeminismo como la perspectiva, en pleno florecimiento debido a sus múltiples aplicaciones, que estudia las relaciones entre el género y la ecología. El enfoque ecofeminista o, mejor dicho, los distintos enfoques ecofeministas no se contemplan únicamente como objeto de estudio, sino que suponen, además, una práctica de vida y de opción política, puesto que su desarrollo teórico es el que ofrece las bases conceptuales para la mediación en las relaciones sociales y políticas de las personas con el medio ambiente en la actualidad, aunando la teoría con su proyección en la realidad social. Es imprescindible eliminar la idea extendida en el imaginario colectivo de que el ecofeminismo es una cuestión secundaria e hiperespecializada que sólo tiene interés para las personas próximas a los postulados ecologistas y que no tiene nada que aportar a la extensa tradición de tres siglos de fundamentación teórica del feminismo.

Por otra parte, también puede ayudarnos a replantear nuestro modo de ver la realidad y de relacionarnos con las otras o los otros, en-

tendiendo por estos últimos no sólo nuestros semejantes más próximos, sino también a las pertenecientes a otras culturas, etnias y otras especies (Cavana, 2004).

Pero, ¿qué relaciones concretas podemos extraer de las mujeres y la ecología? Karen Warren ya planteó en 1996 que existían diferentes conexiones entre las mujeres y la naturaleza y a varios niveles, como podemos ver en el siguiente cuadro:

<b>Empírica</b>	Relación medioambiente y salud de las mujeres
<b>Simbólica</b>	El lenguaje naturaliza/animaliza a las mujeres y feminiza a la naturaleza
<b>Histórica</b>	El patriarcado capitalista industrial como origen de la crisis ecológica en los análisis de C. Merchant y V. Shiva
<b>Conceptual</b>	Dualismos oposicionales jerarquizados como el de naturaleza /cultura que, a su vez, están generizados, adjudicándose a las mujeres el polo considerado inferior
<b>Epistemológica</b>	El cuestionamiento de un supuesto objetivismo y neutralidad de la ciencia que parte de la hiperseparación humano/ naturaleza y la instrumentalización de la razón
<b>Ética</b>	Necesidad de una ética del cuidado, hasta ahora devaluada por el patriarcado, para establecer una relación no destructiva con la naturaleza no humana
<b>Política</b>	Así como hemos aprendido a pensar el género en función de las relaciones de poder, también hemos de reconceptualizar la naturaleza y nuestra propia identidad humana a la luz de una crítica de la dominación

Relación de conexiones entre las mujeres y la naturaleza. Fuente: Warren, K. (1996). Elaboración propia.

Vemos, de esta forma, cómo las mujeres resultamos imprescindibles para el sostenimiento de la vida, como ampliaremos posteriormente. Así, la aportación de las mujeres va mucho más allá del espacio doméstico, ya que en varias partes del mundo han sido protagonistas en la producción para la subsistencia. Recordemos que el 60% de la producción de la comida mundial está a cargo de las mujeres. Ellas han organizado

la vida comunitaria, la protección social ante el abandono, han defendido su tierra y la supervivencia de sus familias y su comunidad.

Como explica Yayo Herrero (2010), las mujeres han tenido y tienen un papel protagonista en movimientos de defensa del territorio, en luchas pacifistas, en movimientos de barrio. Si los recursos naturales se degradan o se ven amenazados, a menudo encontramos a grupos de mujeres organizados en su defensa. Son protagonistas de muchas de las prácticas de *El ecologismo de los pobres*.<sup>1</sup> Además, la conservación de semillas, la denuncia de las tecnologías de la reproducción agresivas con el cuerpo de las mujeres, las luchas como consumidoras, la protección de los bosques, las contestaciones ante la violencia y ante la guerra, son conflictos en los que la presencia femenina es significativa.

De este modo, las diferentes experiencias de mujeres defendiendo su territorio o la salud en la supervivencia, provocaron que emergiera una conciencia de la existencia de estos vínculos que explicábamos entre el género y el medioambiente, es decir, entre el feminismo y el ecologismo: el ecofeminismo y sus corrientes derivadas.

Los vínculos entre ambos nos sitúan ante un nuevo paradigma con matices propios, y recogen, a su vez, el legado de la interseccionalidad más completa dentro del movimiento feminista. Dicha interseccionalidad consiste en una herramienta de análisis de la realidad que aborda las diferentes discriminaciones, en función de las identidades y su influencia en el acceso a los derechos y las oportunidades. Así, nuestra hipótesis de trabajo ha sido desarrollada conforme a la siguiente idea: las diferentes corrientes que integran el movimiento ecofeminista, en su conjunto, son la vanguardia de los feminismos, en cuanto a lo que interseccionalidad se refiere, por la complejidad de elementos que contiene: territorialidades, sexualidades/corporalidades e individualidades/sociedades; los cuales iremos desgranando en los siguientes apartados.

Estas tres soberanías (territorial, corporal, psicosocial) ya fueron esbozadas, de forma esquemática, por Isabel Álvarez y Ángel Amaro en

<sup>1</sup> En alusión al libro Martínez, Alier, J. (2005): *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria: Barcelona

2014, pero las hemos retomado para matizarlas y aportar otro enfoque multidisciplinar a las concepciones feministas tradicionales, añadiendo todos estos elementos fundamentales para el desarrollo de la vida.

## La soberanía de las territorialidades

La agroecología y la soberanía alimentaria proponen colocar la alimentación en el centro de la vida económica, social y política, no como una mercancía, sino como satisfactor múltiple de necesidades. Esta propuesta ya en sí misma se acerca inconscientemente al feminismo, en concreto a la economía feminista de la ruptura que reclama redefinir la organización social y económica desde la centralidad de la sostenibilidad de la vida desplazando la actual centralidad de los mercados (Amaia, R. 2014: 45).

La soberanía de las territorialidades es aquella que se refiere al propio territorio, la que surge como respuesta a la profunda crisis ecológica y económica en la que nos vemos sumidas. Se trata de la soberanía que entiende que las éticas del cuidado y el establecimiento de una relación no destructiva con la naturaleza, tanto humana como no humana, mediante la interdependencia y el apoyo mutuo, son las únicas maneras para asegurar la sostenibilidad de la vida. Además, en ella, se contemplan tres elementos fundamentales para cualquier análisis: el territorio, entendido como la defensa del patrimonio natural y el propio entorno; los saberes tradicionales (soberanía alimentaria, semillas, métodos tradicionales de siembra...) y el hábitat, es decir, la conservación del medio para la sostenibilidad de la vida.

Pero, ¿por qué es tan crucial incorporar la alimentación, las semillas y la soberanía alimentaria a los análisis ecofeministas, con proyección a hacerlos extensibles a los demás feminismos? En primer lugar, el antagonismo existente entre la producción tradicional capitalista sometida al mercado (y con ello a los intereses de las grandes multinacionales, gigantescas en el sector alimentario) y la soberanía alimentaria es evidente. Mientras que el mercado busca la maximización del beneficio producido por el negocio sobre un producto (en este caso alimentario), la soberanía alimentaria habla del derecho a poder alimentar a la población en

condiciones de calidad e independencia de los intereses corporativos. En este escenario de distancia entre lo que se hace y lo que se debería de hacer, es donde el ecofeminismo se sitúa para hacer sus aportaciones. Teresa Vicente (2008: 483) se pronuncia en este sentido:

Algunas de las reflexiones críticas del ecofeminismo han contribuido a un replanteamiento en el pensamiento teórico-práctico y a un giro metodológico y técnico en los análisis teóricos, tal es el caso del vínculo entre el empobrecimiento del medio ambiente y el aumento de la pobreza de las mujeres en el mundo. En tales supuestos, la ausencia de la perspectiva de género en las bases metodológicas y técnicas del análisis de los procesos de empobrecimiento no habían permitido hasta ahora reflejar la interacción mujer-pobreza-desarrollo, sin embargo, a partir de los años noventa las alternativas de género en desarrollo han dado lugar desde la llamada feminización de la pobreza, que ha permitido llegar a nuevas conclusiones y soluciones para abordar la situación de las mujeres y la degradación del medio ambiente. Se trata de la creación de nuevas propuestas que contribuyen a construir una «democracia viva» para la tierra.

Asimismo, por su parte, Vandana Shiva (1995) entiende que el ecofeminismo es una perspectiva que parte de las necesidades fundamentales de la vida, por eso se le llama la perspectiva de la subsistencia. Señala que las mujeres estamos más cerca de esta inclinación que los hombres, pues en el sur se trabaja, se vive y se lucha por su inmediata supervivencia, se aproximan en mayor medida. Añade, además, que el objetivo del ecofeminismo es preservar la vida en nuestro planeta, viendo cómo la pugna por los recursos empobrece a los pueblos, sus ecosistemas y biodiversidad, por las estrategias masculinas del monocultivo y la imposición de semillas transgénicas que se enfrenta al papel de las mujeres indias, las “guardianas de las semillas”. Las implicaciones de esta confrontación también se vive en los países desarrollados, refiriéndose Vandana a la necesidad de “descolonizar el norte” (Rojo, 2008).

Retomando el hilo, podemos definir ya una base para establecer una relación directa en el análisis entre alimentación y ecofeminismo. Es la voluntad para abrir procesos y establecer experiencias reales y funcionales que permitan el acceso de manera segura y continua a alimentos

sostenibles y de calidad que se produzcan principalmente en los territorios donde van a ser consumidos, dejando en un segundo plano el valor de intercambio que éstos puedan generar a las empresas.

Al mercantilizar la producción alimentaria el ecofeminismo se enfrenta a la sobreexplotación de la tierra y a la evidente reducción de diversidad de alimentos. La industria alimentaria prima y busca la producción de alimentos (u otros productos) rentables, principalmente dirigidos a la exportación. Esta dinámica extractivista da como resultado, más allá de un beneficio comercial a corto plazo, un empobrecimiento de la variedad ecológica que queda reducida a los productos destinados a la exportación y a una reducida agricultura de subsistencia. Como apunta Ariel Salleh, las sociedades no extractivistas se convierten en la clave de la gestión de los recursos y la vida desde el ecofeminismo:

El movimiento feminista ecológico desafía la tradición masculinista al trasladar la lógica de las responsabilidades del trabajo reproductivo asignado socialmente a las mujeres al ámbito público de la ciudadanía. Por otra parte, las ecofeministas observan que las sociedades no-extractivas y no-industriales en las periferias del capitalismo global pueden funcionar de una manera regeneradora de los ecosistemas. Así, al norte y al sur del globo, las ecofeministas persiguen dos objetivos simultáneos: la construcción de economías locales solidarias, ecosuficientes y la deconstrucción del dominio político en todas sus formas (2010: 73).

En este sentido, vemos cómo la soberanía territorial se encarga de la construcción ecológica y socioeconómica de los sujetos y sus identidades, a través de varias herramientas. Una de las más importantes es la economía feminista decrecentista o economía solidaria contraria a la economía capitalista, basada en la propiedad privada, la alienación del trabajo y el lucro. La economía solidaria persigue responder a las necesidades afectivas y materiales de las personas con base en la autogestión y la reciprocidad, y supone una potente forma de resistencia en diálogo con la economía feminista y contra la hegemónica economía capitalista.

La economía solidaria se sitúa como una herramienta para superar las fisuras existentes entre producción y reproducción y entre lo polí-

tico y lo económico. Es un sistema que podemos encontrar en comunidades tradicionales, como campesinas, quilombolas o indígenas, el cual consiste en organizar el trabajo y la gestión del territorio con respeto a todas y a la naturaleza. Dentro de estas comunidades el trabajo se organiza basado en jerarquías, separando, el trabajo masculino del femenino y considerando al primero como más importante.

En ese sentido, algunas ecofeministas indígenas, como las de Abya Yala explican una cosmovisión que incorpore territorio, cuerpo y memoria y que parta del significado del trabajo de las mujeres para la sostenibilidad de sus comunidades.

Por otro lado, como veíamos al principio, los tres elementos de análisis que contempla esta soberanía territorial (patrimonio, saberes y hábitat) son los tres pilares fundamentales de las corrientes feministas con mayor voluntad de transformación global: los feminismos negros, los feminismos comunitarios y las corrientes ecofeministas espiritualistas, constructivistas y materialistas.

Los feminismos comunitarios nacen con la experiencia de toma de conciencia de opresión y expropiación de los cuerpos de las mujeres indígenas por parte de los dos patriarcados, retroalimentados entre ellos: el patriarcado occidental y el patriarcado ancestral. Para ellas, el territorio es la fuente “de identidad colectiva, el espacio de pertenencia a un grupo y a una cultura, marcado por la afectividad histórica con el medio, que ha ido configurando las relaciones sociales de la comunidad y su organización política” (Elías, 2009: 6).

De esta manera, la conservación y autodeterminación del territorio implica conservar la identidad social y sus medios para subsistir, constituyéndose la territorialidad como herramienta de sus reivindicaciones tanto étnicas como políticas. El defender los territorios de las comunidades indígenas responde a la lucha por la supervivencia, frente a un modelo de consumo y producción que está destrozando su hábitat y despojándolas de sus recursos básicos.

Así, las mujeres indígenas luchan por integrarse, en la comunidad para tener el mismo acceso al poder, puesto que en los conflictos armados internos se ha violentado a las mujeres de la comunidad para deses-

estructurar sus relaciones internas y como parte de la conquista del territorio. Es por ello que las indígenas proclaman su cuerpo como territorio de resistencia en su lucha por la igualdad.

En definitiva, el feminismo comunitario se enmarca en un contexto en el que la defensa del territorio y el entorno están siendo prioritarios, incorporando la lucha contra la violencia hacia las mujeres de los diferentes patriarcados, algunos de los cuales veremos en los siguientes apartados. De esta manera, es necesario que el cuerpo “se convierta en un territorio (territorio-cuerpo: defensa de los derechos sexuales y reproductivos, deconstrucción de los roles de género y las relaciones de poder) de resistencia frente a la expropiación y violencia históricas, así como la tierra debe de ser defendida porque es el territorio (territorio-tierra: defensa del territorio, de la naturaleza) en el que conviven los cuerpos” (Vida en resistencia, 2014).

## La soberanía de las sexualidades y de las corporalidades

La soberanía corporal es aquella que tiene que ver con las sexualidades y las corporalidades, así como con la construcción de las mismas en los sujetos. Se encuentra directamente relacionada con la crisis de los cuidados en la que nos vemos sumergidas.

Un ejemplo ilustrativo de ello fueron dos potentes campañas de los últimos años en el Estado español, con la huelga de cuidados del 8 de marzo de 2014, y en Argentina con el paro nacional de mujeres, reclamado como huelga de cuidados y contra los feminicidios, del 19 de octubre de este año 2016.

Así, la crisis de los cuidados se suma a las dos que mencionábamos anteriormente (económica y ecológica) y a otras que desarrollaremos en lo posterior (política y cultural).

Con el fin de que la cuestión sea pedagógica y sin entrar a profundizar demasiado en los cuidados, para los que ya existe una vasta bibliografía a disposición, hemos elaborado la siguiente infografía para ver cómo se distribuyen en nuestra sociedad.

## ICEBERG DE LOS CUIDADOS y la sostenibilidad de la vida



Iceberg de los cuidados y la sostenibilidad de la vida. Elaboración propia.

Por otro lado, la soberanía corporal de los ecofeminismos, como explicábamos, contempla la construcción de las identidades corporales y afectivo-sexuales de los sujetos. Por ello, aquí hablamos de la construcción de la sexualidad y los diferentes géneros desde la teoría *queer*, es decir, deconstruyendo los binarismos de género y las sexualidades hegemónicas para poner en alza a las que se encuentran en las periferias, tanto de la sexualidad como del género. Aquí es donde también entran en juego las estéticas y las afectividades, pero especialmente la interdependencia y el cuidado mutuo entre todas, aspecto fundamental de los ecofeminismos.

Asimismo, los cuerpos forman parte de la naturaleza. La manera en la que los tratamos y nos trata nuestro entorno es un aspecto fundamental de la relación género-medioambiente. Dentro de esta relación, una de las particularidades más importantes sería la propia salud de las mujeres. A raíz de ello y coincidiendo con esas éticas de la vida y la naturaleza, desde el ecofeminismo nace una ginecología alternativa, en respuesta a los tratamientos de las farmacéuticas. Un manual muy conocido es el manual de ginecología alternativa del Colectivo de Mujeres de Boston: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas* (1971). En él se denunciaba una manipulación *in crescendo* de las corporalidades femeninas, como los efectos secundarios de los anticonceptivos, dirigidos únicamente a una liberación sexual masculina.

En la actualidad se denuncian otras cuestiones de salud como las terapias sustitutivas hormonales en la menopausia. Esta corriente siempre se ha posicionado a favor de la recuperación del control del cuerpo, teniendo obras tan importantes como *Gyn/Ecology*, escrita en 1978 por Mary Daly. En ella se analizan diferentes mitos y se llega a la conclusión de que el único elemento que permanece común en todas partes es el culto al patriarcado y se plantea el desarrollo de “una conciencia gino-céntrica y biofílica de resistencia frente a la civilización falotécnica y necrofílica dominante” (Daly, 1978: 28).

Además, el ecofeminismo también se pronuncia en una cuestión tan estigmatizada como es nuestro sangrado, ya que se proponen alternativas que no pongan en riesgo nuestra salud: la copa menstrual. Un sistema higiénico que, a diferencia de los tampones y compresas, sólo es necesario emplear una (o dos) durante toda nuestra vida y no contiene sustancias dañinas (como diferentes tóxicos y blanqueantes, ver el síndrome del *shock* tóxico) para nuestro cuerpo, pues está hecha de material hipoalergénico: silicona médica. El sangrado de las mujeres ha supuesto siempre un negocio para las grandes multinacionales y ha sido blanco de estigmatizaciones por varios sectores sociales, pero el uso de la copa nos abre la posibilidad de mejorar la relación con nuestros cuerpos, el planeta y la práctica política y personal de nuestra sexualidad.

## La soberanía psicosocial

La soberanía psicosocial es aquella referida al conjunto de las individualidades y las sociedades, la que tiene que ver con la emergencia de la crisis política y cultural en la que nos encontramos actualmente. Surge como respuesta a un sistema androcéntrico, heterocispatriarcal, desarrollista, capitalista y consumista; en el que, en el sentido político y cultural, se dan varios fenómenos: brecha salarial, techo de cristal, feminización de la precariedad laboral y la pobreza, violencia de género, problemas con el acceso a salud y a los puestos de poder, representaciones mediáticas desiguales, etcétera. Tiene que ver con la construcción psicosocial, política y simbólica de los sujetos y se fundamenta en tres ejes: las ideas y prejuicios, los valores, culturas y éticas y las emociones.

En primer lugar, el eje ideas/prejuicios es el relativo al lenguaje y los mitos. El lenguaje naturaliza/animaliza a las mujeres y feminiza la naturaleza. Por su parte, los mitos también contribuyen a construir un imaginario colectivo donde se devalúan a las mujeres y a la naturaleza. Un ejemplo de ello es el mito de Níobe. Níobe, hija de Tántalo y esposa de Anfión, tuvo varios hijos. Se burló de Leto, diciendo que ella era digna de que se le levantaran más altares que a él. Debido a esto, Apolo y Artemisa (hijos/as de Leto) mataron a todos los hijos e hijas de Níobe, excepto a uno de cada sexo. Cuando Níobe vio sus cadáveres, quedó destrozada de dolor e inmóvil y terminó convirtiéndose en piedra, acabando en el monte Sípilo, donde sus lágrimas brotaban de una roca de mármol con forma de mujer. Ambos elementos devaluadores, mitos y lenguaje, son la prueba férrea de que el patriarcado utiliza las mismas fórmulas de dominación para el sometimiento de las mujeres y de la naturaleza, ambas situadas siempre en inferioridad culturalmente con respecto a los hombres.

De este modo, vemos cómo en los valores, culturas y éticas (segundo eje), se produce un fenómeno que da respuesta a varios de nuestros comportamientos culturales, como la destrucción de la naturaleza, incluidos los animales no humanos: la relación instrumentalizadora de dominio sobre las mujeres y la naturaleza.

Si la cultura occidental ha desarrollado una característica de relación especial con la naturaleza, esa es la instrumentalización a la que la ha sometido durante toda su historia. El origen de esta condición es el papel que ha desempeñado la concepción dualista ser humano/naturaleza. Como explica la filósofa ecofeminista Val Plumwood en *Feminism and the Mastery of Nature* (1993), el pensamiento occidental dominante se ha caracterizado por una concepción de la naturaleza humana pensada absolutamente fuera del ámbito de la naturaleza. La oposición se formula en términos de “razón”, como sinónimo de “lo humano”, *versus* “naturaleza”. Dado que las relaciones entre los dos términos de la lógica dualista son siempre de poder, la racionalidad ha sido entendida como el dominio de un grupo que se autoconstituye como “la razón” o “la cultura” y que concibe como subordinados a la naturaleza, a lo material, a lo femenino, y a otras culturas supuestamente más cercanas a la naturaleza. “naturaleza” es el concepto clave dado que, dentro de esta lógica dualista, la naturaleza constituye el campo de exclusión múltiple en el que se ejerce control. Está constituido no sólo por lo no humano, sino también por algunos grupos y aspectos de la vida humana que son caracterizados como más cercanos a la naturaleza.

Diferencias étnicas, raciales o sexuales son consideradas como más próximas a lo animal, como formas inferiores de humanidad, no completamente racionales o culturales. Ser definido como “naturaleza” significa, entonces, ser una fuente o reserva vacía por sí misma de cualquier propósito y ser, por tanto, no sólo susceptible de ser utilizado y explotado para los fines de la “razón”, sino que esta utilización o anexión es considerada como algo “natural”. Este concepto dualista de razón no sólo va unido a lo masculino, sino más bien determinado por la identidad cultural del amo en contexto de clase, raza y género (Cavana, 2004).

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el ecofeminismo plantea una relación directa entre las luchas ecofeministas y las antiespecistas, ya que son dos discriminaciones injustificadas, basadas en formas de dominaciones sistémicas y ambas están atravesadas por el patriarcado y el medioambiente. Como explica Catia Faria, antiespecismo y feminismo deben ir de la mano:

En primer lugar, por razones más o menos evidentes. Sexismo y especismo son formas de discriminación igualmente injustificadas. En el primer caso, no se tienen en cuenta los intereses de aquellos que no se ajustan a un determinado género y en segundo los de aquellos que no pertenecen a una determinada especie (normalmente la humana). Por coherencia, si estamos en contra de una forma de discriminación que afecta a ciertos seres humanos, necesariamente debemos oponernos a la otra forma de discriminación que afecta a un número aplastante de no humanos. En segundo lugar, y a pesar de las diferencias entre las corrientes feministas, se puede decir que la igualdad juega un papel fundamental en la reivindicación feminista. Evidentemente, promover la igualdad en un contexto de desigualdad estructural, implica favorecer a los que están peor. En este caso, los que están peor, en número y en gravedad de daños sufridos, son los demás animales ya que sus intereses fundamentales, no sufrir y vivir, nunca se tienen en cuenta. Por tanto, la preocupación feminista por la igualdad tiene necesariamente que incluir a los no humanos. Además, el sexismo y el especismo se manifiestan según patrones de opresión semejantes de jerarquía y dominación. A menudo van conectados. Esto se observa de forma muy clara en cómo el sexismo y el especismo juegan un papel fundamental en la construcción de la masculinidad heteropatriarcal, fuente de opresión y desigualdad para seres humanos y no humanos (Ruiz, 2016).

Por último y como contraposición y respuesta a lo anterior, nace el yo ecológico, que es el que reconoce a los otros seres de la Tierra como un centro de intencionalidad, pero como un centro distinto que limita el mío. Así, las dos corrientes más importantes que hay dentro del feminismo, feminismo de la igualdad y de la diferencia, continúan perseverando en el pensamiento dualista. De un modo simplificado, podríamos decir que el feminismo de la igualdad mantiene el dualismo y la jerarquía razón-naturaleza y se sitúa solamente del lado de la razón. El de la diferencia también sostiene el dualismo y se pone del lado de la naturaleza, pero negando que ésta sea inferior y, por el contrario, afirmando su superioridad.

Por último, el tercer eje de esta soberanía psicosocial lo establecíamos en las emociones, es decir, en el cuidarnos en nuestras fragilidad-

des y en la herramienta básica de la que parte también el ecofeminismo: el empoderamiento.

Petra Kelly, fundadora del Partido Verde, dijo en su día que existe una relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo. Desde ese momento, cualquier análisis desde el enfoque ecologista no deja de subrayar que el empoderamiento de las mujeres es fundamental para hacer frente al desarrollismo suicida al que asistimos. De este modo, el empoderamiento y la sororidad se sitúan como dos herramientas fundamentales para la toma de conciencia colectiva, la autogestión y el apoyo mutuo entre los movimientos de mujeres y gracias a ellas podemos relatar las diferentes experiencias de estos grupos, tan importantes para la relación mujeres-medioambiente.

## Conclusiones

Las experiencias de mujeres defendiendo su territorio, la salud en la supervivencia, provocaron que emergiera una conciencia de la existencia de los vínculos entre el género y el medioambiente, es decir, los ecofeminismos. Los vínculos entre ambos nos sitúan ante un nuevo paradigma con matices propios y recogen, como hemos visto, el legado de la interseccionalidad más completa dentro del movimiento feminista. Por su parte, la soberanía territorial con la construcción ecológica y socioeconómica de los sujetos y sus identidades nos ofrece varias herramientas para la recuperación, defensa y conservación del territorio: la soberanía alimentaria y la economía solidaria y feminista.

La soberanía alimentaria supone la voluntad para abrir procesos y establecer experiencias reales y funcionales que permitan el acceso de manera segura y continua a alimentos de calidad y sostenibles que se produzcan, principalmente en los territorios donde van a ser consumidos, dejando en un segundo plano el valor de intercambio que éstos puedan generar a las empresas. Mientras tanto, la economía solidaria se sitúa como una herramienta para superar las fisuras existentes entre producción y reproducción y entre lo político y lo económico. Además, la territorialidad se constituye así como herramienta de reivindicaciones étnicas

y políticas mediante la conservación y autodeterminación del territorio, para conservar la identidad social y sus medios para subsistir.

Por otro lado, se torna imprescindible poner en alza las herramientas de deconstrucción de los binarismos de género y las sexualidades hegemónicas que propone la soberanía sexual y corporal ecofeminista, mediante la interdependencia, el apoyo mutuo y la resituación y destrucción de las hegemonías. Del mismo modo, los cuerpos y la manera en la que los tratamos y nos trata nuestro entorno, al formar parte de la naturaleza, es un aspecto fundamental de la relación género-medio ambiente, pero especialmente, la salud sexual y reproductiva de las mujeres.

Con respecto a la soberanía psicosocial en relación con los ecofeminismos, podemos determinar que el lenguaje naturaliza/animaliza a las mujeres y feminiza la naturaleza. Por su parte, los mitos también contribuyen a construir un imaginario colectivo donde se devalúan a las mujeres y a la naturaleza. Además, la concepción de las éticas culturales tradicionales nos ha sumido en una relación destructiva e instrumentalizadora de dominación con el planeta que debe ser superada bajo lógicas ecofeministas y, por lo tanto, antiespecistas.

Como hemos visto, hemos podido determinar que los paradigmas ecofeministas que tienen en cuenta las tres soberanías implican la resituación de las identidades sexuales, políticas y culturales y la emancipación social colectiva, con respeto al mayor número de subjetividades posibles. Asimismo, la intención de este ensayo no es otra sino lanzar esta propuesta crítica para incorporarla a los análisis ecofeministas, *queer*, *et-cétera*, y que, a partir de ahí, se puedan vertebrar espacios comunes de reflexión antipatriarcal, sostenible y con todas esas soberanías, a través de la autodeterminación de los pueblos, los cuerpos y las sexualidades.

## Referencias bibliográficas

- Amaia, R. (2014). *Subversión feminista de la economía, aportes para un debate sobre el conflicto capital vida*. Madrid, Mapas Traficantes de sueños.
- Cavana, M.L., Puleo, A. y Segura, C. (2004). *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Laya.
- Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press.
- Elías, S. (2009). Geopolítica de los territorios indígenas en Guatemala. En: *Reflexiones*, 2, pp 1-6.
- Herrero, Y. y Pascual M. (2010). Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro. En: *Boletín ECOS, CIP-Ecosocial* 10, 1-9.
- Martínez, J. (2005). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria: Barcelona.
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London & New York: Routledge.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Rojo, M. T. (noviembre de 2008). La Confrontación Mundial entre “radicales” y “acomodados”, paradigma del siglo XXI. Presentada en el IV Congreso Andaluz de Sociología “Cambio y Diversidad”, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.
- Salleh, A. (2010). El movimiento ecofeminista y la economía solidaria. En: *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, 21, pp 71-79.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*. Madrid: Horas y horas.
- Vicente, T. (2008). Propuestas integracionistas desde la idea de solidaridad humana e integridad ecológica: el movimiento ecofeminista. En: *Anales de Derecho*, 26, 477-485.
- Warren, K. (1996). *Ecological Feminist Philosophies*. Indiana University Press Indiana.

## Sitios web

- Álvarez, I. y Amaro, Á. (2014). Reconceptualizando la praxis del ecofeminismo crítico. En: *Pikara Magazin*. Consultado el 3 de septiembre de 2016. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2014/04/reconceptualizando-la-praxis-del-ecofeminismo-critico/>
- Ruiz, M. (2016). La lucha por la igualdad y la justicia es necesariamente feminista y antiespecista. En: *Diagonal*. Consultado el 5 de agosto de 2016 Disponible en <https://www.diagonalperiodico.net/global/29972-lo-personal-es-politico-feminismo-y-antiespecismo.html>
- Vida y diversidad en resistencia. (10 de Septiembre de 2014). En: *Vida y diversidad en resistencia*. Consultado el 16 de septiembre de 2016. Disponible en <http://vidadiversidadresistencia.blogspot.com.es/2014/09/ecofeminismo-de-los-pueblos-indigenas.html>

**Elena Martínez Pérez**

Española. Doctorado en Humanidades, Artes y Educación por la Universidad de Castilla – La Mancha, España. Actualmente profesora de la misma Universidad. Líneas de investigación: análisis del discurso mediático, comunicación política e institucional, estudios feministas y de género, técnicas gráficas tradicionales, memoria histórica, movimientos sociales, antropología social.

*Recepción: 04/11/16  
Aprobación: 24/04/17*



*Mariposa* | Josefina Silva Farías  
Técnica: Mixta; barro y carbón sobre madera reciclada.  
Medidas: 37 x 28cm  
Año: 2017

# Tejiendo lazos entre el ecofeminismo crítico y la educación para el desarrollo

---

## Weaving ties between critical ecofeminism and development education

*Ruth María Escribano Dengra*

Universidad de las Illes Balears, España

### Resumen

El presente trabajo pretende comprender la interrelación entre dos conceptos en constante revisión, el ecofeminismo crítico y la educación para el desarrollo para la ciudadanía global (EpD), con la finalidad de analizar cómo ambas propuestas conjuntamente pueden contribuir a la superación de la lógica de dominación patriarcal y del capital, así como justificar la necesidad de aliarse estratégicamente para alcanzar una transformación social y un cambio de paradigma donde el desarrollo humano sostenible (DHS) a escala global sea una realidad. El camino hacia la sostenibilidad y la equidad implica librarse de un sistema de desarrollo inhumano, injusto e insostenible y que lleva a la destrucción e incluso al suicidio de la especie humana y del planeta. Para ello, la alianza estratégica entre la EpD y los movimientos ecofeministas que promueven el cuidado de la vida humana y de la naturaleza es necesaria como tejido de ese nuevo paradigma basado en la cultura ecológica de la equidad.

### Abstract

This paper aims to understand the interrelation between two concepts in constant review, critical ecofeminism and education for development for global citizenship (EfD), in order to show how both proposals can jointly contribute to overcome the domination of patriarchal and capital logic; as well as to justify the need for such a strategic alliance to achieve a social transformation and paradigm shift where sustainable human development (SHD) on a global scale becomes a reality. The path to sustainability and equity implies getting rid of an inhuman, unfair and unsustainable system of development that leads to the destruction and even to the suicide of the human species and the planet. To this end, the strategic alliance between EfD and ecofeminist movements that promote the care of human life and nature is necessary to provide a fabric for this new paradigm based on the ecological culture of equity.

*Palabras clave*

Ecofeminismo crítico, educación para el desarrollo y ciudadanía global.

*Keywords*

Critical ecofeminism, development and global citizenship education.

## Justificación

No hay que esperar al futuro para advertir del peligro de la imposición de un sistema “ecofascista”, cuando actualmente ya se vive en un sociedad donde el 20% de la población global consume y sobre-explota el 80% de los recursos naturales, mientras que el otro 80% de la población debe contentarse con el 20% restante debido al expolio sistemático impuesto por los países y grupos que ostentan el poder. ¿La huella ecológica de alguien que nace en un país empobrecido es la misma de aquél/lla que nace en uno enriquecido? ¿Entonces qué peso y matices tiene en el discurso hegemónico el análisis de la superpoblación del planeta? ¿Y qué lugar le queda en la Tierra al resto de organismos vivos y ecosistemas, a la diversidad natural? ¿Qué calidad de vida podemos esperar cuando hay personas que viven en la opulencia mientras que otras carecen de lo más imprescindible para asegurar su supervivencia? Y donde además, el 70% de las personas pobres son mujeres y niñas. ¿Qué podemos pensar sobre la máxima expresión de la violencia machista, el feminicidio, y sobre los homicidios (muchas veces impunes o no resueltos) de hombres y mujeres ambientalistas<sup>1</sup> a quienes se asesina en todo el mundo por luchar en defensa de la naturaleza y por enfrentarse a los intereses de grupos poderosos dispuestos a matar por ello? Realmente, ¿ha habido un encuentro entre feminismo y ecologismo? ¿O un desencuentro? ¿Es verdad que hay mucha gente que se inquieta ante lo que parece un suicidio programado de la especie humana o más bien son pocas las personas preocupadas al respecto? ¿Y cómo conseguir un modelo donde sea central el cuidado de la vida (humana y no humana, presente y futura) a escala global?

Para intentar responder a todas estas cuestiones, sin caer en el catastrofismo paralizante ni en la lucidez pesimista que induce a la resig-

---

<sup>1</sup> En Latinoamérica se utiliza más el término ambientalista en lugar de ecologista, pero con un significado equivalente.

nación, me parece importante recoger aquí una definición de paradigma, que me va a servir como punto de partida. Un paradigma alude a un conjunto de creencias, supuestos subyacentes, valores y técnicas que comparte determinada comunidad. En cierto sentido, un paradigma es una “cosmovisión” o, al menos, una visión del segmento del mundo que constituye el centro de atención de la comunidad en cuestión. De tiempo en tiempo, en el mundo se producen momentos revolucionarios que dan lugar a nuevos paradigmas que representan ideas radicalmente diferentes. Otra característica de un paradigma es que proporciona respuestas a una serie de problemas que el anterior paradigma era incapaz de resolver y que provocaron la crisis. Pienso que vivimos un contexto complejo de crisis multidimensional global y que el ecofeminismo crítico se ajusta a la definición de paradigma de la equidad de género y de la ética ecológica en la medida en que comprende un conjunto de creencias, valores y propuestas, proporcionando una nueva visión del mundo, una redefinición de la realidad que pueda substituir el actual escenario de injusticia social, de vulneración de los derechos humanos y de destrucción de la naturaleza de la cual formamos parte, para alcanzar una cultura ecológica de la equidad.

## Punto de partida

La hipótesis del presente artículo de divulgación es mostrar y justificar la necesidad de una alianza estratégica entre el concepto de ecofeminismo crítico y la perspectiva metodológica de la quinta generación de la educación para el desarrollo para una ciudadanía global (EpD), con la pretensión de tejer los lazos necesarios entre ambos conceptos que sirvan como una herramienta concreta que contribuya a superar la actual crisis multidimensional global (una crisis de valores, ecológica y de los cuidados). Ya que si se pretende transformar la realidad y proponer nuevos modelos más ecojustos, equitativos entre mujeres y hombres y respetuosos con la naturaleza, no sólo aquí y ahora, sino también pensando en las futuras generaciones y a escala global, se deben superar muchos obstáculos y resistencias. Por lo que se hace necesario encontrar herramientas metodológicas que permitan la divulgación y la extensión del ecofeminismo crítico.

tico: ¿pero cómo conseguir extender la praxis ecofeminista y universalizar los valores del cuidado de la vida (humana y no humana)? ¿Cuáles son los aportes de la corriente del ecofeminismo crítico a la educación para el desarrollo (EpD) de quinta generación? Y ¿por qué es necesaria una alianza estratégica entre ecofeminismo crítico y EpD?

Las ecofeministas fueron las primeras en dar la voz de alarma acerca de que cada vez más la pobreza tiene rostro de mujer, de ahí el concepto de feminización de la pobreza, cuyos orígenes se remontan a los años setenta y que también explica que las mujeres y niñas pobres del sur global o países empobrecidos<sup>2</sup> sean las primeras víctimas de la destrucción de la naturaleza. De la misma forma que también desde el ecofeminismo se alertó sobre el mayor impacto negativo de las malas prácticas ambientales sobre la salud de las mujeres por contar con mayor tejido adiposo y un sistema hormonal más sensible. Es decir, que las enfermedades relacionadas con la contaminación ambiental tienen una mayor incidencia en las mujeres debido a sus características biológicas, así como ya se recogía en la primera edición en español del manual de ginecología alternativa *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*.<sup>3</sup>

En la ética ecofeminista es evidente que, de las autoras contemporáneas en el estado español, resalta especialmente por su amplio recorrido y reconocimiento, la figura de la filósofa Alicia Puleo,<sup>4</sup> quien tras estos últimos quince años de investigación ha acuñado el término de eco-

<sup>2</sup> En mi opinión, la terminología utilizada es importante para visibilizar los procesos socio-políticos causantes de la situación de pobreza y de exclusión, por lo que evitaré términos como países del Tercer Mundo, pobres, en vías de desarrollo o subdesarrollados, por su carga etnocéntrica, y por invisibilizar que los países del Norte global o enriquecidos, seguimos aprovechándonos de estos procesos para mantener e imponer nuestro modelo de sobre-explotación e injusticia social. Para el enriquecimiento de unos pocos países o grupos sociales, es necesario el empobrecimiento de muchos otros.

<sup>3</sup> Colectivo de Mujeres de Boston: *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, ed. Plaza & Janés (2000). Obra clásica publicada por primera vez en 1972, *Our bodies, ourselves*.

<sup>4</sup> Alicia Puleo, doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, profesora titular del área de filosofía moral y política de la Universidad de Valladolid, miembro del Consejo de la Cátedra de Estudios de Género de la misma universidad y del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Esta autora, académica y activista ecofeminista cuenta con una amplia bibliografía centrada en la teoría de género, en los feminismos y más concretamente, en el ecofeminismo crítico.

feminismo crítico, al que dedica una de sus publicaciones más relevantes *Ecofeminismo para otro mundo posible*.<sup>5</sup>

Como característica común, todos los ecofeminismos comparten la visión de que la subordinación de las mujeres a los hombres y la sobre-explotación de la naturaleza en el sistema capitalista se dan la mano y se sustentan en una lógica compartida: la lógica de la dominación patriarcal y la del capital, que supedita la vida (humana y no humana) a la prioridad de la obtención de beneficios a toda costa. La lógica de la dominación patriarcal responde a un modelo cultural en el que se imponen las visiones masculinas sobre las femeninas, consideradas inferiores, y por ello invisibilizadas e incluso ignoradas, y donde la explotación de la naturaleza y de las mujeres se conecta con una forma de ver y entender la realidad que se traduce en un conjunto de prácticas y de valores determinados. De hecho, la crítica del feminismo se centra en el patriarcado, que como sistema de dominación de los hombres sobre las mujeres que es, necesita el poder, la fuerza y la cultura para mantenerse y que tanto dominadas como dominadores interioricen esa dominación. Además, el sistema capitalista patriarcal ha desarrollado todo tipo de estrategias para someter a mujeres y naturaleza, relegándolas al terreno de lo invisible e infravalorado.

Ambas lógicas, la patriarcal y la del capital, niegan la interdependencia y la ecoddependencia, promoviendo al *Homo economicus*, abstracción teórica que viene representada por la dominación masculina de los sistemas económicos, segregación de género en el mercado laboral y división sexual del trabajo. Mientras que el ecofeminismo visibiliza y reconoce el valor tanto de la interdependencia entre las personas como respecto a la naturaleza.

Frente a estas lógicas dominantes, que se apoyan y respaldan mutuamente para hacerse más fuertes y dominantes, se posicionan el pensamiento y activismo ecologista, denunciando cómo la especie humana maltrata la vida en el planeta y sobre-explota a la naturaleza, y el movi-

---

<sup>5</sup> *Ecofeminismo para otro mundo posible*, (2011). El tipo de ecofeminismo que propone defiende la libertad, la igualdad y la sostenibilidad para contribuir a construir una cultura ecológica de la igualdad y que ayude al cambio hacia otro mundo posible.

miento feminista denunciando a su vez que la mitad de la especie humana sigue oprimiendo a la otra mitad de la misma y exigiendo la equidad entre mujeres y hombres. Es más, las diferentes corrientes ecofeministas buscan una profunda transformación en los modos en que las personas, mujeres y hombres, se relacionan entre sí, con otros organismos vivos y con la naturaleza, superando las visiones antropocéntrica y androcéntrica y sustituyendo las fórmulas de opresión, explotación, imposición y apropiación, todas ellas causantes de la crisis multidimensional global actual, por otras estrategias que nos permitan alcanzar sociedades equitativas en una cultura de sostenibilidad ecológica.

## Una alianza estratégica: ecofeminismo crítico y educación para el desarrollo para la ciudadanía global

A modo de síntesis, las características del ecofeminismo crítico, propuesto por Alicia Puleo, se podrían resumir en que es: constructivista (no esencialista), ilustrado o de integración crítica, es decir, basado en la crítica ilustrada al prejuicio, sin necesidad de fe como en los ecofeminismos espiritualistas, emancipatorio en el sentido de reconocimiento de los derechos humanos, con la instauración de la igualdad como paradigma y el feminismo como aplicación de esa idea de igualdad, que cree en el principio de precaución, la soberanía alimentaria y el decrecimiento, y en establecer un diálogo intercultural que no implica rechazar la ciencia y la técnica, pero sí cuestionarlas (Puleo, 2010: 18).

Partiendo de esta relación de características del ecofeminismo crítico y así como se explica desde la ética y praxis ecofeminista, en el modelo capitalista heteropatriarcal se infravaloran, e incluso menosprecian, los valores como el cuidado, la protección, la comprensión y la sostenibilidad de la vida, considerados parte del femenino simbólico. En contraposición al supra valorado masculino simbólico que coincide con los valores (el egoísmo, la competencia, la indiferencia, la intolerancia, entre otros) del sistema patriarcal y capitalista occidental que es antropocéntrico, androcéntrico, racista, violento y que subordina tanto a las mujeres como a la naturaleza.



**#NiUnaMenos**

Manifestaciones “Ni una menos”, 2016.



Manifestaciones “Ni un grado más”, Cumbre en París, 2015.

Por otra parte, en el actual contexto global de crisis multidimensional, es una responsabilidad compartida la de fomentar el pensamiento crítico e impulsar la transformación social. Para ello y bajo mi punto de vista es evidente que la educación es una línea estratégica a donde dirigir toda la atención y esfuerzos desde una perspectiva interdisciplinar y a escala global. Pero para ello cabe preguntarse ¿a qué tipo de educación me refiero? ¿Cómo debe ser metodológicamente?

Según la Estrategia de Educación para el Desarrollo de la Cooperación Española de la Dirección General de Planificación y Evaluación de Políticas para el Desarrollo (DGPOLDE, 2007: 19),<sup>6</sup> se define la educación para el desarrollo (EpD) como: “Proceso educativo (formal, no formal e informal) constante encaminado, a través de conocimientos, actitudes y valores, a promover una ciudadanía global generadora de una cultura de la solidaridad comprometida en la lucha contra la pobreza y la exclusión así como con la promoción del desarrollo humano y sostenible” (Ortega, 2006b: 15).

Me centro en el concepto de EpD de quinta generación que pone el acento sobre la necesidad de un cambio de valores y actitudes, en definitiva de un cambio de cultura, porque a mi parecer lo que hace que la EpD tenga un interés específico es su perspectiva metodológica transformadora fundamentada en un proceso educativo constante de formación-reflexión-acción que favorece la creación de una ciudadanía éticamente solidaria, consciente de que sus decisiones y acciones afectan a sus propias vidas y también a las de las otras personas, así como a las futuras generaciones y a la vida no humana en el planeta.

Esta metodología holística de aprendizaje está conformada por cuatro dimensiones interrelacionadas entre sí: sensibilización, educación-formación; investigación; y movilización social e incidencia política, cuya interacción entre todas ellas es necesaria para la transformación social del modelo de desarrollo hegemónico global, y que a continuación intento resumir muy brevemente:

- La sensibilización es una acción a corto plazo y puntual, que constituye el primer paso para la concienciación crítica y prácticas solidarias, evitando promover el paternalismo y el asistencialismo, permitiendo romper el círculo vicioso de ignorancia-indiferencia-ignorancia.

---

<sup>6</sup> Secretaría de Estado de Cooperación Internacional, Dirección General de Planificación y Evaluación de Políticas para el Desarrollo, DGPOLDE (2007): *Estrategia de educación para el desarrollo de la cooperación española*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

- La educación-formación pretende formar en contenidos, habilidades y valores a medio-largo plazo y su dimensión temporal permite profundizar en el análisis de las causas de la pobreza y la injusticia, y de las propuestas de cambio para la reflexión y el pensamiento crítico (ya que no basta con informar).
- La investigación para el desarrollo permite analizar en profundidad la problemática del desarrollo y fundamentar las distintas propuestas para promover el desarrollo humano sostenible (DHS) concientizando de los límites y posibilidades tanto propias como de las demás personas y de los ecosistemas.
- La movilización social e incidencia política son estrategias o herramientas para influir en las decisiones políticas adoptadas por grupos con objetivos claramente definidos.

En definitiva, la EpD tiene que ser un proceso que genere conciencias críticas, para hacer cada persona responsable y activa, con objeto de construir una nueva ciudadanía global comprometida con la solidaridad —entendida ésta como corresponsabilidad— y participativa, en la cual se tengan en cuenta a la hora de la toma de decisiones políticas, económicas y sociales, las demandas para avanzar hacia el desarrollo humano sostenible. Siendo un hecho que la EpD se basa en los valores alternativos a los actualmente dominantes, conforma un nuevo marco de valores críticos y comprometidos, que aportan una cosmovisión determinada y facultan a las personas para su participación responsable (individual y colectivamente) en acciones para el cambio que conducirían a alcanzar la transformación social.

Además, uno de los aspectos a destacar en el cambio de modelo impulsado por el ecofeminismo crítico en referencia a la ética del cuidado, es la importancia de alcanzar la corresponsabilidad (uno de los valores centrales de la EpD) entre mujeres y hombres, ya que las mujeres se han incorporado y se están incorporando al ámbito de lo público, de lo productivo, pero no es equivalente la incorporación de los hombres al ámbito de lo privado, de lo reproductivo, lo que genera muchos conflictos, frustraciones y problemas que sobre todo repercuten en la salud de las mujeres y en el deterioro de las relaciones afectivas, que muchas más

veces de las que se cuantifican acaban en casos de violencia machista: “Así como las mujeres hemos asumido actitudes del mundo masculino en nuestra salida al mundo de lo público, así también los varones deberían integrar actitudes y valores tradicionalmente femeninos que hasta ahora eran hipócritamente elogiados en las mujeres, pero devaluados en la cultura” (Puleo 2000: 87).

Por ello, la educación para el desarrollo para una ciudadanía global al ser una educación en valores se nutriría precisamente de los valores propuestos por el ecofeminismo crítico, valores ecológicos o de sostenibilidad de la vida y de los valores femeninos: “Relación de valores o conductas genéricamente (que no biológicamente) femeninos” (Velayos, 2007: 97), así como indica Carmen Velayos en “Sostener la vida: ética ecofeminista”.<sup>7</sup> Valores como la solidaridad, sororidad, igualdad, equidad, tolerancia, respeto, altruismo, empatía, corresponsabilidad, entre otros, frutos todos ellos de la ética ecofeminista, y necesarios para la transformación del modelo y la búsqueda de ecojusticia social promovida por los movimientos feministas y ecologistas en todo el mundo.

Para entender el alcance de la reciprocidad entre ambos conceptos, que se traduciría en una complementariedad necesaria y una potencia de su impacto, voy a intentar responder a las siguientes preguntas: ¿qué significaría la EpD al servicio del ecofeminismo crítico?, y entonces, ¿quiere eso decir que se necesitan mutuamente?

Se podría decir que tanto el ecofeminismo como los movimientos ecofeministas son auténticos desconocidos por la población en general, pese a contar ya con una larga trayectoria. Es más, actualmente las resistencias frente a la errónea idea que se tiene tanto del feminismo como del ecofeminismo son muchas. Si la palabra ecofeminismo todavía provoca desconfianza y rechazo entre algunas de las posturas feministas porque aún se le asocia a la teoría esencialista que identifica a las mujeres con la maternidad y la naturaleza, hay que imaginar las resisten-

<sup>7</sup> Velayos, C. (2007): Sostener la vida: la ética ecofeminista, en *Feminismo ecológico: estudios multidisciplinares de género* de Velayos, C.; Barrios, O. y Figueruelo, A. (coords.), Salamanca: Universidad de Salamanca, pp.87-100.

cias<sup>8</sup> que opondrán las personas que aún confunden feminismo como el opuesto a machismo.

Tengo la percepción de que no ocurre lo mismo con el ecologismo, que ha conseguido superar mejor y en menos tiempo parte del desprestigio o las confusiones construidas a su alrededor, aunque también tenga que superar actualmente otras resistencias para extenderse como es el caso del tecnopositivismo, entendido éste como la esperanza y la fe depositada en la ciencia y la tecnología para solucionar todos los problemas de insostenibilidad presentes y futuros confiando ciegamente en el poder de la invención técnica. Actualmente, todas estas resistencias son muy comunes y extendidas permitiendo acomodarse en el *status quo*. Frente a esta situación percibo la perspectiva metodológica de la EpD como una aliada de los movimientos y praxis ecofeministas muy necesaria para superar dichas resistencias y poder alcanzar el DHS.

## Conclusiones

En definitiva, propongo que los valores del ecofeminismo crítico se identifiquen como los valores de la EpD para una ciudadanía global y que, al ser el ecofeminismo un movimiento revolucionario pacífico, puede y debe servirse de la EpD como una herramienta metodológica para su extensión y traducción en acción política, puesto que sus cuatro dimensiones (sensibilización, formación, investigación y movilización social e incidencia política) permitirían impulsar mejor el logro de las metas planteadas. Metas como superar el androcentrismo para dejar de considerar inferior el cuerpo femenino, la afectividad, las emociones, los sentimientos empáticos, permitiendo así una educación emocional; superar el antropocentrismo para abandonar la creencia de que la vida humana está por encima de cualquier otro tipo de vida; visibilizar la interdependencia para ser conscientes de que todas las personas tenemos que cui-

---

<sup>8</sup> Fuertes resistencias porque se considera que se cuestiona e invade la intimidad de la vida y de las relaciones personales y porque al llevar el discurso feminista al ámbito de la experiencia de cada quién, cuesta entender y comprender las desigualdades e inequidades de género que se presentan como realidades sin que coincidan con las propias, o al menos se sea consciente de ello, debido a veces al carácter sutil de la dominación patriarcal.

dar y necesitamos ser cuidadas; y la ecoddependencia, ya que la vida humana sin conexión con la naturaleza (con los ecosistemas de los cuales las personas formamos parte) no tiene ninguna posibilidad de salvarse.

De esta forma, si se lograsen alcanzar dichas metas sería posible conseguir situar en el centro del modelo de organización social, de la práctica socio-económica y política, de los juicios éticos y de las luchas, el cuidado de la vida: humana y no humana, presente y futura. De manera que la naturaleza y las mujeres dejarían de ser invisibilizadas y discriminadas, pues los valores femeninos serían los que marcarían la forma de ser y de estar en el mundo, de relación entre las personas y con la naturaleza.

Por todo ello, mi propuesta es que todas las modalidades de educación (ambiental, coeducación, educación para la paz, para la interculturalidad, para la sostenibilidad, etcétera, por mencionar las principales), al ser educación en valores sobre una base común fácilmente identificable como son los derechos humanos, queden perfectamente englobadas e integradas de forma que se complementen enriqueciéndose unas a otras, en el concepto de educación para el desarrollo para la ciudadanía global (EpD de quinta generación) o bien en una futura sexta generación. Asimismo considero le dota de un valor añadido a la propuesta es su metodología holística que supera a cualquiera de las utilizadas por el resto de modalidades de educación, precisamente por facilitar las interconexiones y la retroalimentación entre sus cuatro dimensiones. Además, el concepto de ciudadanía global incluido en la EpD es una forma de articulación y de toma de consciencia del empoderamiento de mujeres y hombres como ciudadanas/os globales. Este es otro punto en común a destacar con el carácter internacionalista del movimiento ecofeminista y las luchas colectivas de mujeres por la defensa de la naturaleza en todo el mundo.

A mi entender, el tejido elaborado cuidadosamente a lo largo del presente trabajo al entrelazar ambos conceptos configura ya una trama consistente que busca poder situar la sostenibilidad de la vida y su diversidad en el centro (en lugar del mercado y la producción), así como los valores femeninos y la equidad de género para avanzar hacia un cambio de paradigma que se traduzca en una cultura ecológica de la equi-

dad, y que nos urge construir conjuntamente entre mujeres y hombres de todo el mundo.

## Referencias bibliográficas

- Colectivo de Mujeres de Boston (2000). *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*. Ed. Plaza & Janés.
- Ortega, M. L. (2006). Construyendo una ciudadanía global. En: *Borrador para el Balance de 1996-2006*. III Congreso de Educación para el Desarrollo (pp. 2-20). Vitoria-Gasteiz: Hegoa.
- Puleo, A. (2000). Multiculturalismo, educación intercultural y género. En: *Tabanque. Revista Pedagógica*, 15, pp.79-91.
- Puleo, A. (2010). Mujeres por un mundo sostenible. En *Dossiers feministes*, 14, pp. 9-19.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra, Madrid.
- Velayos, C. (2007). Sostener la vida: la ética ecofeminista. En: Velayos, C., Barrios, O. y Figueruelo, A. (coord.), *Feminismo ecológico: estudios multidisciplinares de género* pp. (87-100). Salamanca. Universidad de Salamanca.

### Ruth Escribano Dengra

Española. Máster oficial de filosofía contemporánea por la Universidad Illes Balears (UIB). Magíster de género y desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid. Bióloga. Ecofeminista, dedicada de forma profesional al mundo de la cooperación y educación para el desarrollo. Forma parte del equipo técnico de la Oficina de Cooperación al Desarrollo y Solidaridad (ocds) de la Universidad de las Illes Balears (UIB), estructura solidaria y coordinadora desde el 2012. Miembro del grupo de investigación Salud Global y Desarrollo Humano Sostenible de la UIB. Líneas de investigación: género y sostenibilidad ecológica.

*Recepción: 3/11/16*  
*Aprobación: 24/04/17*



*Origen* | Josefina Silva Farías

Técnica: Mixta; barro, carbón y semilla de parota, sobre madera reciclada.

Medidas: 27 x 33cm

Año: 2017

## Cuerpo o memoria

---

*Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara*

Universidad Autónoma de Nayarit

La memoria de una mujer está en su cuerpo.

El cuerpo es el abismo, la transparencia atravesada de palabras  
el delirio amarillo, la mirada mirada.

De la vida a la muerte corremos como un sueño  
en tanto, cae la rosa.

La arboleda vigila el cielo mientras los mares bajan a costas desiertas.  
Nosotras estamos en este incesante navegar del cuerpo,  
en esta obstinación.

Desde el cuerpo soñamos el relámpago,  
la tierra de abajo convulsionándose  
las máscaras de diosas, el follaje de los párpados.

Las palomas transitan bajo la piel del mediodía  
y hunden sus alas en la entraña.

Sumergidas en el cuerpo atisbamos el ahogo del horizonte.

Duele en el cuerpo la cicatriz de la luz,  
las fieras dormidas,  
los frutos del fuego y de las lágrimas,  
las mañanas amanecidas de domingos,  
el rostro de quien va.

La única memoria que tenemos es el cuerpo.

El grito, el diente, el aullido otean su guarida.  
No hay nada fuera, ni el invisible pájaro ni la despeñada aurora.

Ceñidas por el cuerpo el tiempo se colma y se vacía.  
Tenemos las hijas entre los brazos y un minuto después, la luna fría.

Abrimos los ojos, ampliamos los oídos, extendemos las manos.  
Somos el cuerpo y su barullo, el baile desnudo del polvo que somos.

## Cuento

# La irrupción de una ciclista en la ciudad

---

*Walkiria Torres*

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Ella, un día, así nomás, dejó de usar el autobús y tomó la bicicleta. ¿Por qué lo hizo? Creo que fue por nostalgia, algunos recuerdos de la infancia. Cuando era pequeña, el abuelo la llevaba cada domingo a tomar una nieve de limón, pero el trayecto lo hacía en su triciclo. Después aprendió a andar en bici, con su hermana paseaba en el parque o en las calles de la colonia, simulando persecuciones, rescates, o lo que la imaginación dictara. Tal vez fueron esas experiencias cercanas a la libertad las que la condujeron a considerar el uso de la bicicleta como medio de transporte. Pudo ser, también, un impulso intuitivo o un dejo de rebeldía, tal vez el fastidio ante el deficiente transporte público. Así, quiso probar otra alternativa para trasladarse en la ciudad y sintió que un airecito fresco le entraba por la cabeza y le recorría todo el cuerpo.

¿Por qué no compró un automóvil? Nunca le interesó, ni lo juzgaba conveniente, pensó que generaba más ataduras que independencia; no tener carro era una desobediencia frente a la uniformidad de las convenciones sociales que nos orillan a adoptar hábitos y prácticas que ni siquiera deseamos. Tenerlo parece una necesidad ineludible y signo de éxito, pues la riqueza material se sobrepone al bienestar personal y el poder adquisitivo aparece como sinónimo de felicidad. Ella quiso, aunque fuese parcialmente, renunciar a los dictados de la sociedad consumista en la que estamos inmersos y trazar nuevas prácticas de vida.

Una vez que asumió que la bici era su medio de transporte ya no pudo dar marcha atrás. No importaron los comentarios que le advertían sobre lo peligroso que puede ser para una mujer, los riesgos del sol directo sobre la piel, la lluvia o el fuerte viento. “Los inconvenientes se afrontan”, pensó. Así, para protegerse de las inclemencias del tiempo usó impermeables, bufandas y bloqueadores solares. De igual manera, no desistió cuando tuvo que solucionar uno que otro desperfecto: una llan-

---

ta ponchada, la cadena suelta, los cambios desajustados. Buscó resolverlos con aplomo. Vamos, a una chica no se le enseña a meterle mano a las máquinas ni a usar herramientas y ahora ella tenía que arreglárselas con las averías de su bicicleta. Descubrió que a veces sólo se requiere de un poco de maña, en otras ocasiones caminó buscando un taller de reparación o en otras un buen samaritano le prestó ayuda. También, aprendió a transitar en medio de autos, camiones y autobuses, usó casco, se hizo visible con bandas reflejantes y luces; asimismo, desarrolló estrategias para sobrevivir ante las reglas de tránsito que no se hicieron pensando en los ciclistas. Todo ese empeño valió la pena porque el estrés que provoca el tráfico, los apretujones y jalones en el autobús se quedaron en el pasado, así su estado de ánimo y salud mejoraron.

Además, ella persistió en el uso de la bicicleta porque se encontró con sus pensamientos, con su cuerpo, y experimentó la ciudad como nunca antes. Aprendió a jugar con su mente, a pensarse o desaparecer ante el ritmo irregular en el que aparecían diversas ideas y sensaciones. Sus piernas reconocieron sus posibilidades, el oído y el olfato se sensibilizaron ante los estímulos de las calles. Le empezaron a estorbar los prejuicios, su cuerpo se liberó al ritmo de cada pedaleo y descubrió otra forma de placer: un goce orgánico, una erótica le trasminó por la piel, el corazón y las ideas. El aire se divertía con su falda, más de una vez le acarició los pechos y sonrojó sus pezones; de vez en cuando, una brisa le susurraba al oído, otras veces, algunas gotitas de lluvia se escabullían al interior de su blusa y le recorrían la espalda, otras veces en medio de las piernas. El frío estimuló su piel haciéndola estremecer y a veces un tope o un bache la sacudían haciéndola sentir viva. En ocasiones, toparse con un desconocido detonaba una complicidad seductora: sonrisas y miradas entablaban un juego efímero de seducción. Viajar en bici se convirtió en una aventura, porque la vida cobró otro significado y provocó otras sensaciones. Se reconcilió con la ciudad y lo que la rodeaba.

Los viajes en bici no están exentos de peligros; a pesar de eso, ella descubrió la ciudad de otra manera, se encontró consigo misma, con su mente y su cuerpo. Detonó una vivencia erótica que irrumpe de forma contestaría a lo que habitualmente es el espacio público para una mujer.

# Arte ecofeminista

---

*Josefina Silva Farías*

Universidad de Colima

## Anecdótico

Nací siendo sencillamente criatura, un montón de células con vida, pegada al lomo de la Madre Tierra por fuerza gravitacional y surgida de mi madre, con la intervención biológica de mi padre.

Tuve la experiencia de crecer en un contexto de campesinos que habitan unas montañas de Manzanillo, donde lo cotidiano era la música de mariachi, los cultivos de maíz, frijol, hortalizas, la caña con sus derivados dulces y el maguey con su elaboración de mezcal. Por supuesto esto no era un cuento de hadas con valles verdes y niños/as eternamente felices. Los/as niños/as trabajábamos con utensilios pequeños en las labores de los/as adultos/as, y ciertamente, nacer siendo biológicamente mujer, en un ambiente típicamente machista, no era lo más adecuado.

Entonces, aprendí que ser mujer estaba mal y que debía compensarlo haciendo dobles labores: las típicas del hogar (comida, aseo, servir a los caballeros) y las típicas de los hombres, pues en éstas últimas es donde se podía demostrar que eras capaz de trabajar al “nivel” de alguien útil: los varones. Aprendí que jugar era malo, que rezar era bueno, que estudiar era inútil, que casarse era el futuro, que el amor debía doler, que ser libre era pecado y que la violencia era cosa normal. Lo aprendí muy bien, pero no estuve de acuerdo.

Con el tiempo, mi madre decidió dejar esas montañas y con ellas mucho de esa hostilidad. Entonces, cada quien se quedó con su tramo de historia.

Así, cual animal salvaje, me vi inmersa en una sociedad desarrollada a la que me costó muchos años acoplarme: desde asimilar un beso filial, entablar una conversación o memorizar las vocales. Pronto aprendí a leer, escribir y sacar cuentas, seguido de ello, empecé a dibujar, pintar y ganar premios; y pronto, ya estaba estudiando artes plásticas y después, artes visuales. En este proceso, de vez en cuando, me visitaba algún

---

aroma de hierba silvestre, de tierra sana, de encinos y barro; y vi la ciudad con sus montañas de basura y respiré el humo de los autos; y vi árboles derrumbados y toneladas de pavimento; y vi también niños/as creciendo y aprendiendo que herir a la Tierra es lo “normal”; y vi, y viví aquí en la ciudad, como en los cerros, la violencia, el rezago y la explotación por ser mujer. Entonces, junté los pedazos de toda mi historia, sumados a otras historias y me sembré en la tierra, como artista, como ecologista, como feminista: como mujer artista ecofeminista.

Por eso digo que no se nace siendo artista o ecologista o feminista, vaya, ni siquiera se nace siendo plenamente hombre o mujer (culturalmente hablando). Simplemente *se es*, y con la vida, te descubres, te nombras, te transformas y vuelves a *ser*.

Considero que todo/a creador/a de arte debe transitar un camino hacia dentro, pasando por todas sus fronteras. Creo firmemente que si el arte no sigue con honestidad los procesos de vida de quien lo ejecuta, deja de tener verdad; sé también, que luego de elaborada, la obra artística queda libre y con vida propia, para verse en la realidad de quien la observa.

# Género, agroecología y soberanía alimentaria: Perspectivas ecofeministas

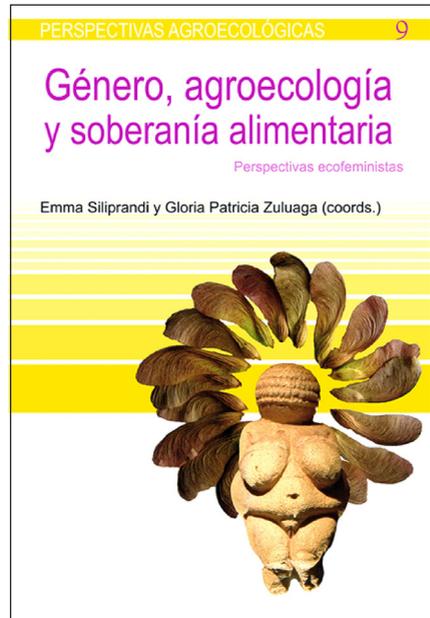
Emma Siliprandi y Gloria Patricia Zuluaga (coords.)  
Icaria, Barcelona, 2014

*Andrea Georgina Castell Rodríguez*

Universidad de Colima

Bajo la coordinación de Emma Siliprandi y Gloria Patricia Zuluaga se estructura esta obra colectiva teniendo al ecofeminismo como marco interpretativo. Se trata de un libro que comprende lo necesario para introducirnos en debates y teorías actuales respecto a la agroecología y la soberanía alimentaria desde una perspectiva de género. De esta manera se visibilizan problemáticas contemporáneas en donde más que la ciencia y la tecnología se ven inmersos aspectos sociales, económicos y políticos. Quienes aquí participan buscan argumentar la importancia de

la labor de las mujeres en la agroecología y la alimentación. Algunos de los artículos que comprenden este libro realizan una validación de la experiencia femenina como vertiente epistemológica mediante el rescate de la voz femenina. Mientras que el campo se presenta como un escenario de la vida que no es ajeno a las problemáticas de género sino que, al



igual que cualquier espacio en el que se parte de una teleología natural para jerarquizar los roles a ejercer en sociedad es inconcebible la prosperidad del mismo sin atender estas desigualdades.

El antropocentrismo, el etnocentrismo y el androcentrismo se analizan en el primer capítulo como miradas que sesgan no sólo las relaciones humanas y no humanas, sino también la alimentación y la agroecología. El antropocentrismo en particular dota de un valor instrumental a lo no humano aceptando y promoviendo la trasgresión de los derechos de los animales no humanos, así como el olvido de las obligaciones que tenemos para con ellos. Por otro lado, el etnocentrismo sitúa el modelo cultural occidental como superior a cualquier otro y con ello se soslayan actividades como el cultivo y la preparación de los propios alimentos, lo cual genera un desprecio hacia el conocimiento campesino. Por último, el androcentrismo entendido como la cosmovisión que sitúa al varón como centro del universo se manifiesta cuando “moldea las subjetividades individuales como resultado de construir socialmente una normatividad interiorizada por hombres y mujeres con una fuerte carga emocional.”(Soler, Pérez, 2014: 28). Esto se percibe con la feminización del espacio doméstico, en otras palabras, situar a la mujer en el hogar implica limitar su ámbito de desarrollo al igual que genera una desvalorización de las actividades que ellas desempeñan. Estos tres enfoques —antropocentrismo, etnocentrismo y androcentrismo— por un lado, orientan la economía y a la cultura y, por otro lado, invisibiliza alternativas de procesos socioambientales.

David Pérez, Ángel Calle y José María Valcuende están de acuerdo con los autores del capítulo anterior (Marta Soler Montiel y David Pérez Neira) en tanto que los sistemas de agroecología persuaden a cuestionar las relaciones de poder, no obstante, su interés está en la necesidad de reconstruir la masculinidad lejos de la violencia. Los autores conciben no sólo la violencia hacia las mujeres, sino también a otros hombres e incluso a sí mismos en vista de alcanzar el estereotipo de hombre que la cultura dominante les exige. “La agroecología como un proyecto de transformación social debe ir más allá del cuestionamiento de una forma de producción y distribución insostenibles desde el punto de vista socioambiental” (Pérez, Calle, Valcuende, 2014: 60). En otras palabras, se

debe modificar la manera en que hasta ahora se han abordado las actividades del campo considerando la perspectiva de género para una transformación abarcadora. Dentro de la práctica agroecológica se requiere eliminar la distribución de las actividades por razón de género, del mismo modo que erradicar la jerarquización de labores en virtud de alcanzar una democratización del poder. Este capítulo presenta una perspectiva en donde el capitalismo no es el único sistema opresor, sino que junto con el patriarcado construyen una identidad para lo femenino y otra distinta para designar lo masculino limitando el ser y hacer de las personas. La agroecología se presenta como un ámbito próspero en busca de la transformación social mediante la creación de nuevas identidades.

En el tercer capítulo titulado “Ecofeminismos: potencialidades y limitaciones” la autora Gloria Patricia Zuluaga Sánchez explica en primera instancia la convergencia del feminismo y la ecología para el análisis de las prácticas medioambientales. La estructura de dominación que subordina a la naturaleza y a las mujeres parte de los dualismos hombre/cultura y mujer/naturaleza en los que se identifica a este último par como inferiores al primero. Es la ideología patriarcal ligada al capitalismo neoliberal desde donde se constituye la cultura que oprime a las mujeres basándose en el sistema sexo-género y a la naturaleza al someterla a los designios de los seres humanos. Posteriormente, Zuluaga presenta una definición de los distintos ecofeminismos y señala sus principales exponentes abordando la perspectiva de cada una de las vertientes y las problemáticas que aquejan a las mujeres y a la naturaleza.

El ecofeminismo sea clásico, multiculturalista, liberal o constructivista, todos convergen en la búsqueda de una transformación de la cultura neoliberal y patriarcal. Asimismo, comparten las vertientes de la economía feminista y la ecología política: “Con la primera establece nexos con la reproducción y la sostenibilidad [...]. Con la segunda, comparte la intención por desentrañar y visibilizar formas de las luchas sociales” (Zuluaga, 2014: 87), vínculos que surgen pretendiendo la erradicación del productivismo y el consumismo superfluo, a favor de una ecología sustentable.

Ahora bien, los siguientes capítulos se encargan de presentar y analizar ámbitos específicos de la ecología y la soberanía alimentaria desde una perspectiva de género. En el capítulo cuarto titulado “El fe-

minismo campesino y popular de las mujeres de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo” de Estefanía García Forés, el sexto denominado “Mujeres campesinas construyendo soberanía alimentaria” de Gloria Patricia Zuluaga Sánchez y Sonia Irene Cárdenas Solís, así como el noveno de Silvia Papuccio de Vidal nombrado “Mujeres y alimentación, una aproximación desde la perspectiva ecofeminista” abordan una temática semejante. Parten de un análisis de distintas partes de América Latina como lo es Colombia y Argentina para señalar la pertinencia de resignificar los espacios designados a las mujeres. La Vía Campesina (LVC) desde el enfoque de género cuestiona la universalización de la mujer señalando que “[...] debemos asumir una mirada crítica a cómo ciertos rasgos de una cultura cambian sin que nadie considere que ponen en peligro la identidad cultural mientras que, de forma selectiva, se decide qué otros cambios sí constituyen una pérdida cultural” (García, 2014: 95). Acorde a este planteamiento la filósofa ecofeminista Georgina Aimé Tapia González señala que: “Las mujeres indígenas y campesinas que se han integrado a los movimientos en defensa de sus territorios vienen a recordarnos que no es lo mismo trazar una huella ecológica que estar debajo de ella, generar obligaciones que exigir resarcimientos, argumentar desde los valores de culturas dominantes que desde culturas en resistencia” (Tapia, 2015: 341). El estilo de vida de dichas mujeres promueve una ética del cuidado de la que tenemos mucho que aprender.

Las mujeres en busca de solventar las necesidades familiares llevan a cabo una labor de producción, reproducción, consumo y conservación ambiental, no obstante todo esto queda invisibilizado y sin remuneración económica al ser concebido como una labor que le compete por razones de género. En palabras de Vandana Shiva, “el trabajo y los conocimientos de las mujeres son de una importancia vital para la conservación y el uso de la biodiversidad” (Shiva, 2012: 279). Con los proyectos de agricultura emprendidos se ha logrado la valoración de las acciones femeninas ampliando su campo de inserción basándose en la idea de que “un buen vivir para la sociedad no se logra sin la restauración del equilibrio dinámico de los agroecosistemas y sin el respeto y apoyo a los procesos de autonomía de las mujeres” (Zuluaga, Cárdenas, 2014: 160). Por

su parte, Papuccio presenta la granja de “La Verdecita” como un ejemplo de escenario campesino con una ideología ecofeminista en defensa del medio ambiente y orientada por organizaciones comunitarias que generan políticas para mejorar la alimentación en Argentina. En La Verdecita “[...] poseen un alto nivel de conciencia acerca de la discriminación hacia las mujeres tanto al interior de los hogares como a nivel productivo y que son ellas las principales afectadas ante situaciones de crisis alimentaria, económica y ecológica” (Papuccio, 2014: 231).

Asimismo, se muestra un ámbito en el que se concibe a la gastronomía como parte importante de las culturas y de la identidad de una población.

Por otro lado, los capítulos titulados “Mujeres latinoamericanas construyendo la agroecología” de Marta Chippie y Maria Noel Salgado, “El trabajo de las mujeres campesinas en proyectos agroecológicos en el Asentamiento Moreno Maia en la Amazonía Brasileña” de Irene García Roces, Marta Soler Montiel y Assumpta Sabuco i Cantó y “Género y agroecología: los avances de las mujeres rurales brasileñas enfrentando las inquietudes” de la autora Emma Siliprandi que corresponden a los apartados quinto, séptimo y octavo, respectivamente, poseen una línea de estudio convergente. Éstos se han de centrar en el análisis del incremento significativo de los espacios en los cuales las mujeres inciden. Las labores emprendidas por el movimiento agroecológico de América Latina y El Caribe (MAELA) han generado incremento de la participación femenina en actividades fuera del hogar, en algunos casos figuran con cargos sobresalientes en las organizaciones campesinas. Los testimonios revelan que las mujeres son conscientes de la trascendencia de sus conocimientos agroecológicos, una de ellas define la agroecología como una “forma de vida, una filosofía aplicada al vivir con respeto por mi salud, la del prójimo, la del medio. Tener conciencia de cómo producir el alimento y qué estoy consumiendo” (Chiappe, Salgado, 2014: 130), acciones en favor de la biodiversidad, la conservación y la soberanía alimentaria, lo que las empodera y las lleva a exigir derecho a incidir en ámbitos de poder.

Mujeres campesinas se dedican a vender sus productos agroecológicos en la feria local semanal de Río Branco, Acre. Al ser éste un espacio público, la feria local derriba las barreras de lo doméstico lleván-

dolas a actividades económicas. La agroecología se manifiesta como una labor que dota a las mujeres de autonomía e independencia. Las autoras señalan que “La feria implica la visibilización y el reconocimiento social de su trabajo, lo que es una importante contribución a su autoestima” (García, Soler, Sabuco, 2014: 189).

Por otra parte, “una de las cuestiones más fuertes que recae sobre ellas es la existencia de dar cuenta, al mismo tiempo, del trabajo del campo y del trabajo doméstico, una vez que la mayor parte de los hombres rechaza asumir esas últimas actividades (incluyendo cuidar de los hijos)” (Siliprandi, 2014: 205). Algunos de los movimientos de mujeres en Brasil encuentran una relación indisoluble entre patriarcado y capitalismo, entendiendo que no se puede luchar contra una clase de dominación ejerciendo otra.

Ante la problemática política del hambre, las mujeres crean estrategias alternativas desde la agroecología, las cuales constan de la subsistencia y la soberanía alimentaria. Se integran en organizaciones convencionales y no convencionales como una resistencia a la feminización de la pobreza, en otras palabras, las mujeres se imponen contra la estructura patriarcal que las sitúa en lo doméstico mediante su inserción en el ámbito socio-económico. Aldo Lepold afirma: “Sólo alcanzamos a ser éticos con algo que podemos ver, sentir, entender, amar, algo en lo que tengamos fe de alguna manera” (2005: 145).

Las mujeres campesinas entablan un vínculo cercano con la tierra, no desde una postura esencialista, sino cultural debido a las actividades que la cultura le designa. Estas mujeres han desarrollado una ética ecológica que presentan desde distintos movimientos buscando que el resto de la humanidad sea capaz de concebir a la naturaleza como la otredad a la cual se debe respetar y cuidar en virtud de generar relaciones humanas y no humanas armónicas que permitan un mundo posible.

Ahí radica la importancia de la construcción de un sistema agroecológico alternativo donde la producción, mercantilización y conservación de la naturaleza tenga igual relevancia que la creación de relaciones no opresoras.

## Referencias bibliográficas

- Leopold, A. (2005). *Una ética de la tierra*. Madrid: Catarata.
- Shiva, V. (2012). Ecofeminismos: Teórica, crítica y perspectivas. En: María Mies y Vandana Shiva (eds.), *El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad* (pp.275-288). Barcelona: Icaria Editorial.
- Tapia, G. (2015). Hacia un perfil filosófico de los ecofeminismos indígenas y campesinos. En: A. Puleo.; G. Tapia.; L. Torres.; A. Velasco (Coords.). *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*. (pp. 335-345). Valladolid: Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid / Cátedra de Estudios de Género de la UVA.

OFFICIAL SELECTION  
**hotdocs**  
2015

Premio Producción 2015  
Ministerio de Cultura del Perú  
"NECESARIA Y URGENTE"

Premio Distribución 2014  
Ministerio de Cultura del Perú  
"MERECE SER VISTA"

Una producción de



# HIJA *de la* LAGUNA

PERÚ Ministerio de Cultura

COOPERACION  
EMPRESA

ACSUR  
LAB. MULTIMEDIA

[www.hijadela laguna.pe](http://www.hijadela laguna.pe)  
© 2015 Guarango

# Hija de la laguna

---

Cabellos, E. (director), & Torrent F. Nuria (productora)  
(2015). *Hija de la laguna*. Perú: Guarango  
Género: Documental | Duración: 87 minutos | Idioma: Español

*Patricia Nolasco Clemente*

Universidad de Colima

*La crisis del agua es una crisis ecológica con causas comerciales,  
pero sin soluciones de mercado. Las soluciones dictaminadas  
por el mercado destruyen la tierra y agravan la desigualdad.*

*La solución a una crisis ecológica es de índole ecológica,  
y la solución a la injusticia es la democracia.*

VANDANA SHIVA (2007: 31)

La minería, en su contexto global, es una actividad industrial de alto impacto ambiental, social y cultural. La contaminación que causa dicha actividad al medio ambiente comprende el desgaste excesivo del suelo y la disminución en la calidad del aire y el agua debido al uso de químicos para extraer los minerales. Esto ha mermado las actividades ligadas a la agricultura y a la pesca practicadas por los habitantes de los territorios donde se desarrolla la minería, lo cual se traduce en la erradicación obligada de muchas familias de origen autóctono al verse forzadas a emigrar a otros lugares. A largo plazo, esto ha significado el fin de muchas culturas y poblaciones originarias. La extracción de minerales es una actividad que beneficia exclusivamente a las compañías transnacionales que la ejecutan y a los gobiernos que les otorgan las concesiones para su funcionamiento, a costa del daño a la población y las leyes establecidas por la Constitución.

Actualmente, enfrentamos una crisis de agua, ocasionada por el uso inadecuado de los recursos hídricos y por la contaminación, produc-

---

to de las diferentes actividades industriales. Organismos internacionales como la UNESCO<sup>1</sup> han comenzado a hablar de problemas de escasez y han señalado la urgencia de comenzar a plantear soluciones. La avidez por acaparar las reservas de agua ha provocado violentos enfrentamientos. Esta guerra protagonizada por las empresas transnacionales y secundada por los gobiernos, ha colocado a los pueblos originarios y campesinos en una situación de extrema vulnerabilidad. Particularmente en países subdesarrollados, las mujeres constituyen un sector social vulnerado de manera específica. Ante la amenaza que representan las empresas transnacionales para el medio ambiente y sus territorios, las mujeres de estos pueblos se han organizado en movimientos de defensa. México, Chile, Colombia, Guatemala y Perú son algunos de los países que se han visto afectados por la actividad minera y en donde las mujeres han jugado un papel importante y activo en la defensa territorial. Estas mujeres nos enseñan que la lucha es necesaria y que el miedo jamás debe vencernos.

Desde la perspectiva feminista, resulta importante rescatar y hacer visibles los testimonios y el trabajo de las mujeres por la defensa territorial. Dentro de este marco nos preguntamos: ¿qué sucede en los territorios mineros con las mujeres?, ¿qué conflictos particulares viven debido a la presencia de las compañías mineras?, ¿cómo atienden las mujeres los territorios y los conflictos que hay en ellos? El documental *Hija de la laguna*, dirigido por Ernesto Cabellos y producido por Nuria Frigola Torrent nos ofrece algunas respuestas a estas interrogantes.

Este documental se desarrolla entre las comunidades de Cajamarca, Perú; Totoral, Bolivia y Holanda, y narra tres historias diferentes. Por un lado, la de una lucha que parece no tener fin entre el pueblo indígena peruano de Porcón, Cajamarca, y la corporación minera Yanacocha que pretende despojarlos de su territorio. Por otro, la historia de derrota de un pueblo boliviano que vive en carne propia las consecuencias de la incesante explotación minera. Simultáneamente, el documental nos traslada a Holanda donde el sufrimiento de los pueblos originarios y campesinos desfila en pasarelas en forma de exuberantes joyas. Pero, ¿en voz de quién son narradas estas historias? La respuesta es: en voz de muje-

---

<sup>1</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en inglés United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization).

res. De este modo, el documental *Hija de la laguna* rescata los testimonios de mujeres y la forma en la que viven los conflictos en sus territorios ocasionados por la presencia de compañías mineras.

En Perú, una joven campesina estudiante de derecho se ha convertido en la voz de una comunidad en Cajamarca. Nélide Ayay Chilón es una de las líderes del movimiento ambientalista por la defensa de las lagunas Conga. Cuando la corporación minera Yanacocha descubrió que en las entrañas de las lagunas había un yacimiento de oro, decidió reclamar su posesión aunque eso implicara que los habitantes de esta comunidad y que algunas otras zonas del Perú se vieran afectadas. Aun cuando extraer el oro significaba también un riesgo ecológico el gobierno del Perú apoyó a esta corporación en su tarea. El proyecto de esta minera ha puesto a las lagunas Conga bajo una amenaza de destrucción.

Tras años de presenciar los abusos de las empresas mineras a la comunidad de Porcón en Cajamarca, e impulsada por un sentimiento de justicia, Nélide se traslada a la ciudad para formarse como abogada. Así, ella espera defender en un futuro a su comunidad y a las lagunas Conga de la voracidad de las empresas extractivas. Al igual que muchos de los habitantes indígenas de los Andes de Perú, Nélide comparte la idea de que la naturaleza es un ser vivo y sintiente. En este sentido, la naturaleza es dueña de sus propios recursos y debe ser tratada dignamente. Nélide que piensa en la laguna como su madre, considera necesario luchar y defender su vida, que es tan humana y tiene tanto valor como la de ella.

En el documental atestiguamos dos de las muchas protestas pacíficas por la defensa del agua que protagonizaron la comunidad de Porcón y algunas otras zonas de Perú que se unieron al movimiento. La primera marcha realizada en la Plaza de Armas de Cajamarca, terminó en una tragedia luego de que la policía hiciera uso premeditado de armas de fuego para detener la protesta. Este hecho violento dejó un saldo de cinco muertos. En este escrito queremos nombrar a estos mártires del agua a modo de remembranza: Paulino Eleuterio García Rojas, Faustino Silva Sánchez, César Medina Aguilar, Joselito Vásquez Jambo y Antonio Sánchez Huamán. Que estas muertes que aún no encuentran responsables no las coloquemos también nosotros/as en el olvido. Más tarde, en febrero de 2012 tuvo lugar la *Gran marcha nacional del agua*, en el docu-

mental podemos ver cómo miles de personas caminaron desde Cajamarca hasta Lima denunciando los abusos de las empresas mineras y exigiendo justicia por parte del gobierno. Es también durante esta marcha que Nélica se da cuenta del apoyo del pueblo peruano en la lucha por la defensa del agua.

Paralelamente, en la comunidad de Totoral en Bolivia, sus habitantes enfrentan el problema de la escasez de agua a causa de la incesante explotación minera. Aquí un grupo de mujeres nos narra cómo es la vida en una provincia que se ha quedado sin agua. Los ríos de esta región se han visto seriamente afectados a causa de la contaminación en forma de químicos proveniente de las minas y los ingenios mineros. Estos residuos tóxicos depositados y transportados por los ríos también han contaminado la tierra, lo cual significa una doble crisis para aquellas comunidades que se dedican a la agricultura. Los habitantes de esta comunidad cuentan con una sola fuente de agua para satisfacer sus necesidades básicas. No obstante, debido al daño ecológico que han causado las empresas mineras, el agua ha dejado de ser apta para el consumo humano y ha comenzado a generar enfermedades entre los habitantes. Así, estas empresas no sólo han enfermado el agua y la tierra, sino también a la población de Bolivia. La historia de esta comunidad es muy diferente a la que se vive en Perú; mientras que en este último país hay una lucha sostenida por la defensa del agua y una fuerte organización social, en Bolivia se vive la incertidumbre y la escasez. ¿Será éste el futuro de Perú?

Simultáneamente, el documental nos traslada a Holanda con Bibi van der Velden, una afamada diseñadora de joyas, cuyas piezas han desfilado en las más reconocidas pasarelas de Europa. Para Bibi una joya es por definición algo hermoso y mágico. Las joyas, de acuerdo con ella, simbolizan las promesas relacionadas con momentos hermosos, pensemos por ejemplo en una boda. De este modo, el oro representa el cumplimiento de nuestras promesas, el amor y otros sentimientos humanos. Como diseñadora opta por el uso de materiales directos de la naturaleza y no convencionales como: plumas, pájaros disecados, cáscaras, piedras, espinas de puerco espín, etcétera. Es en la naturaleza, confiesa ella, donde encuentra su fuente de inspiración. Sin embargo, cuando Bibi visita la selva del Perú para conocer la procedencia del oro que utiliza en sus

piezas descubre que las circunstancias bajo las que se extrae son deplorables. Esto la alienta a modificar parte de su forma de trabajo y la lleva a optar por el uso del oro sostenible.

Debido a que la extracción de oro se ha convertido en un negocio devastador para la naturaleza y el ser humano, ha surgido la llamada minería responsable que tiene como objetivo principal la protección del medio ambiente. Dentro de este marco podemos hacer mención de la corporación Oro Verde en Colombia, la cual tiene dos objetivos principales. Por un lado, mejorar la calidad de vida de los mineros artesanales a través del comercio justo y por otro, promover la minería responsable por medio de la utilización de métodos artesanales para la extracción de metales preciosos. De este modo, Oro Verde se coloca como una corporación comprometida con los derechos de los y las mineras. Como empresa socialmente responsable no permite el trabajo infantil y se compromete a otorgar a los mineros por su oro un 15% más del valor oficial del mercado. Asimismo, dicha corporación destina parte de las ganancias en proyectos sociales para el beneficio de la comunidad. Desafortunadamente, todavía son muy pocas las empresas en el mundo que practican la minería responsable, por lo que acceder y usar oro del bueno, como dice Bibi, no es siempre posible. Mientras tanto, ¿será que deberíamos empezar nosotros a modificar la forma en la que cumplimos con nuestras promesas? De regreso en Cajamarca, el conflicto sigue incrementan las represiones contra los manifestantes que se oponen al proyecto minero. Ahora, 150 policías amenazan con desalojar una manifestación pacífica en las lagunas Conga. Al ver que los policías están armados Nélica llama a una estación de radio para informar sobre el ataque que parece a punto de acontecer. En silencio hace una plegaria a su madre agua para que les haga llegar el entendimiento y se vayan sin hacerles daño. Su determinación y sus ruegos parecen evitar el conflicto. Lamentablemente, el acoso por parte de las empresas mineras no se detuvo aquí. El documental termina con una plegaria más, esta vez Nélica pide a su madre agua le dé fuerzas para seguir luchando en su defensa y para lograr que se haga justicia.

En definitiva, *Hija de la laguna* nos enseña que la lucha es necesaria. Asimismo, deja al descubierto las valiosas enseñanzas y experiencias

de los pueblos originarios y campesinos. Mientras sus sociedades dominantes aún los ven como un obstáculo para el progreso y el cambio, ellos nos demuestran que van un paso delante de la decadencia de las naciones donde habitan. Asimismo, el documental deja al descubierto la posición clave que ocupan las mujeres en las luchas por la defensa territorial. En el caso de Perú, Nélica desempeña un papel sumamente importante al convertirse en la voz de una comunidad que reclama por justicia. Así, su nombre se suma a la lista de mujeres que se han unido a la lucha por el planeta. Desde la perspectiva feminista es importante que visibilicemos estas luchas y que reflexionemos en torno a nuestra idea de progreso. De igual manera, resulta necesario detenernos a pensar en las consecuencias ecológicas, sociales y culturales de la minería como modelo de desarrollo, pero sobre todo es imprescindible reflexionar en la forma en la que concebimos y nos relacionamos con la naturaleza. Por último, regresando al caso de Bolivia yo me pregunto: ¿será éste nuestro futuro más cercano?

## Documental

Cabellos, E. (director), & Torrent F. Nuria (productora). (2015). *Hija de la laguna*. Perú: Guarango.

## Referencias bibliográficas

Vandana, S. (2007). *Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro* (Susana Guardado, trad.). México: Siglo Veintiuno Editores.

## Sitios web

Corporación Oro Verde (2010). Corporación Oro Verde: minería responsable. En: *Corporación Oro Verde*. Consultado el 23 de enero de 2017: Disponible en: [http://growinginclusivemarkets.com/media/cases/colombia\\_oroverde\\_2010.pdf](http://growinginclusivemarkets.com/media/cases/colombia_oroverde_2010.pdf)

Ecological Gold (s.f.). Ethical Gold for a Better Future. En: *Ecological Gold*. Consultado el 23 de enero de 2017. Disponible en: <http://www.ecological.gold/>

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (s.f.). Abordar la escasez y calidad del agua. En UNESCO. Consultado el 23 de enero de 2017. Disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/office-in-montevideo/ciencias-naturales/water-international-hydrological-programme/escasez-y-calidad-del-agua/>

## Presentación de originales

---

La revista *GénEros* tiene interés permanente en estimular la publicación de resultados de investigación y reflexiones teórico-metodológicas que analicen, desde la perspectiva de género, la condición masculina y femenina en relación con la salud, sexualidad, familia, trabajo, educación, economía, derecho, entre otros temas. Dado que cada artículo será sometido a arbitraje para analizar su calidad científica y la pertinencia de su publicación, proporcionamos a continuación la siguiente guía de presentación de originales:

- Los trabajos, a espacio y medio, en fuente Times New Roman 12, podrán enviarse a los correos electrónicos: [generosucol@gmail.com](mailto:generosucol@gmail.com) y [generos@ucol.mx](mailto:generos@ucol.mx) con atención a Elisa Ramos, o a la siguiente dirección: Revista *GénEros*: Av. Gonzalo de Sandoval 444, Colonia Las Víboras, Colima, Col, C.P. 28040. Tel/Fax 01 312 31 6 11 27.
- El texto deberá acompañarse de un resumen no mayor de 250 palabras en español y su traducción correspondiente al inglés (*abstract*). También deberán referir tres palabras clave seleccionadas en el tesoro de la UNESCO (<http://databases.unesco.org/thessp/>). El resumen deberá sintetizar el tema abordado, mencionar la metodología empleada (si procede) y, señalar los resultados más pertinentes del artículo.

- Cada autor(a) deberá especificar en qué sección de la revista inscribe su propuesta.
- En toda colaboración se anexará una ficha de autor(a) con los siguientes datos: nombre completo, dirección postal, correo electrónico, teléfono y fax, nacionalidad, último grado de estudios, institución en la que se formó, adscripción institucional actual y líneas de investigación o trabajo profesional.
- El envío de una colaboración supone el compromiso del autor o la autora de no someterla simultáneamente a consideración de otras publicaciones.

### *GénEros publica:*

a) Artículos científicos, que den cuenta de resultados de una investigación. Los cuales deberán contener en su estructura de presentación siete elementos, a saber: introducción, desarrollo, método, resultados, conclusiones, referencias bibliográficas, anexos (opcional), con una extensión mínima de quince cuartillas y máxima de veinte.

b) Ensayos científicos, que expongan ideas en torno a una pregunta, objetivo o hipótesis central. El ensayo científico deberá contener en su estructura: introducción, argumentación, conclusiones y referencias bibliográficas. Su extensión mínima será de diez cuartillas y máxima de quince.

c) Ensayos literarios, que analicen textos literarios relacionados con la línea editorial de la revista. Éstos deberán contener la misma estructura del ensayo científico, pero con una extensión mínima de ocho cuartillas y máxima de doce.

d) Reseñas críticas, acordes con la temática de la revista, deberán ser de libros o películas de reciente aparición, cuya fecha no exceda tres años al momento de remitirse a la revista. Excepcionalmente (por coyuntura clásica o temática) se aceptarán reseñas de libros cuya fecha de edición sea mayor de tres años. Deberán tener una extensión máxima de cinco cuartillas.

e) Cuentos, poemas, narraciones cuyo contenido estético, crítico y literario den cuenta de la condición del hombre y la mujer desde la perspectiva de género.

f) Entrevistas y reportajes a especialistas en estudios de género o personas que hagan aportaciones recientes en su ámbito (arte, ciencia, economía, política, familia, etcétera), poniendo de relieve la forma en que incidieron en el logro de la equidad de género. Tales escritos podrán abordar también el onomástico o aniversario luctuoso de personalidades que hayan hecho aportaciones al feminismo. Los géneros periodísticos abordados podrán ser, incluso, acerca de mujeres cuyas historias de vida visibilicen la realidad social, y de paso, den voz a otros sectores de la población. La extensión máxima será de cinco cuartillas.

g) Crónicas literarias o periodísticas con una extensión máxima de cinco cuartillas.

## Generalidades

Las notas, numeradas y presentadas a pie de página, deberán limitarse a las estrictamente necesarias, mientras que las citas bibliográficas en el cuerpo del texto se indicarán utilizando el sistema APA, ejemplo: (Torres, 2004: 29).

Las citas textuales e interpretativas deben ser introducidas siguiendo el sistema APA y listadas al final del texto (como referencias) en orden alfabético. Para mayores especificaciones sobre el formato APA, consultar el Manual de Edición de la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, disponible en: [http://www.ucol.mx/acerca/coordinaciones/cgeu/publicaciones/archivo/Manual\\_EdicionDGP.pdf](http://www.ucol.mx/acerca/coordinaciones/cgeu/publicaciones/archivo/Manual_EdicionDGP.pdf)

Se recomienda, asimismo, restringir el número de cuadros y gráficas a lo estrictamente indispensable. Los cuadros y gráficas se presentarán en un archivo aparte (Excel o Word), indicando la ubicación que deberán observar dentro del texto. Los cuadros (en blanco y negro) deberán numerarse usando el sistema romano (cuadro I, II, III, etcétera); mientras que las gráficas (en blanco y negro) se presentarán usando el sistema arábigo (1, 2, 3, etcétera).

En caso de incluir fotografías, éstas deberán anexarse al final y contener una resolución mayor a los 150 puntos por pulgada, así como listarse alfabéticamente (ejemplo: a, b, c).

## Notas

Únicamente serán considerados para su publicación los artículos que cumplan en su totalidad con los requisitos arriba estipulados.

El Comité Editorial de la revista se reserva el derecho de hacer los cambios editoriales y de estructura que requieran los textos y comunicar con oportunidad si se publicarán o no en *GénEros*.

El proceso de dictaminación de cada colaboración remitida a *GénEros* implicará un tiempo máximo de dos meses.

Las autoras y autores recibirán un ejemplar de cortesía donde aparezca su colaboración.

---

La revista *GénEros* 21 fue editada en la Dirección General de Publicaciones de la Universidad de Colima, avenida Universidad 333, Colima, Colima, México, [www.ucol.mx](http://www.ucol.mx). En la composición tipográfica se utilizaron las familias Myriad Pro y Adobe Caslon Pro. El tamaño de la revista es de 23 cm de alto por 17 cm de ancho. Programa Editorial: Alberto Vega Aguayo. Gestión administrativa: María Inés Sandoval Venegas. Cuidado de la edición: Alberto Vega Aguayo.

---

Presentación

## Entrevista

Entrevista a la filósofa ecofeminista Alicia Puleo  
*Georgina Aimé Tapia González* | Universidad de Colima

## Investigación

La liberación de la naturaleza y de la mujer en la filosofía de Val Plumwood  
*Lizbeth Sagols* | Universidad Nacional Autónoma de México

Claves ecofeministas para el análisis literario  
*Eva Antón Fernández* | Universidad de Valladolid, España

Algunos animales somos más iguales que otros. Hacia una zoedanía materialista  
*Mónica Cano Abadía* | Universidad de Zaragoza, España

El papel de las mujeres en la construcción de soberanía alimentaria  
*Nadia Marlene Rosas Chávez y Tyanif Rico Rodríguez* | Colegio de Michoacán

Cuerpos-mujer, territorio a colonizar. “El desierto” de Elizabeth Vivero Marín  
*Adriana Sáenz Valdez* | Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Divulgación

Los ecofeminismos como vanguardia en la interseccionalidad feminista  
*Elena Martínez Pérez* | Universidad de Castilla La Mancha, España

Tejiendo lazos entre el ecofeminismo crítico y la educación para el desarrollo  
*Ruth María Escribano Dengra* | Universidad de las Illes Balears, España

## Arte y letras

Cuerpo o memoria  
*Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara* | Universidad Autónoma de Nayarit

La irrupción de una ciclista en la ciudad  
*Walkiria Torres* | Universidad Autónoma de Aguascalientes

Arte ecofeminista  
*Josefina Silva Farías* | Universidad de Colima

## Reseñas

Género, agroecología y soberanía alimentaria: Perspectivas ecofeministas  
Emma Siliprandi y Gloria Patricia Zuluaga (coords.), Icaria, Barcelona, 2014  
*Andrea Georgina Castell Rodríguez* | Universidad de Colima

Hija de la laguna | Cabellos, E. (Director), & Torrent F., Nuria (Productora)  
(2015). Hija de la laguna. Perú: Guarango  
*Patricia Nolasco Clemente* | Universidad de Colima

Ilustra este número Josefina Silva Farías



UNIVERSIDAD DE COLIMA



**acu**  
Asociación  
Colimense de Universitarias