



feminismo y ecología



**mary
mellor**



ambiente
y
democracia

traducción de
ANA MARÍA PALOS

revisión de
JOSEFINA ANAYA

FEMINISMO Y ECOLOGÍA

por
MARY MELLOR





siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.

CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.



Digitalizado por Piratea y Difunde.

Se alienta la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso.

Viva la piratería como forma de resistencia contra la propiedad
privada de las ideas y de su difusión.

Anti copyright

portada de patricia reyes baca

primera edición en español, 2000

© siglo xxi editores, s. a. de c. v.

isbn 968-23-2227-8

primera edición en inglés, 1997

© mary mellor 1997

publicado por polity press en asociación con blackwell publishers

título original: *feminism & ecology*

impreso y hecho en méxico / printed and made in mexico

ÍNDICE

PREFACIO	9
AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	13
1. LAS MUJERES Y EL MEDIO AMBIENTE	29
2. PENSAMIENTO ECOFEMINISTA	63
3. MUJERES, BIOLOGÍA Y NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO FEMINISTA	95
4. MUJERES Y NATURALEZA: ¿PUNTO DE VISTA PRIVILEGIADO?	132
5. EL FEMINISMO Y EL MOVIMIENTO VERDE	161
6. ECOLOGÍA SOCIAL, ECOSOCIALISMO Y ECOFEMINISMO SOCIAL/ISTA	188
7. FEMINISMO Y ECOLOGÍA: UNA CONEXIÓN MATERIAL.	220
BIBLIOGRAFÍA	243

PREFACIO

Los objetivos de este libro son explorar la relación entre feminismo y ecología e identificar el potencial radical del pensamiento feminista y ecologista. El feminismo y la ecología coinciden en la afirmación ecofeminista de que la subordinación de las mujeres y la degradación ecológica están ligadas. Esta idea se examina explorando el activismo político en torno a las mujeres y el medio ambiente y la evolución del pensamiento ecofeminista, junto con respuestas a éste de parte de otras perspectivas radicales, feministas y verdes.

Cuando discuto el potencial radical de un vínculo entre feminismo y ecología no afirmo que las mujeres estén de alguna manera esencialmente más cerca de la “naturaleza”, sino más bien que no es posible entender las consecuencias destructivas para la ecología de las tendencias dominantes en el desarrollo humano sin comprender su naturaleza de género. El tema central en este análisis es la materialidad de la existencia humana. Dicho sencillamente, los seres humanos como animales humanos tienen un cuerpo que debe desarrollarse y nutrirse. Este cuerpo, a su vez, está inserto en un medio ambiente natural. Las teorías sociales que no toman en cuenta esta característica esencial de la existencia humana parten de la falsa premisa de que los actores humanos no están encarnados ni insertos. No es sorprendente, en consecuencia, que en la práctica estos actores resulten ser blancos, machos, móviles y relativamente autodeterminantes como resultado de privilegios económicos y sociales. Representan a quienes fueron capaces de aprovechar la ciencia y la tecnología y los beneficios del “progreso” económico, dejando el peso del tener cuerpo y estar inserto en otras personas, sobre otras especies y sobre el planeta. Estas cargas las soportan mujeres subprivilegiadas y otros grupos subordinados, que desempeñan trabajos necesarios para el mantenimiento del cuerpo, y la tierra, las especies y los pueblos, que soportan las consecuencias ecológicas destructivas de los altos niveles de producción, consumo y movilidad. El ecofeminismo reúne el análisis de las consecuencias ecológicas del “progreso” humano desde el movimiento verde y la crítica feminista de la desproporcionada responsabilidad de las mujeres por los costos y

consecuencias de la encarnación humana, para mostrar en qué forma las relaciones de desigualdad dentro de la comunidad humana se reflejan en relaciones destructivas entre la humanidad y el mundo natural no humano. Centrarse en la desigualdad basada en sexo/género en este contexto no implica que un análisis basado en el racismo, la explotación de clase o el colonialismo sería menos importante o relevante.

El desarrollo de una teoría social radical basada en un marco feminista y ecológico es particularmente vital en vista del éxito que la derecha radical y varias críticas del “modernismo” han tenido en socavar las teorías sustentadas en el análisis material o estructural del poder y la desigualdad. Las teorías radicales se han asociado en la práctica con los “pecados” del estatismo marxista/socialdemócrata blanco y dominado por hombres, y con los marcos teóricos basados en suposiciones irreales e injustificadas en la dirección del progreso humano. Ciertamente hay motivos para estas críticas, de otra manera no habrían tenido tanto éxito en acallar mucha de la práctica y la teoría radicales. Sin embargo, yo alegaría que no es necesario recorrer el camino posmodernista o postsocialista. Es posible que los posmodernistas tengan razón en decir que la dirección de la historia humana no puede predecirse, y los postsocialistas pueden alegar que los patrones tradicionales de solidaridad política ya no existen, pero eso no quiere decir que no sea posible analizar las condiciones de la humanidad tal como existe actualmente o buscar nuevas bases de solidaridad. En este libro sostengo que los movimientos feminista y ecologista, tal como los une el ecofeminismo, ofrecen bases esperanzadoras para el análisis social crítico y la política del cambio social.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer todos los recursos y a todas las personas conocidas y desconocidas que me apoyaron y me proporcionaron espacio y tiempo para escribir este libro.

INTRODUCCIÓN

El ecofeminismo es un movimiento que busca una conexión entre la explotación y degradación del mundo natural y la subordinación y opresión de las mujeres. Surgió a mediados de los setenta dentro de la segunda oleada de feminismo y del movimiento verde. El ecofeminismo reúne elementos de los movimientos feminista y verde, y al mismo tiempo representa un desafío para los dos. Del movimiento verde retoma la preocupación por el impacto de las actividades humanas sobre el mundo no humano y del feminismo la visión de la humanidad como sexuada, con modos que subordinan, explotan y oprimen a las mujeres.

El movimiento verde parte del axioma básico de la ecología, de que todos los organismos vivos deben verse en relación con su ambiente natural. La humanidad debe verse siempre inserta en los ecosistemas locales y globales. El ecosistema que envuelve a cualquier organismo vivo impone a éste condiciones limitantes. El fracaso de la humanidad en respetar los límites ecológicos de estas condiciones restrictivas es lo que ha causado la actual crisis ecológica (McKibben, 1990). Los verdes están divididos entre los que creen que la humanidad puede usar su capacidad tecnológica para superar estas condiciones restrictivas o para adaptarse a ellas (ecología moderada o ecología medida) y los que piensan que lo más fundamental y necesario para la humanidad es repensar su relación con el mundo natural (ecología radical o ecología profunda).

Las ecofeministas tienden a compartir la perspectiva de los verdes radicales de que la humanidad no sólo depende de su medio físico, sino que el mundo natural, incluida la humanidad, debe verse como un todo interconectado e interdependiente. Esto plantea cuestiones fundamentales acerca del mundo humano sociocultural en relación con el mundo natural no humano, incluyendo la propia existencia física de la humanidad. Si bien el ecofeminismo comparte con los verdes (moderados y radicales) la preocupación por los daños ecológicos causados por los sistemas socioeconómico y militar contemporáneos, también señala la incapacidad del movimiento ecologista y de sus teóricos para encarar adecuadamente la dominación de los hom-

bres y la subordinación de las mujeres. Aunque los pensadores y activistas verdes prestan más atención al feminismo que la mayoría de las otras perspectivas políticas, las ecofeministas han argumentado que estos pensadores y activistas verdes no son capaces de ver el papel fundamental de la desigualdad de género para crear la crisis ecológica. Esta incapacidad es resultado principalmente de la dominación de los hombres en los propios movimientos verdes (Salleh, 1984; Doubiago, 1989; Mellor, 1992c; Seager, 1993).

El desafío del ecofeminismo al feminismo radica en su afirmación de que, en la medida en que las sociedades humanas están biológica o socialmente definidas por género, hombres y mujeres mantienen una relación diferente con el mundo natural. La inserción en el medio ambiente se relaciona directamente con la encarnación humana. Los impactos ecológicos y las consecuencias se experimentan en los cuerpos humanos en mala salud, muerte prematura, daños congénitos y desarrollo infantil retardado. Las mujeres soportan de manera desproporcionada las consecuencias de estos impactos en su propio cuerpo (residuos de dioxina en la leche materna, embarazos fallidos) y en sus tareas como alimentadoras y cuidadoras. Algunas ecofeministas han ido más lejos y alegan que las mujeres tienen un aprecio mayor de las relaciones de la humanidad con el mundo natural, del hecho de estar insertas y tener corporeidad, en virtud de su propia encarnación como mujeres. Esto pone sobre el tapete toda la cuestión de la sociedad y la cultura humanas en relación con los cuerpos, la biología y la naturaleza no humana. Muchas feministas consideran que es peligroso argumentar que las mujeres como seres biológicamente sexuados o de género socialmente determinado están conectadas con el mundo natural o de alguna manera lo representan. Esto socava la lucha que han venido sosteniendo contra la forma en que se ha utilizado la identificación de las mujeres con la naturaleza para justificar su subordinación. Se ha considerado que las mujeres están limitadas y determinadas por su cuerpo, y por consiguiente, excluidas de representar un papel igual en la vida pública. Abrir la cuestión de la asociación de las mujeres con la "naturaleza", así como afirmarla en definitiva, parecería un gesto regresivo. La razón ecofeminista para hacerlo será el tema central de este libro.

Ha habido una tendencia a identificar el ecofeminismo con un universalismo esencialista. Es visto como si planteara una unidad basada biológicamente entre las mujeres y el mundo natural que excluye a los hombres y une a todas las mujeres por medio de su "naturaleza"

esencialmente dadora de vida y amante de la vida. Los críticos alegan que semejante perspectiva es reaccionaria ya que esencializa y naturaliza tanto a las mujeres como a la naturaleza. Esto presenta una imagen de la "mujer" falsamente universalizada que ignora las diferencias y desigualdades entre las mujeres. Gran parte de estas críticas se han dirigido contra el ecofeminismo en Estados Unidos (y particularmente su variante de la Costa Oeste), que ha sido fuertemente identificado con el feminismo radical/cultural y el movimiento de espiritualidad feminista. Sin embargo, al ecofeminismo se le ha recibido con profunda suspicacia en muchos lugares, aunque se apoya más en el feminismo materialista o socialista que en el feminismo cultural o espiritual (Hekman, 1990; Biehl, 1991; Agarwal, 1992; Evans, 1993; Jackson, 1995).

El vínculo del ecofeminismo con el feminismo cultural y espiritual y enfoques más radicales de la ecología hicieron que muchas de las primeras publicaciones ecofeministas, particularmente en Estados Unidos, no distinguieran entre los escritos académicos y los poético/espirituales. Aunque muchos de los autores eran académicos, parecía como si esa brecha reprodujera la división en la cultura occidental que permitió a la ciencia y a las formas especializadas de conocimiento distanciarse de la vida ecológica y social. La introducción de una antología describe cómo:

Su coro de voces, que reflejan la variedad de preocupaciones que desembocan en el ecofeminismo, desafía las fronteras que dividen géneros tales como la ponencia académica del apasionado ensayo poético. Al hacer esto, reconoce la visión poética como una forma de conocimiento y como uno de los pasos importantes en el proceso de la transformación global (Diamond y Orenstein, 1990:vii).

Sin embargo, el poético y apasionado estilo de esta escritura dio motivos para criticar al ecofeminismo de esencialista y místico. A medida que el ecofeminismo ha ido madurando, sus escritos se han vuelto más académicos, aunque no menos apasionados, perdiendo algo de la energía poética de los primeros trabajos, pero sentando una teorización más clara de la vinculación entre un marco feminista y otro ecológico (Mellor, 1992a; Plumwood, 1993; Mies y Shiva, 1993; Warren, 1994). Aunque el ecofeminismo es un movimiento heterogéneo con diferencias en énfasis, y particularmente en retórica, yo afirmaré que su lógica, tal como ha venido evolucionando en los

últimos veinte años, ha producido una perspectiva teórica evidente y muy valiosa sobre la relación entre la sociedad humana y su medio ambiente natural que tiene implicaciones tanto para la teoría social como para la práctica política.

EL ECOFEMINISMO COMO MOVIMIENTO

La historia del ecofeminismo puede hallarse en sus escritos y en la amplia participación de las mujeres en cuestiones ambientalistas y de luchas de base en todo el mundo. La importancia y el impacto del ecofeminismo como movimiento dependen en de qué tan ampliamente se defina. Una definición muy estrecha abarcaría sólo a aquellas mujeres (y a muy pocos hombres) que se identifican explícitamente como ecofeministas. Muchas de éstas son académicas que contribuyen al crecimiento de la literatura sobre ecofeminismo, tratando de situarlo como una perspectiva y como un movimiento. Una definición más amplia incluiría a todas las mujeres que participan en campañas sobre temas ambientalistas o que unen las cuestiones feministas y ecológicas, bien sea en acciones de base o en movimientos más formales. La definición más amplia comprendería las campañas de mujeres sobre cuestiones ambientalistas, aunque no se hayan expresado necesariamente políticas específicamente feministas o ecofeministas.

Si bien el ecofeminismo como cuerpo de pensamiento definido ha sido desarrollado principalmente (aunque no de forma exclusiva) por las feministas del Norte, su surgimiento debe verse en el contexto de una intervención más amplia de las mujeres en luchas y campañas interesadas en el medio ambiente en todo el mundo. Es importante que el dominio del Norte sobre la literatura publicada (de lo que este libro es un ejemplo más) no distorsione la historia del ecofeminismo o dé la impresión de que es un movimiento unificado. Como con todas las perspectivas y movimientos que emergen en un marco de desigualdades sociales y económicas, el ecofeminismo acarrea el peligro de reproducir esas desigualdades dentro de su propia estructura y evolución (Amos y Parmar, 1984).

Desigualdades globales significa que mientras las mujeres pobres, explotadas y marginadas cargan con el grueso del impacto físico, económico y social de la degradación ecológica, y se comprometen en luchas directas en su medio ambiente inmediato, aquellas privile-

giadas por su clase, nación y “raza” dominan y formulan el debate que “ nombra” y teoriza ese movimiento. Esto no significa subestimar la contribución de las mujeres que han abandonado sus privilegios para unirse a las luchas de base, pero los privilegios de que una vez se gozó siempre siguen disponibles, aunque sólo sea como capital cultural. Para las mujeres sin acceso ni siquiera a los bienes básicos de la existencia no hay elección. El peligro de que el movimiento ecofeminista sea dominado por una perspectiva nórdica es que surja una visión distorsionada de la crisis ecológica y de la posición de las mujeres. La crítica de Amos y Parmar del movimiento pacifista de las mujeres podría fácilmente aplicarse al ecofeminismo:

Internacionalmente, mientras las mujeres negras y del Tercer Mundo luchan batallas diarias por la supervivencia, la alimentación, la tierra y el agua, los llamamientos de angustia o inquietud de las mujeres occidentales blancas por preservar los niveles de vida para sus hijos y conservar el planeta para las generaciones futuras suenan huecos (1984:17).

Salvar a las ballenas, preservar la naturaleza silvestre, reciclar o hacer campañas para el consumo de productos naturales palidecen hasta la insignificancia frente a la necesidad inmediata de agua limpia, comida, higiene y salud (Sen y Grown, 1987; Rao, 1989). Sin embargo, sería igualmente equivocado verlas en oposición. Amos y Parmar no pretenden un rechazo de las campañas pacifistas, sino que las feministas occidentales vean los temas políticos que las afectan en un contexto internacional. También argumentan contra un enfoque exclusivamente feminista que no tome en cuenta el contexto económico y político: “Una definición de las relaciones patriarcales que sólo mira el poder de los hombres sobre las mujeres sin situarlo en un marco político y económico más amplio tiene consecuencias serias para la forma en que se ven las relaciones dentro de la comunidad negra” (1984:9). Angela Davis señala el punto igualmente importante de que aquellos implicados en la lucha económica y política inmediata no deberían descuidar temas como la campaña contra las armas nucleares: “La paz, hermanas y hermanos míos, es asunto de los negros y es asunto de las negras. Si no somos capaces de entender esto muy bien puede costarnos la vida” (1990:64). Ambos son argumentos válidos. Las luchas en torno a la desigualdad socioeconómica deben considerar el contexto ecológico, mientras que las preocupaciones de las ecofeministas del Norte y las luchas de las mujeres en torno a cues-

tiones ambientalistas en el Sur deben ser igualmente vistas en un contexto político-económico internacional.

ECOFEMINISMO Y FEMINISMO

Muchas ecofeministas siguen al feminismo radical identificando al patriarcado, y particularmente al patriarcado occidental, como fuente principal de la destrucción ecológica global. La dinámica central del patriarcado occidental se ve como la división de la sociedad en dualismos jerárquicos. **La cultura y la sociedad están separadas del mundo natural; la ciencia y el conocimiento especializado desplazan al conocimiento popular tradicional.** De las complejidades de la existencia humana surge un apreciado mundo público, gran parte del cual permanece en un mundo privado y doméstico. Sobre todo, el macho/los hombres/lo masculino se valoran como lo opuesto de la hembra/las mujeres/lo femenino. Sin embargo, el periodo histórico en el que vemos el surgimiento del patriarcado va desde el 4000 a.C. (Eisler, 1990), pasando por las ciudades-Estado griegas (Ruether, 1975), hasta la revolución científica (Merchant, 1983). Un espacio histórico tan prolongado no aclara el tema del papel del patriarcado en las sociedades preindustriales y no occidentales. Algunas feministas, especialmente en el Sur, han alegado que el ecofeminismo ha fomentado una actitud afable hacia el patriarcado no occidental (Agarwal, 1992). Se ha dicho también que el énfasis del ecofeminismo en el patriarcado distrae la atención del racismo, el imperialismo y el capitalismo como agentes de la opresión de género y de la destrucción ecológica (Lorde, 1980; Agarwal, 1992). Mies *et al.* (1988), por su parte, afirman que las mujeres sufren desproporcionadamente en términos sociales y ecológicos ahí donde hay patrones de explotación basados en el colonialismo, el racismo o la explotación laboral.

Aunque el pensamiento ecofeminista se apoya marcadamente en el feminismo radical y en la crítica del patriarcado, las ecofeministas discrepan en la apreciación de cómo las relaciones patriarcales estructuran la relación entre las mujeres y el mundo natural. Las que tienen antecedentes feministas culturales o espirituales tenderán a destacar la dominación masculina *per se*, e incluso la masculinidad misma, como causa del comportamiento ecológicamente destructivo y socialmente opresivo. Las que tienen una formación feminista so-

cialista ven la división del poder, y particularmente del trabajo, entre hombres y mujeres como la clave de patrones de desarrollo insostenibles (Mellor, 1992a; Salleh, 1994). Ambos grupos difieren también en las conexiones que ven entre las mujeres y el mundo natural. Las de antecedentes feministas culturales y espirituales tenderán a destacar una conexión elemental entre las mujeres y la “naturalidad”, mientras que las que adoptan un punto de vista social más construccionista de las relaciones de género tenderán a destacar las bases históricas y de contexto de esa conexión. Sin embargo, como se verá claramente, las similitudes entre las ecofeministas en términos de sus análisis básicos superan ampliamente estas diferencias, que a menudo reflejan diferencias retóricas.

En relación con otras perspectivas dentro del feminismo, hay posiciones incompatibles con una perspectiva ecofeminista. Un ejemplo es el argumento feminista liberal de oportunidades iguales en el actual sistema socioeconómico. **Una de las fundadoras del movimiento, Ynestra King, resume el enfoque del ecofeminismo: “¿Qué sentido tiene obtener la igualdad en un sistema que nos está matando a todos?” (1990:106).** El ecofeminismo se opone también a los feminismos marxista y socialista, que no impugnan las contradicciones ecológicas ni económicas del modo de producción capitalista. Para las ecofeministas, la igualdad a través del crecimiento económico y del “desarrollo” para las mujeres, para la clase trabajadora y para los pueblos oprimidos racial y (neo)colonialmente no es posible desde el punto de vista ecológico (Mellor, 1993; Mies y Shiva, 1993). Comparten la crítica verde de que el crecimiento económico es una ilusión peligrosa (Douthwaite, 1992). El nivel actual de destrucción económica causado por el industrialismo y el “desarrollo” ha beneficiado considerablemente sólo a cerca de una quinta parte de la población mundial. Incluso en países ricos como la Gran Bretaña o Estados Unidos, entre la cuarta y la tercera parte de la población, principalmente mujeres y niños, viven en la mayor pobreza. Cualesquiera que sean las demandas de las mujeres por la igualdad con los hombres, para las ecofeministas no pueden ser sobre la base del consumo y la producción tal como lo promete el capitalismo, ni siquiera de una redistribución comunista de la riqueza en el actual modelo de producción industrial y consumo de masas.

El ecofeminismo también es incompatible con una posición social radicalmente constructivista, bien sea desde una perspectiva fenomenológica, socialista/marxista o posmoderna. Con esto quiero decir

una perspectiva que prioriza la sociedad/cultura humana no sólo epistemológica sino también ontológicamente. Aunque algunas filósofas ecofeministas han adoptado una crítica posmoderna de la cultura occidental (Cheney, 1989) y muchas ecofeministas sostienen que la subordinación de las mujeres y la devastación ecológica tienen causas sociales, la base ecológica del pensamiento ecofeminista exige un rechazo de las perspectivas que responsabilizan completamente a la sociedad y a la cultura humanas. Los significados pueden cambiar con los discursos; el conocimiento humano o las relaciones de poder son capaces de afectar las condiciones de vida físicas y sociales, pero la materialidad física de la vida humana es real, independientemente de si es descrita o “construida”. Para el ecofeminismo, el mundo natural del que la humanidad forma parte posee su propia dinámica más allá de la “construcción” o del control humanos.

Esta perspectiva realista es profundamente problemática para aquellos feminismos que han intentado rechazar una construcción biológica de la diferencia sexual a favor de una visión social o culturalmente constructivista tanto del sexo como del género. Sin embargo, un rechazo global del constructivismo social o cultural no significa un colapso en el determinismo ecológico o biológico. Lo que resulta vital comprender tanto política como teóricamente es la conexión entre las relaciones construidas socialmente y las realidades físicas, bien sea de encarnación o de inserción. Es esta interacción la que preocupa al ecofeminismo, la conexión entre los procesos biológicos y ecológicos que rodean a la sociedad humana y la subordinación y opresión de las mujeres. Para las ecofeministas, la preocupación por la vitalidad de la ecología del planeta está directamente relacionada con la preocupación por la vida y las experiencias de las mujeres. El dominio posmoderno/postestructuralista de la teorización social contemporánea presenta una falsa opción entre el constructivismo social radical y diversos formatos de universalismo y esencialismo. En este libro deseo sostener que la lógica de la posición ecofeminista exige un análisis materialista y realista radical.

LA TRAMA DEL TEJIDO

Las primeras imágenes presentes en la literatura ecofeminista eran de hilar y tejer (Daly, 1978; Henderson, 1983; Diamond y Orenstein,

1990) y los argumentos de este libro están igualmente entretreídos. Un libro sobre ecofeminismo(s), feminismo(s) y ecologismo(s) debe ser necesariamente un entramado de ideas, una urdimbre de muchos hilos que a veces se enredarán en nudos caóticos o apuntarán hacia numerosas direcciones. Gran parte de la confusión se dará en torno al significado de las palabras. El de “Naturaleza” es en particular un concepto muy problemático (Soper, 1995). Algunas veces se refiere a una idea metafísica de “Naturaleza”, entendida a menudo como si fuera un ente intelectual consciente: la “mente de la naturaleza”. En otros momentos se refiere al mundo físico, que es el “objeto” de estudio científico y de explotación material. En ocasiones se ve solamente como aquel aspecto de la naturaleza no humana que no ha sido contaminado por el “hombre”: la naturaleza como espacio silvestre. En ocasiones se refiere a todo el ecosistema planetario, que incluye a los seres humanos. Aunque, como se verá más adelante, yo veo a la humanidad como parte de un mundo natural global, y puesto que gran parte del debate trata del divorcio entre la humanidad y la naturaleza, usaré generalmente el término “naturaleza” para referirme al mundo natural no humano.

Referirse a la subordinación de las mujeres y a la dominación masculina en la sociedad también es difícil sin presuponer la base de esa dominación en las palabras que se emplean. Referirse al macho, a los hombres, a lo masculino, o a la hembra, las mujeres y lo femenino puede implicar un enfoque esencialista, bien sea en términos de determinismo biológico (cuerpo de la mujer la hace pensar y actuar de modos particulares) o de universalismo (todas las mujeres comparten experiencias y respuestas comunes), o aceptar aparentemente las definiciones patriarcales. Igualmente, conceptos como patriarcado, subordinación y opresión demandan una explicación de la dinámica de relación implicada. Por lo general emplearé “dominación masculina” para referirme al hecho de que todas las sociedades existentes tienen una mayoría de hombres en las posiciones de mayor poder. Usaré también el término “patriarcado”, puesto que éste es el concepto usado en muchos escritos ecofeministas aunque, como quedará claro hacia el final de este libro, el término no me gusta demasiado. Tampoco me satisface el uso de conceptos como “dominio masculino” y “patriarcado” para prejuzgar la explicación teórica de esos fenómenos. No pretendo que el uso de la palabra “masculino” implique un determinismo biológico ni quiero decir que todos los hombres están igualmente implicados en el proceso de

dominación y que todas las mujeres están igualmente sometidas a él. Sin embargo, no adopto la posición de que la dominación masculina no tiene una base material o estructural y que no hay una categoría importante de "mujer" que deba abordarse (Riley, 1988; Butler, 1990).

Otra área difícil es la descripción de la desigualdad masculino-femenina en términos de sexo o género. Ha habido muchos debates sobre estas palabras (Oakley, 1972; Gatens, 1991a; Delphy, 1993). La división original de los conceptos fue entre el que se relacionaba con la biología (sexo) y el que se refería a las características sociales (género) (Oakley, 1972), aunque muy pronto se reconoció que no era fácil mantener esas dos ideas teóricamente separadas (Rubin, 1974). Autores más recientes han afirmado cada vez más que el sexo, como el género, debe verse como construido socialmente más que dado biológicamente (Delphy, 1993; Butler, 1990). Como he afirmado, desde una perspectiva ecofeminista este último enfoque es problemático, puesto que no es posible ver el cuerpo como construido socialmente (de forma total). Seguiré a Moira Gatens en su posición de ver la corporeidad como un fenómeno material e histórico que no puede perder el género por la socialización o la contrasocialización (1991b). Es verdad que no hay un punto de Arquímedes desde el que podamos averiguar qué parte del cuerpo es natural en contraposición a lo social. Sin embargo, las construcciones sociales no parten de cero.

Decir que los seres humanos como mamíferos reproductivos están encarnados en cuerpos sexuados no implica nada acerca de la identidad sexual ni de la orientación sexual de ninguna persona en particular, ni siquiera de alguna forma corpórea unificada y singular del macho o la hembra. La corporeidad es una condición humana universal, no un factor determinante en la esfera individual. También es importante que la discusión no se limite al sexo, a la sexualidad o a la reproducción. La corporeidad humana abarca todos los aspectos de las necesidades y evoluciones biológicas humanas tales como el hambre, la excreción, la maduración y la muerte. Si las realidades de la corporeidad no se discuten en su contexto más amplio, tampoco se abordarán las formas en que las consecuencias sociales de esta corporeidad han afectado históricamente a hombres y mujeres de modo diferente. Por esta razón utilizaré el concepto asociado de sexo/género excepto cuando me refiera específicamente a cuerpos sexuados o a relaciones sociales que pueden desligarse de la corporeidad

humana. También es interesante señalar con Donna Haraway que el dilema sexo/género es único en inglés, y ha socavado la capacidad de los angloparlantes para teorizar adecuadamente sobre el cuerpo sexuado:

En el esfuerzo político y epistemológico por sacar a las mujeres de la categoría de la naturaleza y situarlas en la cultura como sujetos de la historia contruidos y autocontruidos, el concepto de género ha tendido a estar en cuarentena debido a las infecciones del sexo biológico. Por consiguiente, ha sido muy difícil teorizar sobre las construcciones en marcha de lo que considera como sexo o como femenino (1991:134).

La crítica ecofeminista de la modernidad también es problemática conceptual y lingüísticamente. Conceptos como avanzado, moderno y desarrollado implican un valor positivo para las estructuras socioeconómicas imperialistas occidentales. Preindustrial, premoderno y no occidental implican el sistema socioeconómico occidental como referente. Tercer Mundo implica que el sistema "occidental" representa un "Primer" Mundo. Conceptos como Occidente y Norte plantean una falsa geografía de privilegio. Hay sociedades ricas en el Sur (Australia, Nueva Zelanda) y en el Este (Japón). Esta división geográfica ignora también las desigualdades dentro de las sociedades. No todos en los países pobres son pobres ni todos son ricos en las sociedades ricas. Siguiendo la literatura ecofeminista emplearé generalmente el concepto "Occidente" para representar la cultura europea, y "Norte" para representar la economía capitalista global y los Estados-nación dominantes en el plano internacional. Hacia el final de este libro desarrollaré lo que, espero, sea una forma más útil de calificar las relaciones socioeconómicas y ecológicas explotadoras.

El objetivo general de este libro es explorar la historia y evolución de las diversas tendencias del ecofeminismo y sus relaciones con elementos de feminismo(s) y ecologismo(s). El ecofeminismo, como los movimientos feministas y verdes, es uno de los "nuevos" movimientos sociales que son cada vez más proclamados como fuente de nuevas políticas, de una sociedad civil regenerada para el siglo XXI (Wainwright, 1994). Las cuestiones que plantea son vistas como si formularan una crítica radical al capitalismo industrial (O'Connor, 1988; O'Connor, 1994), o como si formaran la base de un nuevo movimiento radical (Merchant, 1992). Yo sostendré aquí, como ya lo hice en otras oportunidades, que el ecofeminismo tiene mucho que ofrecer como

perspectiva radical, en particular como la base para un socialismo reformulado (Mellor, 1992a, 1992b, 1993).

El siguiente capítulo examinará el surgimiento de movimientos y perspectivas sociales que vinculan a las mujeres con el medio ambiente. No sería justo subsumir todo esto bajo el encabezado de “ecofeminismo”, puesto que abarca una amplia gama de acción ambientalista en diversas partes del mundo. Aunque el ecofeminismo ha sido notablemente dominado por las voces e intereses políticos del Norte, las voces, luchas y experiencias del Sur también son esenciales para su desarrollo. Estas luchas serán situadas en el contexto internacional del proceso evolutivo y de las respuestas de las mujeres a ese proceso en toda la extensión del globo. En los movimientos de base, en los movimientos políticos y en la actividad académica las mujeres han llevado sus preocupaciones sobre el impacto del desarrollo en las mujeres y en el medio ambiente al corazón del sistema político internacional, aunque no necesariamente desde una perspectiva explícitamente ecofeminista. El surgimiento y evolución del ecofeminismo como movimiento se establecerá a lo largo de estas acciones y debates.

En el tercer capítulo examinaré los debates teóricos dentro del movimiento ecofeminista, sobre todo, pero no exclusivamente, en el Norte. La división central está entre aquellos que consideran la biología de las mujeres o la cultura como algo que crea una afinidad especial y directa entre las mujeres y el mundo natural y los que consideran esta relación como construida socialmente, un debate al que ya aludí antes. A pesar de los diferentes orígenes y orientaciones del pensamiento ecofeminista, emergen temas centrales que serán tratados en capítulos posteriores.

Los capítulos 4 y 5 estudiarán el pensamiento ecofeminista en relación con la teoría feminista. El cuarto capítulo se ocupará del corazón del ecofeminismo: la relación entre la mujer y la naturaleza. Es ahí donde el ecofeminismo entra en mayor conflicto con otros feminismos, y examinaré en qué se basan esas diferencias, en particular con relación a la mujer/naturaleza y el cuerpo/biología. Para hacer esto ha sido necesario volver a los primeros textos feministas y repasar esos debates, así como el pensamiento feminista más reciente. Sostendré que las críticas del esencialismo que se le hacen al ecofeminismo pueden responderse si conceptos tales como la corporeidad y su relación con el sexo/género son examinados dentro de un marco materialista. El análisis ecofeminista muestra cómo ha sido

utilizada la desigualdad sexo/género para crear la destructiva brecha naturaleza/sociocultural. Acabar con la desigualdad sexo/género es esencial si se quiere cerrar esa brecha.

En el quinto capítulo examinaré el ecofeminismo a la luz de los debates recientes acerca de las mujeres y el conocimiento, la crítica feminista de la epistemología occidental en general y de la ciencia en particular. El ecofeminismo comparte la crítica epistemológica del dualismo occidental y la base del conocimiento de la modernidad en la ciencia y la tecnología con otras perspectivas radicales, incluyendo el posmodernismo. Sin embargo, al centrarse en las mujeres y sus experiencias, el ecofeminismo, implícita o explícitamente, adopta una postura particular. La idea de un conocimiento y cultura específicos de las mujeres ha sido particularmente fuerte en el ecofeminismo espiritual (Spretnak, 1982, 1990; Starhawk, 1982, 1987, 1990) y también está representada en el argumento de Vandana Shiva sobre la importancia del saber innato de las mujeres (1989). Sin embargo, los argumentos a favor de la experiencia de las mujeres como base de un saber privilegiado son problemáticos, en particular desde una perspectiva posmoderna, como lo han mostrado algunos debates recientes dentro de la epistemología feminista (Jaggar y Bordo, 1989; Nicholson, 1990; Alcoff y Potter, 1993). Confío en demostrar que un ecofeminismo materialista y realista puede trazar una ruta que nos saque de este pantano teórico.

El sexto capítulo examinará la relación entre ecofeminismo y pensamiento verde, y en particular la ecología profunda. Mientras que las ecofeministas han usado el pensamiento verde en combinación con su feminismo, los pensadores verdes (mayoritariamente hombres) han sido mucho más variados en su enfoque del pensamiento feminista y con respecto al lugar que ocupan las mujeres en sus teorías y visiones de la "buena sociedad". En particular, ha habido un prolongado debate entre ecofeministas y ecologistas profundos acerca de la importancia relativa del androcentrismo (centralidad masculina que refleja la dominación masculina sobre las mujeres y la naturaleza) en contraposición al antropocentrismo (centralidad humana que refleja la dominación humana sobre la naturaleza), en la ruptura de unas relaciones sustentables entre la sociedad humana y la naturaleza no humana. El concepto central en la ecología profunda es el biocentrismo, o ecocentrismo, es decir, considerar la naturaleza o los procesos naturales más importantes que los intereses o la existencia humanos u ontológicamente previos a ellos. Los pensadores ecocéntricos con-

sideran que todas las demás perspectivas políticas, incluido el ecofeminismo, están centradas en lo humano y por lo tanto dan prioridad a los intereses humanos o pretenden que lo ontológico humano está por encima del mundo natural no humano. Sostendré que hay una ambivalencia en el concepto de ecocentrismo en el pensamiento ecológico profundo que lo hace potencialmente idealista y dualista en vez de materialista y holista. Sin embargo, una concepción materialista y holista del ecocentrismo, como demostraré, puede ayudar a definir un ecofeminismo materialista.

En el capítulo séptimo estudiaré el ecofeminismo con relación al ecoanarquismo, el ecosocialismo y el marxismo. En particular, examinaré las ideas de Murray Bookchin y la crítica del ecofeminismo que se ha desarrollado a partir de su perspectiva ecoanarquista. Con relación al marxismo, el ecomarxismo y el feminismo socialista, regresaré una vez más al tema de la personificación y de la división del trabajo en sexo/género, y sostendré que, aunque Marx puede ser criticado desde una perspectiva ecofeminista, su análisis materialista histórico, particularmente en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, sigue siendo pertinente si puede reformularse sobre una base ecofeminista.

El capítulo final reunirá todas estas ideas y establecerá el marco para un análisis ecofeminista materialista y realista. No afirmaré que el ecofeminismo sea *la solución*, pues esto significaría adoptar la posición reduccionista de que la desigualdad sexo/género es la base de todas las demás opresiones. Sin embargo, sostendré que las percepciones del ecofeminismo pueden dar forma a una perspectiva histórica y materialista más amplia que explore las relaciones dialécticas entre la humanidad y el mundo natural, así como la dinámica de la sociedad humana. Junto con los pensadores verdes radicales veo a la humanidad como parte de un mundo natural que posee su propia dinámica, más allá del control de la humanidad contenida en él. A pesar de todas las denuncias posmodernas de “teorías totalizadoras”, defenderé que es necesaria una comprensión estructural de la existencia de la especie humana como seres corpóreos e insertos si queremos resolver la crisis ecológica y la subordinación de las mujeres. Sin embargo, dentro de esta comprensión no puede haber una “verdad” final acerca de la condición humana. Tampoco afirmaré yo un “naturalismo” en el sentido de determinismo ecológico. La “naturaleza” no posee voluntad ni destino. El mundo natural en su totalidad tiene capacidad para actuar, pero no conciencia. Si bien la humanidad está inserta en el mundo natural, su interrelación con el medio

ambiente es un proceso histórico. Como seres conscientes y socialmente constructivos, el género humano se interrelaciona dialécticamente con la naturaleza no humana en diferentes formas a lo largo del tiempo y a través de las culturas. Ni la humanidad ni la “naturaleza” son determinantes; lo que es inevitable son las consecuencias de las dinámicas que se dan entre ellas.

Lo central del feminismo desde esta perspectiva es que se puede decir que las mujeres juegan un papel mediador socialmente construido entre la humanidad y la naturaleza no humana. No obstante, relativamente pocas mujeres juegan este papel puramente como *mujeres*, sino más bien como personas atrapadas en una matriz de opresiones que también abarca a muchos hombres. Lo que revela el ecofeminismo es un análisis más amplio de relaciones de mediación, como entre “sociedad” y “naturaleza”. Semejante análisis abarcará no sólo la dominación patriarcal/masculina, sino también otras dominaciones socioeconómicas, así como la dominación de la naturaleza. Estas estructuras de mediación están entremezcladas de tal modo que la mayor parte de las personas son explotadoras y dominadoras en algunos contextos, y explotadas y dominadas en otros. Por lo tanto, son las propias estructuras de mediación, más que las sociedades particulares, grupos e individuos, las que han producido los patrones de subordinación, explotación, opresión y exclusión que afectan a tantas personas, incluyendo a la inmensa mayoría de las mujeres, y al mundo natural no humano.

A lo largo de este libro espero demostrar que el ecofeminismo, en su propio hilar y tejer, junto con los de otros movimientos y perspectivas radicales, puede producir un análisis social y político que proporcionará las bases para la acción política solidaria a escala global que se necesita tan desesperadamente.

1. LAS MUJERES Y EL MEDIO AMBIENTE

El papel de las mujeres en las luchas y debates ecológicos desde el siglo XIX, igual que en todos los compromisos sociales y políticos de las mujeres, ha quedado “oculto a la historia” (Rowbotham, 1973). Las historias de la ecología en el Norte acreditan al alemán **Ernst Haeckel la acuñación del término en 1873** (Bramwell, 1989), mientras que la contribución de su contemporánea, la ecologista y educadora estadounidense **Ellen Swallow, es generalmente ignorada**, aunque a ella podría considerarse de igual forma la fundadora de **la ciencia de la ecología** (Clarke, 1973; King, 1983a). También es interesante que mientras Haeckel eligió un nombre basado en el griego *oikos*, que significa “hogar” o “habitación”, fue Ellen Swallow quien mostró la **conexión directa entre la vida doméstica cotidiana y el medio ambiente** (Hynes, 1985).

A comienzos de la década de 1870 Ellen Swallow fue la primera mujer estudiante del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), y ahí se quedó hasta que se convirtió en la primera mujer instructora. **Era multidisciplinaria: química de agua, química industrial, metalúrgica, mineralogista, ingeniera y experta en alimentación y nutrición**. Su objetivo era entender la dinámica ambientalista de la industrialización y proporcionar a la comunidad, especialmente a las mujeres, la capacitación necesaria para controlar su propio ambiente. Fundó un laboratorio para mujeres en el MIT en 1876 y un programa de educación interdisciplinaria. Cabildeó en el gobierno para conseguir un programa de nutrición y alimentos puros e hizo mucho para reducir los riesgos en la industria. **Para Swallow la importancia de educar a las mujeres consistía en que en el hogar, todavía más que en el centro de trabajo, era donde los recursos primarios tales como nutrición, agua, drenaje y aire podían ser monitoreados**. Afirmaba que la ciencia debería ponerse en manos de las mujeres de manera que “el ama de casa pueda saber cuándo debe asustarse” (*ibid.*: 292). Las iniciativas únicas y de largo alcance de Swallow no fueron apreciadas por un establishment científico que se estaba segmentando rápidamente en diferentes disciplinas. Todavía menos comprendida fue su insistencia en trabajar con mujeres. En consecuencia, su trabajo

pionero y multidisciplinario con mujeres entró en los libros de historia en el rubro de las "ciencias domésticas".

Casi cien años más tarde otra científica de Estados Unidos fue una de las figuras clave y pionera del movimiento verde a finales del siglo xx. Rachel Carson, bióloga marina y periodista científica, publicó sus advertencias sobre el peligro de la acumulación de pesticidas y herbicidas en 1962. En forma muy semejante a lo que Swallow predijo, Carson se inspiró en las observaciones de una amiga suya para escribir su libro *Silent Spring*, que denunciaba que las fumigaciones aéreas de DDT estaban matando a los pájaros cantores y los tordos de su jardín. Carson aseguró que los herbicidas y pesticidas se acumularían a lo largo de la cadena alimentaria, de manera que los químicos diseminados en las cosechas envenenarían a los pájaros y a los animales (incluyendo a los seres humanos) que se alimentaran de aquéllas directa o indirectamente. La muerte de los pájaros que hubieran comido las plantas e insectos envenenados con químicos daría como resultado la primavera silenciosa a que alude el título del libro. Carson señalaba que esos químicos nunca desaparecerían; por el contrario, se introducirían en el agua y la tierra, muy a menudo acarreadas lejos del lugar donde fueron contaminadas. Aunque Carson nunca manifestó una perspectiva feminista o ecofeminista, su crítica de los enfoques científicos del mundo natural presagiaban las posteriores críticas ecofeministas: "a medida que el hombre avanza hacia su anunciado objetivo de la conquista de la naturaleza, va escribiendo un deprimente registro de destrucción, dirigiendo no sólo contra la tierra que habita sino contra la vida que comparte con ella" (Carson, 1985:83).

La respuesta del gobierno y la industria química a las advertencias de Carson consistió en burlarse de ella y tildarla de fanática sensiblera, de solterona en zapatillas preocupada por los pájaros. Como señala Hynes, la ciencia de Carson surgía de un amor a la naturaleza que la instaba a escribir una prosa poética imaginativa y conmovedora (1985:296). La ciencia, dominada por el hombre, no podía aceptar la idea de que el amor y el conocimiento fueran compatibles y se apoyaran mutuamente (Rose, 1994). Sin embargo, la labor de Carson no fue silenciada, y su importancia ha sido reconocida en muchas ocasiones por el creciente movimiento ecofeminista, particularmente en Estados Unidos. Se celebraron conferencias para celebrar el vigesimoquinto aniversario de la publicación de *Silent Spring* y se dedicó una importante antología ecofeminista a la memoria de

Carson como “una mujer notable y modesta” que pensaba que amar al mundo natural era esencial para comprenderlo (Diamond y Orenstein, 1990).

Otra de las primeras críticas de la tecnología occidental, particularmente en el campo de la evolución, fue Barbara Ward, académica de origen británico. Ward evocó la imagen de “la tierra como nave espacial” en 1966, y fue una crítica pionera de los efectos adversos sobre el Sur del impulso modernizador hacia un desarrollo económico mundial. Señalando la interdependencia de todos los pueblos del mundo, sostenía que los cambios económicos debían justificarse moralmente y que debían mostrar cómo podía manejarse el cambio de modo que se pudiera conservar el ambiente natural en el planeta. La obra de Barbara Ward tuvo un enorme impacto internacional y alentó a las Naciones Unidas a celebrar una conferencia sobre Asentamientos Humanos y a desarrollar un Programa de Medio Ambiente de las Naciones Unidas. El compromiso de la ONU no sólo reflejó el trabajo de Ward, quien, junto con René Dubos, publicó el influyente *Only One Earth* en 1972, sino que fue también una respuesta a la creciente alarma por los límites al crecimiento económico señalados por proyecciones computarizadas sobre temas como las reservas de los recursos naturales, la polución y el área muy controvertida de la población (Meadows *et al.*, 1972; Sen, 1994).

Mientras que mujeres como Rachel Carson y Barbara Ward planteaban cuestiones ecológicas en la agenda nacional e internacional, ciertamente en el Norte, las mujeres en toda la extensión del globo estaban haciendo lo que Ellen Swallow había imaginado cien años antes. Expresaban su preocupación por la degradación ecológica en sus propias comunidades. La ecología, palabra derivada del término griego para hogar, estaba cada vez más “llegando a casa” (Shiva, 1994a).

LUCHAS DE BASE

El movimiento ambientalista de base amplía nuestro sentido no sólo de lo que es posible, sino de lo que es necesario. Es un movimiento alimentado por la tenacidad, resistencia, obstinación, pasión e indignación. Para el mundo, es la historia de unas “amas de casa histéricas” que enfrentan a los “hombres de razón”: en la multitud de disfraces en que ambos pueden presentarse (Seager, 1993:280).

En los últimos veinte años, las campañas de base en torno a la propiedad, control y utilización del medio ambiente han tenido como oponentes a los “hombres de razón” desde la cuenca del Amazonas hasta los Himalayas, y desde Kenia hasta Estados Unidos (Epstein, 1993). En el Sur, las críticas feministas de la “fuerza arrolladora” de la modernización tecnológica y el capitalismo global atrajeron la atención hacia la amenaza que representa tanto para las mujeres como para el medio ambiente el llamado “desarrollo”. Esas críticas mostraron la forma en que las mujeres experimentaban dificultades especiales a medida que la agricultura comercial, la explotación forestal y la minería invadían su estilo de vida tradicional y se veían arrastradas hacia formas de producción altamente explotadoras y amenazadoras para la salud (Mitter, 1986; Mies, 1986; Sen y Grown, 1987; Shiva, 1989).

En el Norte, los peligros ecológicos del industrialismo y el militarismo se hicieron cada vez más visibles y fueron subrayados por las campañas de los movimientos por la paz y el medio ambiente, así como mediante luchas de base. Los movimientos pacifistas en Europa y Norteamérica crecieron rápidamente en respuesta a la decisión de la OTAN en 1979 de situar misiles de crucero en Europa. Hubo una extensa preocupación no sólo acerca del peligro inmediato que representaban las armas nucleares y sus consecuencias para la vida humana, sino también acerca del peligro de que el polvo atmosférico pudiera causar un “invierno nuclear”. El desarrollo del movimiento ecofeminista en el Norte tiene sus raíces tanto en el movimiento feminista como en el pacifista. El ecofeminismo en Estados Unidos se reactivó súbitamente también a finales de los setenta por el desastre en la central nuclear de Three Mile Island y la amenaza para la salud por el derrame tóxico descubierto en Love Canal, Niagara Falls, en el estado de Nueva York.

Es difícil decir por qué ejemplos particulares de la lucha de base se convierten en símbolos de un movimiento social cuando hay tantos ejemplos de campañas similares por todas partes (Merchant, 1992; Ekins, 1992; Seager, 1993). Sin embargo, algunas luchas parecen iluminar cuestiones e inquietudes muy hondamente asentadas en el corazón de aquellas campañas, y la forma en que la relación de las mujeres con el mundo natural ha sido al mismo tiempo revelada y construida a través de ellas. Esto es particularmente cierto respecto del movimiento Chipko en las aldeas de los Himalayas, el movimiento Green Belt en Kenia y la campaña de Love Canal en Estados

Unidos. Shiva sostiene que los “movimientos ambientalistas como el Chipko se han convertido en símbolos históricos, porque han sido alimentados con la energía de la visión ecologista y la fuerza política y moral de las mujeres” (1989:67).

El movimiento Chipko

El bosque es el hogar de nuestra madre, lo defenderemos con todas nuestras fuerzas: Mujeres de la aldea de Reni en las montañas Garhwal de la cordillera de los Himalayas (Anand, 1983:182).

El movimiento Chipko en los Himalayas de Garhwal es probablemente la mejor documentada de todas las luchas que simbolizan la relación entre las mujeres y el medio ambiente (Anand, 1983; Dankelman y Davidson, 1988; Shiva, 1989; Jain, 1991). Chipko (que significa “abrazar” en hindi) logró notoriedad mundial a mediados de la década de los setenta gracias a las acciones de los aldeanos (principalmente mujeres) de los Himalayas, que se abrazaban a los árboles para impedir que los talaran. El movimiento tuvo cierto éxito al conseguir que el gobierno de la India apoyara una moratoria contra la tala de árboles y atendiera la necesidad que hay de los árboles autóctonos de hoja ancha para evitar la erosión del suelo, en apoyo a las economías de subsistencia de las aldeas locales. Los activistas de Chipko argumentaban que las plantaciones comerciales de pinos o eucaliptos daban trabajo a algunos aldeanos (principalmente hombres), pero no satisfacían las necesidades de las mujeres que se ocupaban, casi todas, en los cultivos y contaban con los árboles para combustible y como forraje para los animales (Shiva, 1989; Jain, 1991).

No obstante, la impresión que a veces se tiene de que el movimiento Chipko nació como una acción espontánea de las mujeres para preservar los árboles (Sontheimer, 1991; Ekins, 1992), el movimiento tiene una base política mucho más compleja. Su ejemplo inspirador no fue resultado de la inmediata identificación física y espiritual de las mujeres con el bosque sino que más bien nació de un “mosaico de muchos acontecimientos y múltiples actores”, incluyendo la prolongada y decidida lucha de los seguidores de Gandhi políticamente comprometidos de esa región (Shiva, 1989:67-77). Shiva sostiene también que los orígenes del acto de abrazar como una forma de protesta se remonta a hace trescientos años, cuando un grupo

de personas encabezado por una mujer sacrificaron su vida para proteger un bosque de árboles sagrados (*ibid.*:67).

Es difícil averiguar la fecha exacta del resurgimiento de abrazar los árboles. Anand la sitúa en 1974 en la aldea de Reni (1983:182); Jain da la fecha de 1973 y da crédito a los trabajadores de una cooperativa por la reinención del abrazo como medio de protesta (1991:168); Shiva la sitúa bastante más tarde, cuando las mujeres se volvieron más notorias en las protestas. Cualquiera que sea la fecha exacta, los orígenes del movimiento Chipko están en las organizaciones gandhianas en la región de Garhwal del estado de Uttar Pradesh, en los Himalayas hindúes. Mira Behn, un seguidor de Gandhi, se estableció en los Himalayas en la década de los cuarenta y comenzó a estudiar la ecología de la región. Otras mujeres, como Sarala Behn y Bimala Behn, fundaron ashrams para la educación de las mujeres montañosas, vinculando la relación tradicional de los montañeses con su medio ambiente, las enseñanzas políticas y espirituales de Gandhi y las necesidades materiales muy inmediatas de las mujeres locales.

Un segundo vínculo gandhiano fue con una cooperativa fundada en 1960 que, originalmente, empleaba a hombres en las labores de construcción, pero que a partir de 1964 buscó desarrollar industrias forestales tales como la recolección de savia y los productos de madera. La cooperativa encontró grandes dificultades para lograr acceso a los árboles y se alarmó en abril de 1973 cuando el gobierno otorgó a un contratista privado la concesión para talar en la aldea de Gopeshwar. Según Jain (1991), la enérgica protesta de unas cien personas evitó la tala de los árboles. Pocos meses más tarde, en junio de 1973, los trabajadores de la cooperativa apoyaron otra protesta en una aldea a 80 kilómetros de distancia, entrelazando sus manos alrededor de la parte amenazada del bosque.

Si bien en las primeras etapas del movimiento **Chipko los hombres y mujeres de las aldeas se unieron contra el desarrollo maderero comercial, pronto sus intereses entraron en conflicto. Para Vandana Shiva ésta fue la etapa crucial del movimiento. Mientras que los hombres se interesaban en lograr acceso al bosque para el desarrollo comercial de la aldea, las mujeres deseaban preservar el bosque para sus necesidades tradicionales de subsistencia y para impedir la erosión del suelo.** Shiva ve también los orígenes de la oposición de las mujeres al desarrollo monetarista en sus luchas contra el alcoholismo masculino en los sesenta. Sostiene que el momento decisivo llegó a la

aldea de Adwani cuando la mujer del jefe de la aldea encabezó a las mujeres para ir a abrazar los árboles del bosque oponiéndose a su propio marido, que era el contratista local. Llegado a este punto fue cuando el movimiento Chipko se volvió “ecológico y feminista” (Shiva, 1989; cursiva en el original).

Shiva, que estudió física nuclear, se inspiró en las acciones de las mujeres del movimiento Chipko para abandonar su carrera original y establecer la Fundación para la Ciencia, la Tecnología y las Políticas de Recursos Naturales. Ha realizado campañas por todo el mundo no sólo para la protección de los bosques, sino para el reconocimiento del papel de las mujeres en la defensa más amplia del medio ambiente en lugares en donde dependen de él para combustible, forraje y agua. Su ecofeminismo se basa en la observación de que, para las mujeres rurales pobres del Sur, sus lazos con el mundo natural se hallan en la realidad de su vida cotidiana; toda lucha es lucha ecológica (Shiva, 1989). En términos de esta actividad más amplia, Joni Seager asegura que el movimiento Chipko “simboliza ahora la resistencia del Tercer Mundo para cambiar la dirección del ‘desarrollo internacional’ [...] ha venido a simbolizar una lucha por librarse del asfixiante control que la ciencia reduccionista occidental tiene sobre el manejo de los recursos” (1993:266-267).

Estas luchas han revelado la importancia del papel político de las mujeres, que ha empezado a ser reconocido más ampliamente en la misma India, particularmente en los movimientos campesinos (Omvedt, 1989). En el estado de Maharashtra en la década de los noventa empezaron a surgir concejos municipales formados totalmente por mujeres, adoptando para sus campañas el lema “*hīrvī dharti, strī shakti, manav mukti*” (tierra verde, poder de las mujeres, liberación humana) (Omvedt, 1994:106).

El movimiento del Cinturón Verde de Kenia

El movimiento del Cinturón Verde keniano también ha proporcionado inspiración para el movimiento ecofeminista global. Una vez más, el movimiento no fue una acción espontánea por parte de las mujeres, sino que miles de ellas fueron alentadas en 1977 por la iniciativa del profesor de anatomía Wangari Maathai de lanzar un programa rural de plantación de árboles. Los primeros árboles se plantaron el 5 de junio, Día Internacional del Medio Ambiente. El movimiento del Cintu-

rón Verde se percibió siempre como un programa de las mujeres y fue organizado a través del Consejo Nacional de Mujeres. Su objetivo era resolver el problema de combustible en las zonas rurales, así como prevenir la invasora desertificación y la erosión del suelo, rodeando cada aldea con un "cinturón verde" de al menos un millar de árboles. El movimiento proporcionaba los árboles y una pequeña suma para emplear a una persona local que se encargara de su cuidado.

Las mujeres respondieron prontamente y se formaron cientos de grupos plantadores de árboles integrados por mujeres locales. Para mediados de los ochenta se habían establecido seiscientos viveros, que empleaban entre dos y tres mil mujeres, y ya se había plantado más de un millón de árboles. Los planes de cinturones verdes se están estableciendo igualmente en otros doce países africanos (Seager, 1993; Ekins, 1992; Merchant, 1992). Los vínculos globales de las ideas y las luchas de las mujeres se demuestran por el hecho de que Wangari Maathai citó a Barbara Ward como fuente de su inspiración (Jones y Maathai, 1983). La iniciativa de Maathai ha tenido eco también en Estados Unidos por la obra de Rachel Bagby, consistente en llenar de verde los ambientes dentro de las ciudades (Bagby, 1990). Bagby convirtió aproximadamente cinco acres de terrenos urbanos abandonados de un vecindario negro en parcelas ajardinadas y fundó la Philadelphia Community Rehabilitation Corporation. Al igual que Maathai, su propósito es combinar un programa verde con objetivos más amplios como proporcionar empleo y educación. Sin embargo, un elevado perfil político y el compromiso en las luchas radicales no están exentos de peligros. Wangari Maathai, condenada a arresto domiciliario en Kenia, a principios de los noventa sufrió un atentado y resultó gravemente herida.

Love Canal, Estados Unidos

En el Norte, la campaña contra los residuos tóxicos en el Love Canal tuvo algo de la misma simbólica importancia que los movimientos Chipko o del Cinturón Verde en el Sur. Coincidió con el accidente nuclear en la central de energía de Three Mile Island en 1979 y aumentó la sensibilización frente al peligro inherente de la producción industrial y de alta tecnología. La experiencia de los residentes de Love Canal representa los temores de la gente de las sociedades industriales acerca de los peligros ocultos que los rodean.

Love Canal es un vecindario obrero de unas mil doscientas viviendas en el suburbio de Niagara Falls, en el estado de Nueva York. En 1978 una de las residentes, Lois Gibbs, empezó a preocuparse por la salud de su vecindario cuando su hijo enfermó de epilepsia y en su hija se desarrolló una rara enfermedad de la sangre. Luego descubrió que entre sus vecinos se estaba produciendo una tasa desastrosamente elevada de abortos, muertes durante el parto y defectos de nacimiento. Lois Gibbs creía que los problemas estaban vinculados con el hecho de que aquella zona habitacional estaba construida junto a un basurero de más de veinte mil toneladas de desperdicios tóxicos. Finalmente salió a la luz que las casas habían sido edificadas cerca del sitio de una trinchera de una milla de largo, quince yardas de ancho y de diez a cuarenta pies de profundidad. Esta trinchera se había excavado originalmente en la década de 1890 como parte de un grandioso proyecto para un canal, aproximadamente por la época en que Ellen Swallow realizaba campañas por un enfoque integral de los temas ambientalistas. La trinchera abandonada del proyectado canal se utilizó durante muchos años como basurero químico, y cuando acabó de llenarse fue cubierta de tierra y destinada a zona habitacional. Justamente sobre el lugar se construyó una escuela (Hynes, 1985). Los químicos también se habían filtrado hasta las corrientes subterráneas y se estaban extendiendo por las tierras adyacentes, como habían previsto Ellen Swallow y Rachel Carson.

Cuando las autoridades estatales rehusaron prestar crédito a sus denuncias de que los problemas de salud del vecindario y el basurero tóxico estaban relacionados, Lois Gibbs comenzó una lucha que duró dos años pidiendo la reubicación. Sin embargo, no fue hasta que las mujeres arrasaron de forma vandálica con un puesto de construcción, quemaron una efigie del alcalde y fueron arrestadas en una acción de bloqueo cuando los funcionarios del gobierno empezaron a tomar nota. Incluso entonces Lois Gibbs descubrió que sus evidencias de la mala salud de su propia familia y de otras personas cercanas no habían sido tomadas seriamente, hasta que logró que un científico pusiera todos esos "datos de ama de casa" en "raíz cuadrada y toda esa basura" (Seager, 1993:265).

Las mujeres participantes en otras campañas locales también fueron acusadas de ser "amas de casa histéricas" cuando intentaron plantear cuestiones acerca de los vertederos de basura. Como dijo una mujer negra del sur de Estados Unidos: "Tienen ustedes toda la

razón, estoy histérica. Cuando se trata de cuestiones de vida y muerte, especialmente de la mía y la de mi familia, me pongo histérica" (Newman, 1994:58). La participación en las luchas de base está politizando a un número cada vez mayor de mujeres. Seager calcula que, en todo el mundo, las mujeres constituyen del 60 al 80% de los miembros de las organizaciones ambientalistas, aunque esto no siempre es evidente desde el ángulo de la dirigencia (1993:263-264). Señala también que la mayoría de las mujeres que participan en movimientos de base no realizaron actividades semejantes antes y a menudo tienen que soportar acusaciones de ignorancia e histeria no sólo de "expertos" y funcionarios, sino también de sus parientes varones.

Lois Gibbs entra exactamente en esta categoría. Recuerda que "creció en una comunidad obrera, era muy patriota... yo creía en el gobierno" (cita Krauss, 1993:111). "Quería tener seis hijos y ser una buena ama de casa. Me mudé a Love Canal y compré el sueño americano... nunca pensé en mí como activista u organizadora. Yo era un ama de casa, una madre, pero de repente se trataba de mi familia, de mis hijos, de mis vecinos" (Gibbs, 1993:ix). Basándose en la experiencia de las mujeres en campañas de base, señala también las tensiones que pueden surgir en familias en que los hombres sienten amenazado su papel de protectores de familia:

En muchas familias, la mujer que se vuelve activista es considerada una amenaza para el macho "fuerte". Él encuentra que está perdiendo control sobre "su mujer" y puede sentir que está siendo superado o "anulado" por su compañera, problema que aflora si ella tiene éxito... Ella empieza a verse presionada a medida que intenta equilibrar su compromiso con la causa y las conflictivas demandas que provienen de las necesidades emocionales de su compañero varón (citado en Seager, 1993:275).

La experiencia de Gibbs en Love Canal y su desilusión con el proceso democrático la impulsó a establecer en 1981 la red nacional Citizens' Clearinghouse for Hazardous Waste (CCHW), que ha apoyado hasta ahora más de cuatro mil campañas de comunidades locales en contra de residuos tóxicos.

¿QUÉ TIENEN DE ESPECIAL LAS MUJERES?

Si acaso es verdad que las mujeres tienen una relación “especial” con el mundo natural y una conciencia especial de los peligros ambientales, ¿se aplica esto igualmente a todas las mujeres?, ¿y puede decirse sólo de las mujeres? Si bien por todo el mundo surgen campañas de base encabezadas por mujeres a propósito de una variedad de asuntos, no en todas existe una relación explícita entre las mujeres y el medio ambiente. También hay un gran número de campañas de base sobre asuntos relativos al medio ambiente y en cuya base no están mujeres (Ekins, 1992; Merchant, 1992). Mientras que la literatura ecofeminista intenta subrayar la participación de las mujeres en las campañas ambientalistas de base, los escritores verdes, predominantemente varones, tienden a ver éstas como campañas indígenas o “locales”.

En Estados Unidos, por ejemplo, la creciente conciencia de los peligros de los residuos tóxicos ha producido una preocupación cada vez más extendida acerca del establecimiento de tiraderos de basura en vecindarios pobres, negros e hispanos y en tierras de indios americanos. Estados Unidos tiene que deshacerse del equivalente a 2 500 libras de desperdicios peligrosos por cada hombre, mujer y niño cada año. Un tiradero grande que recibe desperdicios de cuarenta y seis estados norteamericanos está situado en Emelle, Alabama, en donde el 70% de la población es africano-americana y casi toda vive por debajo de los niveles oficiales de pobreza (Seager, 1993:274). Esta situación ha conducido a un creciente movimiento de justicia ambientalista, uniendo a obreros, negros, indios y miembros de otras comunidades locales en protesta contra el asentamiento de tiraderos tóxicos y de fábricas peligrosas en vecindarios pobres (Bullard, 1990, 1993; Hofrichter, 1993; Newman, 1994). La contaminación nuclear también es un problema. Winona LaDuke, codirectora de la Indigenous Women's Network (Red de Mujeres Indígenas), que agrupa a mujeres indias norteamericanas y de las islas del Pacífico, informa que quince de los dieciocho centros de almacenamiento nuclear estadounidenses están situados en terrenos de los indios americanos, en donde también se han realizado –principalmente en territorio shoshone– todas las pruebas nucleares (LaDuke, 1993:99). Los lugares de prueba contaminados han sido designados ahora por el gobierno de Estados Unidos como “Zonas Nacionales de Sacrificio”, un concepto que oscurece el hecho de que son las naciones indias americanas las que han sido sacrificadas.

Cuando las mujeres tienen un papel principal en esos movimientos, ¿lo hacen como mujeres o como personas pobres, negras, hispanas o indias? Aun cuando las mujeres están sobrerrepresentadas entre los pobres y también tienen una participación desproporcionada en las luchas de base, especialmente en las comunidades, ¿significa esto que el género debería priorizarse por encima de la clase y la raza? Aunque las mujeres están a la vanguardia en las campañas de justicia social antitóxicos en Estados Unidos, su identificación política se da usualmente en términos de "raza" más que de género (Epstein, 1993). Bina Agarwal y Cecile Jackson han expresado también su preocupación por que un énfasis excesivo en la participación de las mujeres en luchas como las del movimiento Chipko pueda dar la falsa impresión de un interés específicamente *feminista*, más que de la implicación de las mujeres en movimientos campesinos en general (Agarwal, 1992; Jackson, 1995). Agarwal se declara preocupada también por que un énfasis excesivo en los movimientos de base combinado con una crítica de los sistemas económicos occidentales ignore las relaciones de clase y de propiedad en sociedades como la de la India. En vez de subrayar la relación directa entre las mujeres y la naturaleza, Agarwal sostiene que: "el vínculo entre las mujeres y el medio ambiente puede verse como si estuviera estructurado por una organización de la producción, la reproducción y la distribución de género y clase (casta/raza)" (1991, citado en Braidotti *et al.* 1994: 100). Por esta razón Agarwal prefiere el término "ambientalismo feminista" al de ecofeminismo. Braidotti *et al.* se unen a Jackson y Agarwal en la preocupación acerca de que una celebración acrítica de los movimientos de base distraiga la atención sobre la desigualdad y la opresión, particularmente contra las mujeres, en las comunidades tradicionales. Ellas critican "la tendencia a idealizar lo local y lo tradicional al tiempo que se ocultan las estructuras indígenas de explotación y dominación que ya estaban establecidas antes del advenimiento del desarrollo" (1994:112).

Un énfasis excesivo en las mujeres puede oscurecer también el hecho de que es posible para las mujeres en las comunidades más privilegiadas aislarse de los tóxicos y otros peligros ambientales, al menos a corto plazo. Las campañas NIMBY (*not in my backyard*-no en mi patio trasero) de las comunidades más acomodadas puede que no conduzcan a campañas NIABY (*not in anybody's backyard*-no en el patio trasero de nadie) sino al traslado de las actividades peligrosas a áreas más pobres. Seager muestra igual preocupación por que las mujeres

más acomodadas puedan desviar su preocupación hacia un consumismo verde, una actividad que puede ser manipulada fácilmente por una mercadotecnia astuta. De hecho, el consumismo verde podría conducir a una nueva división entre “poseedores” y “desposeídos” en términos del privilegio ambiental de estar a salvo de peligros domésticos (1993:262). Tales preocupaciones plantean el problema central de las diferencias entre las mujeres en relación con los peligros ambientales y las campañas ambientalistas.

Haciendo eco a Swallow, Seager sostiene que las mujeres tienen un papel clave como *mujeres* en las campañas de base porque a menudo son las primeras en darse cuenta de que algo va mal:

En todo el mundo, las mujeres son frecuentemente las primeras en advertir la degradación del medio ambiente. Las mujeres son las que primero notan que el agua con que cocinan y con la que bañan a sus hijos tiene un olor peculiar: son las primeras en enterarse cuando el agua empieza a escasear. Las mujeres son las primeras en enterarse cuando los niños llegan a casa contando historias acerca de misteriosos barriles arrojados en la barranca: son las primeras en darse cuenta cuando sus hijos desarrollan misteriosas enfermedades (1993:272).

Lo que hay de común en las campañas de base realizadas por mujeres, tanto en el Norte como en el Sur, es la vulnerabilidad de las mujeres ante los problemas ambientales y su falta de acceso a los centros de toma de decisiones, que son los que los provocan. Si bien las mujeres están desproporcionadamente representadas en las comunidades pobres y vulnerables, los hombres están desproporcionadamente representados en las posiciones de poder e influencia. Esto quiere decir que las mujeres (y muchos hombres) soportan las consecuencias de las decisiones gubernamentales, militares, industriales y comerciales sin tener la posibilidad de influir en ellas. Su respuesta está siempre “al final del tubo”, no están en posición de conocer o influir en lo que sucede en la boca del tubo en primer lugar.

Cuando los verdes le piden a la gente pensar globalmente pero actuar localmente a menudo pasan por alto el hecho de que son las mujeres las que *viven* localmente (Mellor, 1992c), que tienen pocas opciones fuera de la de pensar localmente. Ellas viven junto a los tiraderos de desperdicios, el pozo envenenado o la fábrica que arroja humos. Son las mujeres las que tienen que caminar kilómetros en busca de agua o combustible si los recursos locales se han agotado,

cuya movilidad es amenazada por las carreteras y el tráfico, cuyos niños no pueden jugar a salvo. Son las mujeres las que cuidan a los jóvenes, a los viejos y a los enfermos cuando éstos sufren por la contaminación del ambiente o por escasez. Este punto ha sido señalado por mujeres tanto del Norte como del Sur en conferencias nacionales e internacionales, en foros y seminarios (Merchant, 1992; Women's Environmental Network, 1989; Shiva, 1994).

Sin embargo, existen algunas diferencias en los asuntos ambientales que enfrentan las mujeres del Norte y las del Sur. En las sociedades no industriales los problemas giran en torno al acceso al agua limpia y otros recursos, así como a cuestiones de pobreza y salud (Asian and Pacific Women's Resource Collection Network, 1989). En el Norte los problemas no siempre son tan inmediatos o tan visibles. Como ha señalado Wangari Maathai, mientras que las mujeres del Sur están luchando contra problemas visibles tales como la desertificación y la erosión del suelo, "a nivel global estamos luchando contra un enemigo invisible" (Jones y Maathai, 1983:114). En el Sur las necesidades inmediatas de supervivencia son las más importantes, pero en el Norte los daños ecológicos están más ocultos. Están latentes en el aire y el suelo, y aunque sus efectos pueden sentirse, particularmente en problemas de salud tales como el rápido aumento del asma, la causa es difícil de probar y la sensación de riesgo es por consiguiente más difusa (Beck, 1992). Las campañas tienen que reunir evidencias científicas y de otro tipo que a menudo son difíciles de obtener o están sujetas al secreto oficial o comercial. Sin embargo, una vez lanzadas las campañas pueden ser notablemente efectivas, como en el caso de la British Women's Environmental Network (WEN) cuando realizó una campaña contra el uso de blanqueadores a base de cloro en los pañales desechables y otros productos de papel, argumentando que esto ocasiona residuos de dioxina en el cuerpo humano y particularmente en la leche materna (Costello *et al.*, 1989).

Lo que es cada vez más común en la participación de las mujeres en las campañas ambientalistas es que se establece una crítica coherente al actual modelo de desarrollo basado en conocimientos científicos, la tecnología industrial y la economía de mercado capitalista. Las campañas en torno al medio ambiente se están uniendo a campañas sobre los derechos de las mujeres, la salud y el bienestar económico.

MUJERES, MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO

El desarrollo económico –esta fórmula mágica que busca sinceramente sacar a las naciones pobres de la pobreza– se ha convertido en el peor enemigo de las mujeres. Las carreteras llevan productos industriales, se llevan a las jóvenes, los alimentos, el arte y la cultura tradicionales; las tecnologías sustituyen a las mujeres, dejando a las familias todavía más empobrecidas. Las manufacturas acaban con los recursos naturales (especialmente los árboles), alejando aún más los recursos de combustible y forrajes, trayendo a casa destructivas inundaciones o mortales sequías, y aumentando constantemente las cargas sobre las mujeres (Devaki Jain, miembro fundador de Development Alternatives with Women for a New Era [DAWN] 1984; citado en Pietilä y Vickers, 1990:35).

Los movimientos de base en el Sur en torno al impacto de los factores ambientales sobre las mujeres están estrechamente asociados a un movimiento más amplio interesado en la posición económica y social de las mujeres dentro del “proceso de desarrollo” (Kabeer, 1994). Las evidencias del impacto del proceso de desarrollo tanto en las mujeres como en el ambiente emergieron en los setenta y los ochenta. Es en la crítica del desarrollo donde se ha demostrado más claramente la conexión entre las experiencias de las mujeres y la crisis del medio ambiente.

El presidente de Estados Unidos Harry Truman propuso la idea de “desarrollo” en su discurso inaugural en enero de 1949. Más correctamente, introdujo el concepto de “subdesarrollo”. Estados Unidos se veía como la cima de una “escalera” de progreso que abarcaba el industrialismo y el bienestar derivado del abastecimiento. Sociedades enteras deberían avanzar, con el tiempo, desde la subsistencia, desde la vida rural sin bienestar, a formas de producción basadas en el trabajo asalariado cada vez más urbanizadas y tecnológicamente sofisticadas. La ruta hacia el progreso conducía de la pesca y la agricultura hacia la moda y el automóvil. En la década de los cincuenta las Naciones Unidas, a iniciativa de Estados Unidos, establecieron un Programa de Desarrollo para fundar y apoyar este proceso a través de estructuras internacionales tales como el Banco Mundial. Tras el concepto de desarrollo se hallaba la presunción de que el estilo de vida occidental era superior a los estilos “atrasados” de las sociedades no occidentales. El proceso de desarrollo se extendió también a la agricultura, en donde la “revolución verde” prometía acabar con los

problemas del hambre y la pobreza mediante especies de semillas manipuladas con ingeniería genética desarrolladas por laboratorios del Norte. La ciencia occidental, igual que el estilo de vida occidental y el sistema económico del capitalismo industrial, era vista como inherentemente superior a las prácticas y conocimientos de agricultura indígena.

Como Sachs ha explicado, el proceso de desarrollo que siguió ha sido un desastre para la mayoría de los países no occidentales: "la aspiración de ponerse a la altura ha terminado en un desastre de proporciones planetarias" (1993:5). Para la década de los ochenta el PNB de dos terceras partes de la humanidad representaba un 15% del total mundial, mientras que las naciones industriales, con el 20% de la población mundial, devoraban el 80%. Esto se reflejaba también en los patrones de consumo, al tiempo que las naciones industrializadas absorbían la mayor parte de los recursos mundiales. Después de dramáticos incrementos iniciales en los rendimientos de las cosechas, la revolución verde también fracasó, cuando la elevada demanda de pesticidas, fertilizantes y agua provocó cada vez mayores tensiones económicas y ambientales (Shiva, 1989). Las naciones que habían sido animadas a pedir préstamos de grandes sumas de dinero con la promesa de eventuales ganancias económicas se vieron obligadas a transformar cantidades cada vez mayores de sus recursos en efectivo para pagar sus deudas cada vez mayores. Según Chce Yoke Ling, del Malaysian Friends of the Earth, a finales de los ochenta el 40% de las tierras fértiles en el Sur se usaban para cultivos no alimentarios para exportación (WEN, 1989).

A medida que la economía de mercado global y el proceso de desarrollo empezaron a introducirse en las comunidades tradicionales, la posición económica de las mujeres se fue volviendo cada vez más insegura (Afshar, 1985; Sen y Grown, 1987; Mies, 1986). Dentro de las comunidades tradicionales el acceso de las mujeres a los recursos estaba asegurado a menudo por el usufructo, es decir, por el derecho a usar las tierras comunales o familiares y los recursos, sin que hubiera una propiedad individual. Conforme la agricultura comercial, la minería y la explotación de los bosques comenzaron a dominar las economías locales de los pueblos, las mujeres y el medio ambiente empezaron a sufrir las consecuencias (Afshar, 1985; Sen y Grown, 1987; Dankelman y Davidson, 1988; Shiva, 1989; Sontheimer, 1991). La falta de acceso a la tierra, por la pérdida de las tierras comunales y familiares en beneficio de la propiedad privada,

volvió cada vez más pobres y vulnerables a las mujeres. Como la mayoría de ellas eran responsables de proveer una parte sustancial (si no es que la mayor) de la alimentación familiar mediante la agricultura de subsistencia, se vieron obligadas más y más a trabajar tierras cada vez más marginales e infértiles. Donde la explotación maderera y la construcción de represas destruían las fuentes próximas de agua y madera, las mujeres, como principales recolectoras de combustible y agua, tenían que caminar distancias mayores cada día (Dankelman y Davidson, 1988). Los hombres eran cada vez más atraídos, o bien eran forzados por las circunstancias económicas, a aceptar trabajos asalariados, a menudo a grandes distancias, dejando a las mujeres con la responsabilidad de la familia en condiciones crecientemente empobrecidas. La necesidad económica forzó también a las mujeres hacia el trabajo asalariado con sueldos sumamente bajos, a menudo en condiciones peligrosas (Mies, 1986; Mitter, 1986). Dada la estructura patriarcal tanto de la sociedad tradicional como de los sistemas en vías de desarrollo, no tienen voz para expresar sus preocupaciones.

Las campañas sobre el impacto del desarrollo en el medio ambiente y en las mujeres comenzaron a principios de los setenta. Una gran oportunidad surgió con la declaración de 1975 como Año Internacional de la Mujer y la proclamación de la Década de las Naciones Unidas para el Progreso de las Mujeres en México. A comienzos de la década el foco principal de las protestas fue la falta de participación de las mujeres en los programas de desarrollo. Para finales de la década todo el concepto de desarrollo estaba siendo cuestionado. En 1975 la principal crítica era que el desarrollo les había fallado a las mujeres al hacer suposiciones totalmente falsas acerca de su papel en los sistemas agrícolas y en la sociedad rural en general. Los programas de desarrollo se habían apoyado en los supuestos básicos del modelo industrial occidental de la división del trabajo según sexo y género, esto es, que los hombres hacen el principal trabajo productivo, mientras las mujeres se quedan en casa. Como señaló Haleh Afshar: “la expansión masculina de los trabajadores a menudo lleva una imagen ideológica de hogares con jefes de familia varones, el hombre trabajando la tierra y la mujer meciendo la cuna y manteniendo el fuego del hogar” (1985:xiii). Éste no era el caso de la mayoría de las mujeres del Sur y de las mujeres más pobres en el Norte.

En 1970 Ester Boserup publicó una investigación pionera que mostraba que las mujeres en el África subsahariana eran responsables

de una gran proporción del trabajo agrícola. Demostraba también cómo los procesos de desarrollo no sólo no ayudaban a las mujeres, sino que a menudo les hacían la vida más difícil. A medida que la economía formal atraía a los hombres, las mujeres se quedaban atrás en el sector de subsistencia (Boserup, 1970). Otros ejemplos empezaron a aparecer. Las estadísticas nacionales de Egipto en 1970 mostraban que las mujeres formaban el 3.6% de la fuerza de trabajo agrícola, mientras que las entrevistas con mujeres mostraban que 55 a 70% de ellas trabajaba en la producción agrícola (Pietilä y Vickers, 1990:14). En 1972 las cifras del censo de Perú mostraban que las mujeres constituían el 2.6% de la fuerza laboral rural, mientras que un 86% de ellas trabajaba efectivamente en la agricultura (*ibid.*:15). Lo que se revelaba era la cantidad de trabajo de subsistencia no remunerado ejecutado por mujeres (Waring, 1989), así como un subregistro de su trabajo asalariado. Cualquier programa de desarrollo que no tomara en cuenta esta inmensa cantidad de trabajo estaba destinado a traicionar a las mujeres y al medio ambiente.

Dankelman y Davidson describen el día típico de una mujer trabajadora agrícola en la India:

Se levanta a las cuatro de la mañana. Limpia la casa, lava la ropa, prepara la comida para su marido y sus hijos y sale al campo a las ocho. Trabaja allí hasta las seis de la tarde, alimentando mientras tanto a los niños más pequeños que llevó con ella. En su camino de regreso recoge leña y, si es necesario, agua para beber. Prepara la cena, se ocupa de los niños y atiende a los animales. A las diez de la noche se acuesta. En un día como éste puede haber ganado dos rupias (1988:3).

La incapacidad para entender la posición económica de las mujeres condujo también a que se les viera como perpetradoras del daño ecológico. A medida que las mujeres agricultoras eran empujadas hacia las tierras marginales y que las mujeres en general eran forzadas a usar los casi agotados recursos de árboles y agua, daba la impresión de que eran ellas las responsables de la crisis ambiental más que la explotación maderera, la minería y los cercados de tierras.

En 1972 empezaron a oírse voces del Sur en el escenario internacional y en la conferencia de las Naciones Unidas celebrada en Estocolmo sobre el medio ambiente humano. Ésta fue una de las conferencias inspiradas por los trabajos de Barbara Ward, entre otros. De ahí surgió un modelo que llevaría hasta las Naciones Unidas

iniciativas sobre medio ambiente y desarrollo, culminando en la "Cumbre de la Tierra" de Río en junio de 1992. Las discusiones dirigidas por el gobierno en los debates formales encontraron eco en las voces de organizaciones no gubernamentales (ONG) que daban una alternativa, a menudo versiones de base, para el impacto de los procesos de desarrollo en los medios naturales y comunidades locales (Braidotti *et al.*, 1994). Uno de los grupos representados en 1972 fue el movimiento Chipko, dedicado a la preservación de los bosques de los Himalayas. Como ya vimos, poco a poco este movimiento se fue identificando cada vez más estrechamente con la relación de las mujeres con el medio natural y ha sido una inspiración para muchas ecofeministas (Shiva, 1989; Merchant, 1992; Seager, 1993).

El modelo de compromiso de las mujeres y otros grupos del Sur en las reuniones de las ONG –celebradas en paralelo a los debates de la ONU– continuó. Mientras que las reuniones gubernamentales formales para la conferencia de la Década de las Mujeres organizada por la ONU en México tuvo la participación de 1 200 delegadas, en la conferencia paralela de ONG hubo cuatro mil personas. En la reunión de 1980 en Copenhague hubo siete mil personas, y se dijo que 16 000 asistieron a los foros de ONG de 1985 en la conferencia hacia el final de la década en Nairobi (Ostergaard, 1992:5). Los cálculos de la conferencia de las Naciones Unidas para las Mujeres de 1995 en Beijing van de 25 mil a 40 mil asistentes a pesar de los intentos del gobierno chino por minimizar el impacto de las ONG sobre la conferencia formal (*Guardian*, 19 de septiembre de 1995).

ALTERNATIVAS PARA EL DESARROLLO

Los problemas del medio ambiente y los de las mujeres no se unieron inmediatamente. En la conferencia de la Década de las Mujeres organizada por las Naciones Unidas en 1975 en México, y en conferencias como la del Taller Internacional de las Mujeres celebrada en Bangkok en 1979, y la del Nuevo Orden Internacional celebrada en Holanda en 1982, el foco principal fue la posición económica de las mujeres. Se exigió que sus necesidades económicas se tomaran en cuenta y que se escucharan sus voces en el proceso de desarrollo. Esta clase de campañas se conoció como Mujeres en Desarrollo (WID,

Women in Development). El argumento básico del WID es que las actuales políticas de desarrollo no reconocen las relaciones de género en los hogares y los papeles fundamentales que representan las mujeres en las economías informales, rurales y de mercado (Harcourt, 1994:3). Durante la década de los ochenta los argumentos del WID fueron adoptados por organizaciones ambientalistas, lo que tuvo por resultado que el enfoque WID fuera criticado por respaldar el proceso de desarrollo (Kabeer, 1994; Harcourt, 1994; Braidotti *et al.*, 1994). En particular, el enfoque ha sido criticado por llevar el “bagaje histórico” de la supuesta superioridad del proceso de desarrollo y la inferioridad de aquellos que van a ser “ayudados” y animados a participar (Apffel-Marglin y Simon, 1994:26).

Para los ochenta la noción entera de desarrollo estaba empezando a ser cuestionada. La conferencia de 1982 en Holanda concluyó que:

Ahora necesitamos otro desarrollo tanto en el Norte como en el Sur. Por lo tanto, tenemos que reconocer los puntos de vista y los intereses de las mujeres y crear oportunidades para su plena participación en todos los niveles de la sociedad. Entonces el desarrollo ya no tendría lugar únicamente en términos económicos, sino también en términos humanos (Pietilä y Vickers, 1990:90).

De la misma forma en que la obra de Ester Boserup y otras mujeres fue muy influyente en destacar el problema de la falta de compromiso de las mujeres en el proceso de desarrollo en 1975, se mostró otro conjunto de evidencias para la reunión de la Década de las Mujeres celebrada por la ONU en Nairobi en 1985. Un grupo de veintidós activistas, investigadores y responsables políticos de África, Asia y América Latina se reunió en Bangalore, India, en 1984 para preparar un informe independiente sobre la posición de las mujeres en el Sur. El grupo se llamó a sí mismo DAWN (Development Alternatives with Women for a New Era, Alternativas de Desarrollo con las Mujeres para una Nueva Era). El informe que presentaron, *Development Crises and Alternative Visions*, fue publicado dos años después (Sen y Grown, 1987).

El informe de DAWN sobre la posición de las mujeres a finales de la Década de las Mujeres concluyó que había empeorado considerablemente: “Con pocas excepciones, el acceso relativo de las mujeres a los recursos económicos, al ingreso y al empleo ha empeorado, sus cargas de trabajo han aumentado y su estatus de salud relativa, e

incluso absoluta, nutricional y educacional ha declinado" (*ibid.*: 16). Las crisis que este informe vio en el desarrollo eran el empobrecimiento, la inseguridad y desabasto alimentario, "desorden" financiero y monetario, degradación medioambiental y presión demográfica. Este último problema se iba acentuando cada vez más para las mujeres del Sur. A medida que la preocupación acerca del medio ambiente había aumentado en el Norte, el dedo había apuntado a la creciente población del Sur. Esto, por supuesto, ignoraba el hecho de que las cifras de población en el Norte acababan apenas de estabilizarse después de más de un siglo de rápido crecimiento y de dispersión por la colonización (Hynes, 1993).

A finales de los sesenta y principios de los setenta empezaban a escribirse libros con títulos tales como *The Population Bomb* (Erllich, 1972). Estados Unidos también había ligado su programa de desarrollo al control de población. Se adoptaban medidas altamente autoritarias para imponer el control de población a las mujeres del Sur, a las que también se les daban métodos para el control de natalidad que estaban prohibidos en el Norte o que eran experimentales. El control de la natalidad se convirtió en una de las armas principales para la lucha de las mujeres del Sur contra las "soluciones" impuestas por el Norte. Para la cumbre de El Cairo de 1994 sobre población ya se habían logrado algunos progresos y se acordó que estimular el progreso económico y social de las mujeres (y particularmente la educación) era la forma más efectiva de promover el control de la natalidad. Sin embargo, esto todavía no resuelve el problema de cómo es que las mujeres en las culturas patriarcales van a poner en práctica su toma del poder. Ni tampoco encara el problema de la educación de los hombres que deben aceptar su parte de responsabilidad en el control de la natalidad (Sen, 1994). Hynes se preguntaba si el enfoque de El Cairo en realidad no constreñía el tema de los derechos de las mujeres, evitando un cuestionamiento más profundo de las relaciones de poder: "En camino hacia El Cairo, el tema de los derechos de las mujeres había sido un medio retórico para un objetivo poblacionista -una reducción de la gente más pobre de la Tierra- sin un cambio estructural en el análisis" (1993:47). La implicación de que la población es el problema crucial para la sustentabilidad de la vida humana evitaba también los problemas políticos de atacar la cuestión del sobreconsumo en los países de población estable (Mellor, 1992a:101 ss.).

Estos temas fueron planteados en el informe del DAWN que concluyó que los cuerpos de las mujeres se han convertido en peones en

las luchas entre estados, religiones, jefes de familia masculinos y corporaciones privadas (Sen y Grown, 1987:49). Pedían que las mujeres tuvieran derecho a controlar su propia fertilidad y el reconocimiento de que el llamado problema de población era principalmente resultado de la pobreza y la falta de recursos. No era que la gente hubiera sobrepasado la “capacidad de sustentación” de la tierra, como los malthusianos del estilo de Garrett Hardin habían sugerido (1968), era que a la gente se le había arrebatado la tierra.

La interacción del género y la clase en el contexto del colonialismo fue un tema central en el informe de DAWN. Los tres contribuyeron a la experiencia de las mujeres de empobrecimiento, explotación, violencia sexual y marginación política y social. El capitalismo, el colonialismo, el militarismo y el fundamentalismo eran estructuras dominadas por los hombres y explotaban a las mujeres. Algo central en el análisis de DAWN era el papel de las mujeres en la provisión de las necesidades básicas como fundamento de la reproducción en las sociedades humanas: “por reproducción queremos decir el proceso por el que los seres humanos satisfacen sus necesidades básicas y sobreviven de un día al otro” (Sen y Grown, 1987:50). Tanto la marginación social y económica de las mujeres como la crisis ambiental ocasionada por el proceso de desarrollo estaban socavando los medios básicos de supervivencia de las mujeres pobres.

DAWN unió los temas de medio ambiente y económicos llamando la atención sobre la crisis de alimentos-combustibles-agua que enfrentaban las mujeres. El desarrollo comercial había pasado por alto la interdependencia de los ecosistemas. La pérdida de tierras fértiles, la canalización de los cursos de agua y la tala de árboles contribuían a la crisis de supervivencia. Como principales proveedoras de alimentos, combustibles y agua, resultaba cada vez más y más difícil para las mujeres sostenerse y sostener a sus familias. A menudo eran las últimas en comer y su ración de alimento no era necesariamente suficiente para compensar su creciente carga de trabajo (*ibid.*:58). DAWN afirmaba que, como las mujeres estaban en el centro de la crisis de alimentos-combustibles-agua, una política coherente e integrada para hacer frente a la crisis necesitaría tener en su centro a las mujeres, en especial a las más pobres y sin tierras.

La importancia del enfoque de DAWN consistía en que no buscaba que las mujeres fuesen incluidas en el proceso de desarrollo. Desafiaba la noción entera de desarrollo. Por el contrario, presentaba una visión de:

un mundo en el que la desigualdad basada en la clase, el género y la raza esté ausente de todos los países... en donde las necesidades básicas y la pobreza y todas las formas de violencia se hayan eliminado. Cada persona tendrá la oportunidad de desarrollar todo su potencial y creatividad, y los valores de las mujeres como proveedoras de alimentos y de solidaridad caracterizarán las relaciones humanas... el cuidado de los niños será compartido por hombres y mujeres... los medios de destrucción se desviarán para... aliviar la opresión... la revolución tecnológica eliminará las enfermedades y el hambre... el control seguro de la fertilidad por parte de las mujeres... los procesos participativos democráticos, en donde las mujeres comparten la determinación de prioridades y la toma de decisiones (*ibid.*:80-81).

Aunque centrándose en las cuestiones ambientales, DAWN no incorporó plenamente una perspectiva de "mujer y medio ambiente" hasta 1992, cuando publicó un documento llamado *Environment and Development: Grass Roots Women's Perspective* (Braidotti *et al.*, 1994:101). Sin embargo, el análisis de DAWN sí vinculó la crisis del medio ambiente a las necesidades de las mujeres y cuestionó el proceso de desarrollo.

El informe de DAWN se debatió en seminarios y conferencias en todo el mundo antes de presentarlo en la conferencia de 1985 en Nairobi, en un foro sobre Las Mujeres y la Crisis del Medio Ambiente. En total, más de dos mil mujeres debatieron el informe en varias reuniones (*ibid.*: 11). La conferencia de 1985 dio un perfil mucho más elevado a las mujeres y al medio ambiente que la conferencia de México en 1975; otras activistas muy conocidas como Vandana Shiva y Wangari Maathai representaron un papel muy importante. Como perspectiva, el ecofeminismo se ha vuelto cada vez más importante en el ámbito de la actividad en torno a las mujeres y el medio ambiente. Las campañas y conferencias que vinculan a las mujeres, el medio ambiente y el desarrollo fueron agrupando cada vez más a activistas de base del Norte y el Sur, así como a investigadores, académicos, participantes en campañas ambientalistas y de desarrollo radical y activistas políticos. Como conclusión de una conferencia en Managua, Nicaragua, en junio de 1989, se publicó una "Declaración de las Mujeres":

Las mujeres de todo el mundo, reunidas en el IV Congreso Bienal sobre Fe y Esperanza de la Tierra, reconocen que la crisis global de los "modelos de desarrollo" erróneamente aplicados nos ha conducido al borde del desastre. Esto puede verse en las abominables condiciones sociales, económicas, po-

líticas y culturales que prevalecen en particular en el Tercer Mundo. Las mujeres son quienes más sufren por estas condiciones.

Un seminario internacional sobre Mujeres, Medio Ambiente y Desarrollo fue convocado también por WEN en Londres en marzo de 1989. Su portavoz principal, Vandana Shiva, sostuvo que las mujeres no estaban marginadas del proceso de desarrollo por accidente. En realidad, estaban cargando con los costos del desarrollo, tanto como el medio ambiente:

Los costos ocultos relacionados con la pérdida de visibilidad, la pérdida de la percepción de que las mujeres, como productoras, sostienen a la sociedad en todo el mundo. También los costos de ser privadas de la base material que hace posible la producción de provisiones; el bosque, el suelo, los recursos genéticos (WEN, 1989:5).

Este seminario desafió también la idea de que el crecimiento podría traer la igualdad. Esto no era ecológicamente sustentable. Chee Yoke Ling de Malasia exhortó al movimiento de liberación de las mujeres a reconocer el dilema de la fuerza destructiva de la tecnología y a abrazar el "minimalismo".

Los talleres presentaron evidencias de todo el mundo sobre la relación entre las mujeres, el medio ambiente, el desarrollo y las respuestas de base. Éstas iban desde las organizaciones aldeanas en la India, Zimbabue, Sudán y Ghana, pasando por las campañas contra los pesticidas en Nicaragua y Malasia, hasta la participación de las mujeres en movimientos políticos radicales en Brasil (WEN, 1989). El seminario pedía una reconceptualización y redefinición del desarrollo para significar "un proceso de cambio que salvaguarda el medio ambiente natural, permite la autopotenciación del papel de las mujeres y equilibra las necesidades sociales y económicas" (*ibid.*:4). Las evidencias de los problemas ambientales que las mujeres enfrentaban y las soluciones de base que estaban encontrando fueron reunidas y publicadas por Dankelman y Davidson (1988) y Sontheimer (1991). Dankelman y Davidson afirmaban que sólo en África había seis mil grupos de mujeres participando en diversas actividades "conservacionistas" (1988:177). Sontheimer señalaba también en su introducción que:

El tema predominante que surge de una lectura de la literatura no es el de las mujeres como víctimas de la crisis ecológica, sino más bien la extraordinaria

habilidad de las mujeres para organizarse en el combate contra la destrucción ecológica y realizar acciones que mejoran su vida y al mismo tiempo hacen una contribución significativa al desarrollo de la comunidad local (1991:prelims.).

Zed Press y Earthscan Publications en Londres han proporcionado un canal especialmente importante para las voces del Sur, aun si éstas han sido filtradas por activistas comprometidas. Como Dankelman y Davidson señalan en el prefacio a su libro publicado por Earthscan:

No ha sido posible, en este libro, comunicar adecuadamente el trabajo y el sufrimiento que tantas mujeres del Tercer Mundo tienen que padecer en su lucha diaria por sobrevivir y cuidar a sus familias. Tampoco hemos hecho justicia a la extraordinaria resistencia y energía que estas mujeres despliegan en lugares empobrecidos y a veces peligrosos. Al escribir acerca de la vida en el Sur, las mujeres del Norte pueden hacer muy poco más que tratar de prestar un poco de voz a las que no la tienen (1988:prelims.).

Sin embargo, no hubo un giro universal en el pensamiento feminista sobre el desarrollo. Un estudio sobre género y desarrollo, preparado para la Unión Europea y publicado en 1992, no menciona en absoluto temas medioambientales y aconseja que toda la ayuda para el desarrollo bilateral y multilateral deberá incorporar una perspectiva WID (Ostergaard, 1992). No obstante, en 1993 el foro WID, parte de la Sociedad para el Desarrollo Internacional (una de las más antiguas ONG, formada a principios de los sesenta), convocó a una conferencia de mesa redonda en La Haya para discutir sobre Mujeres, Medio Ambiente y Alternativas para el Desarrollo. Se propuso que WID debería convertirse en WED (Women, Environment and Development –Mujeres, Medio Ambiente y Desarrollo) y los principales documentos de la conferencia se publicaron en el libro *Perspectives on Sustainable Development* (Harcourt, 1994). La conferencia concluyó que “la teoría y la práctica del desarrollo basado en las tendencias y supuestos occidentales excluye tanto a las mujeres como a la naturaleza de su entendimiento del desarrollo y, al hacer esto, ha contribuido a la actual crisis económica y ecológica” (*ibid.*:3).

Aunque el enfoque de WED ha impugnado la idea de las mujeres como “víctimas” y ha señalado por el contrario su fuerza y resistencia en las bases, no ha dejado de expresar algunas preocupaciones.

Braidotti *et al.* (1994) han señalado una tendencia a tratar a todas las mujeres del Sur como si tuvieran las mismas experiencias y potencial, así como a idealizar su situación, que distrae la atención de las estructuras de poder que rodean y construyen las situaciones en que se encuentran muchas mujeres. Al dejar de verlas como víctimas, las mujeres están empezando a ser vistas como la solución: "La imagen prevaleciente de las mujeres como agentes que luchan contra los efectos de la crisis ecológica global las proyecta como *la* respuesta a la crisis: las mujeres como conocedoras privilegiadas de los procesos naturales, provistas de recursos y 'naturalmente' aptas para proporcionar la 'alternativa'" (Häusler, 1994:149; cursivas en el original). Braidotti *et al.* (1994) expresan reservas similares. Desde una perspectiva posmoderna, afirman que se está presentando una nueva imagen totalizadora de la valiente "Mujer del Tercer Mundo" que desvía la atención de las divisiones entre las mujeres. Semejante imagen puede también oscurecer la división entre el movimiento WED, principalmente integrado por activistas, académicos e investigadores, y los miembros de la base. Braidotti *et al.* cuestionan incluso cuál es en realidad el tamaño de la base. Desde una perspectiva estructuralista, Bina Agarwal pide una lucha transformadora en torno a la relación mujer-naturaleza más que una celebración de ella (1992).

A pesar de estas críticas, el proceso WED agrupó cuestiones importantes que retaron directamente al programa internacional de desarrollo patrocinado por las naciones industrializadas y las Naciones Unidas. La ONU, como muchas organizaciones desarrollistas, no apoyó el giro tan crítico que estaban adoptando las campañas sobre las mujeres y el medio ambiente, pero fue persuadida muy tardíamente a reconocer este movimiento creciente –en 1991 solicitó una aportación específica de las mujeres en la Cumbre de la Tierra de Río, en 1992. Se convocaron apresuradamente dos conferencias en Miami en 1991. En la primera, Asamblea Global de las Mujeres para un Planeta Sano, más de doscientas mujeres de todo el mundo presentaron sus experiencias de cómo tratar y proteger el medio ambiente a quinientos delegados invitados de organizaciones desarrollistas. La segunda conferencia reunió a 1 500 mujeres de ochenta y tres países con el fin de preparar una Agenda de Acción de las Mujeres para la Cumbre de la Tierra. Braidotti *et al.* sostienen que las conferencias de Miami representan un "avance de inmensa importancia" porque "por primera vez mujeres de todos los ámbitos político-geográficos, de clase, de raza, profesionales e institucionales

presentaron una crítica del desarrollo y una posición colectiva sobre la crisis medioambiental, a la que llegaron en un proceso participativo y democrático" (1994:103). En forma paralela a la cumbre misma, en junio de 1992, la Coalición de Mujeres Brasileñas organizó una conferencia de mujeres, Planeta Femea, en el foro de las ONG en Río de Janeiro. El resultado de esas reuniones fue una aportación a la Agenda 21 de las resoluciones de la Cumbre de la Tierra, en donde se manifestaba la posición de las mujeres, específicamente en el capítulo 24, y se reconocía la necesidad de un compromiso activo de las mujeres en la toma de decisiones económicas y políticas. La relativa falta de importancia de las mujeres, sin embargo, se revela en el hecho de que un cálculo de los costos de implementar la Agenda 21 fue de 600 mil millones de dólares para todo el programa, pero sólo de 40 millones para programas relativos a las mujeres.

Sabine Häusler describió el resultado de la Cumbre de Río como "un fracaso de proporciones globales" (1994:146) y en general los activistas verdes lo definen como un costoso fracaso (Sachs, 1993). Incluso el proceso de agrupar a las ONG de una manera semiformal fue problemático. Significaba que los pueblos indígenas del Amazonas se estarían rozando con representantes de multinacionales. Aun así, cualquier publicidad dada al foro de las ONG lo presentaba como integrado por "idealistas sin remedio, indios exóticos y grupos de mujeres sensibileras" (Häusler, 1994:148). Ni siquiera el grupo de Planeta Femea estaba libre de problemas. La notable unidad entre todos los delegados con respecto a las mujeres y el medio ambiente condujo a una falta de sensibilidad acerca de las divisiones y desigualdades entre las mujeres. Las mujeres brasileñas negras plantearon el problema del racismo y la falta de representación (*ibid.*:150).

Häusler sostiene que la unidad de los delegados de las ONG también les permitió ser cooptados por el proceso de la Comisión sobre Medio Ambiente y Desarrollo de la ONU. El supuesto reconocimiento de las mujeres en textos de la ONU se ha traducido en la aceptación de una política en la que realmente todo sigue igual (*ibid.*:151). Finger hizo una afirmación similar a propósito de la implicación de las ONG en general, por lo que son vistas como si dieran su aprobación tácita a lo que eventualmente llegó a ser una política muy descolorida (1993:36). Para Finger éste es el proceso que estaba en juego en la preparación de la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, *Our Common Future*, mejor conocido como el Informe Brundtland. Este informe contemplaba la posibilidad de un "desarrollo

sustentable", definido como "un desarrollo que responde a las necesidades de la actual generación sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades" (1987:43-44). El Informe Brundtland no enfocaba específicamente la relación entre las mujeres y el medio ambiente y tampoco impugnaba el propósito general de "desarrollo". Reconocía el papel de las mujeres en la agricultura en una sección sobre "desatención al pequeño productor" (*ibid.*:124-125). El desarrollo sustentable se ha convertido en un concepto de primer orden que tiende a significar "todo sigue igual" o, según el Banco Mundial en 1992: "el desarrollo sustentable es el desarrollo que dura" (citado en Sachs, 1993:10).

Las voces de las mujeres todavía no se escuchan ni siquiera en los grupos de presión alrededor de la ONU. Un documento publicado en 1991 por el Programa para el Medio Ambiente (PNUMA) de las Naciones Unidas, junto con el Fondo Mundial para la Naturaleza y la Unión Conservacionista Mundial, titulado *Caring for the Earth: A Strategy for Sustainable Living*, no hace ninguna referencia a las mujeres. Pide el apoyo de "organizaciones no gubernamentales y grupos profesionales; líderes religiosos y educadores; empresarios, agricultores y pescadores" (IUCN/UNEP/WWF, 1991:19). Incluso el debate sobre la plantación de árboles del "cinturón verde" se refiere sólo a "voluntarios, especialmente niños" (*ibid.*:12). Häusler sostiene que las mujeres muy probablemente se convertirán ahora en objetivos de las próximas políticas de desarrollo sustentables y programas de población, y concluye: "La pasada experiencia de tales proyectos de desarrollo mostró que imponen presiones más extenuantes a mujeres campesinas ya sobrecargadas de trabajo, sin que ello conduzca forzosamente a los tan necesitados cambios legales y políticos" (1994:151). A pesar de estas críticas, la Cumbre de la Tierra y Planeta Femea sentaron las bases para la creación de una red global de participantes en campañas y activistas.

En los noventa las campañas sobre las mujeres y el medio ambiente se han seguido centrando en el proceso de desarrollo, en particular el crecimiento de la biotecnología (Abramovitz, 1994). DAWN convocó recientemente a una plataforma basada en las mujeres y el medio ambiente, sistemas económicos alternativos y campañas contra la ingeniería reproductiva. Las preocupaciones sobre esta última han sido planteadas por organizaciones como FINRRAGE (Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering), creada en 1985 en Vellinge, Suecia. En la India el problema específico de

utilizar tecnologías reproductivas para la determinación del sexo ha conducido a la formación de un Foro Contra la Determinación del Sexo y Grupo de Preselección del Sexo (1994). El Asian and Pacific Women's Resource Centre también ha investigado e informado sobre la salud de las mujeres y los temas medioambientales más globalmente (1989, 1992).

Estas cuestiones son de la mayor importancia para Mies y Shiva, cuya impugnación del maldesarrollo económico y tecnológico occidental "anormal" las ha llevado a abogar por una "perspectiva de subsistencia" (1993:297). Con esto quieren decir una economía basada en necesidades que parte del trabajo de subsistencia no asalariado de las mujeres y los campesinos y que siempre que es posible intenta evitar la economía de mercado *COMMODIFIED*. Condenan absolutamente también las nuevas tecnologías de ingeniería reproductiva y genética: "Ya no podemos seguir discutiendo acerca de si la tecnología reproductiva o genética como tal es buena o mala; los principios básicos de esta tecnología deben criticarse no menos que sus métodos" (*ibid.*:175). Mies condena las nuevas tecnologías por racistas, sexistas y en última instancia fascistas (*ibid.*:176); a Shiva le ha preocupado por mucho tiempo la amenaza que significan las nuevas tecnologías para la biodiversidad: "La biotecnología... hace posible colonizar y controlar aquello que es autónomo, libre y autorregenerador... la semilla, a ojos del patriarcado capitalista el cuerpo de las mujeres, como sitio de poder regenerativo, se cuenta entre las últimas colonias" (Shiva, 1994:129).

Abramovitz define la biodiversidad como "la suma de los genes, especies y ecosistemas coexistentes en la Tierra en cualquier momento" (1994:198). Reúne una impresionante evidencia acerca de la pérdida de especies incluso en formas "hechas por el hombre". Por ejemplo, el 96% de las variedades vegetales enlistadas en 1903 por el Departamento de Agricultura de Estados Unidos están extintas ahora. En Indonesia, 1 500 variedades locales de arroz se han extinguido en los últimos quince años (*ibid.*:199-200). Incluso cuando hay diversidad genética, las firmas comerciales quieren "colonizarlas" cada vez más y patentarlas en el "Biodiversity-Biotechnology-Biobusiness link" (Weizsacker, 1993:121). Shiva declara que la biodiversidad y la diversidad cultural van de la mano: "La diversidad es la característica de la naturaleza y la base de estabilidad ecológica. Diversos ecosistemas dan origen a diferentes formas de vida y culturas variadas. La coevolución de las culturas, formas de vida y hábitat ha conservado la di-

versidad biológica de este planeta" (1993:65). En la crítica de Shiva ocupa un lugar central el papel de las mujeres en mantener la diversidad, particularmente la del conocimiento (1989). Abramovitz también ha pugnado por el reconocimiento del "importante papel que desempeñan las mujeres en comprender y manejar la diversidad vital de su medio ambiente, y la importancia de esa diversidad para sostener a las mujeres y a las familias que ellas mantienen" (1994:198). Sin embargo, hay una amplia brecha entre identificar el papel central de las mujeres como agentes de la sustentabilidad ambiental y la creación de un movimiento que abarque estas ideas.

EL NACIMIENTO DEL ECOFEMINISMO

La participación de las mujeres en las luchas de base y en las campañas globales interesadas en el medio ambiente no puede proclamarse automáticamente como prueba de la existencia de un movimiento ecofeminista. Como ya señalé antes, las declaraciones relativas a la dimensión e importancia del movimiento dependen de si se toma la noción más estrecha de aquellos que se identifican como ecofeministas, o bien si se adopta un punto de vista incluyente más amplio que abarca a todas las mujeres comprometidas en movimientos ambientalistas de base aunque no abracen explícitamente una perspectiva feminista o ecofeminista (Lahar, 1991). Como señaló Joni Seager:

Las mujeres que han asumido el liderazgo en las organizaciones comunitarias no son necesariamente feministas; no necesariamente están conscientes o interesadas en los análisis feministas del poder, la cultura, la sexualidad, la estructura. De hecho, muchas mujeres que están en medio de una lucha contra una amenaza cotidiana expresan la opinión de que el cuestionamiento feminista las distrae (1993:237).

Las activistas de base, como ya hemos visto, a menudo eran personas que no habían estado comprometidas o implicadas políticamente, aunque la experiencia de participar en campañas solía ser muy politizadora. Las mujeres que crearon el ecofeminismo como movimiento, por otra parte, tenían con frecuencia una larga historia de activismo en otros movimientos feministas, pacifistas o políticos. Muchas provenían incluso del ambiente académico, que abre el movimiento a

acusaciones de ser una reserva de académicos blancos de clase media. Éste es el dilema de muchos movimientos radicales en una sociedad desigual. Sin desigualdad no habría movimientos radicales, pero aquellos con el mayor capital cultural para apoyar los movimientos son, a su vez, a menudo relativamente privilegiados.

El ecofeminismo como movimiento y como perspectiva parece emerger espontáneamente en distintas partes del mundo a mediados de los setenta –en Francia, Alemania, Estados Unidos, Sicilia, Japón, Venezuela, Australia y Finlandia (Kuletz, 1992; Salleh *et al.*, 1991). En Estados Unidos las nuevas organizaciones de base y los primeros proponentes del ecofeminismo se reunieron en Las Mujeres y la Vida en la Tierra: Conferencia sobre el Ecofeminismo en los ochenta, convocada en respuesta a la crisis nuclear de Three Mile Island en 1979. Una de las oradoras fue Lois Gibbs, que señaló la importancia de la politización de las mujeres en las acciones de base: “Las mujeres de Love Canal ya no se sienten a gusto atendiendo la casa y el jardín... mujeres que en otros tiempos miraban con desdén cómo los manifestantes eran arrestados por actuar de manera radical están ahora haciendo esas mismas cosas” (citado en Merchant, 1992:193). La conferencia, celebrada en marzo de 1980 en Amherst, Massachusetts, fue organizada por la escritora Grace Paley y la dirigente ecofeminista Ynestra King, ambas con una larga historia de activismo, junto con otros organizadores (Sprenak, 1990).

Ynestra King, académica, feminista y pacifista, veía el objetivo de la conferencia como la exploración de las conexiones entre el militarismo, el feminismo, la salud y la ecología (1983a:9). Las seiscientas mujeres que asistieron estaban unidas tanto por la esperanza como por el temor, “un temor por la vida y los terribles poderes de destrucción alineados contra ella, y con esperanza, una esperanza por el poder de las mujeres para resistir y crear” (*ibid.*:9). La resistencia fue contra la violencia, “la violencia contra las mujeres en todas sus formas –violación, violencia física, explotación económica e intimidación... la violencia racista contra los pueblos indígenas... la violencia contra la tierra” (*ibid.*:11). Abriendo los procedimientos, King puso firmemente en la agenda la relación entre ecología y feminismo:

Estamos aquí para decir la palabra ECOLOGÍA y anunciar que para nosotras como feministas ésta es una palabra política: que se enfrenta a la economía de los destructores y a la patología del odio racista. Es una forma de ser, que comprende que existen conexiones entre todas las cosas vivas y que de ver-

dad nosotras las mujeres somos la carne y la sangre de la posibilidad de conexión (citado en Caldecott y Leland, 1983:6).

La conferencia de Amherst sentó las bases para las Acciones de las Mujeres en el Pentágono, en noviembre de 1980 y 1981, cuando las mujeres rodearon pacíficamente el Pentágono durante dos días en cada ocasión. Una "Declaración de Unidad" adoptada por los organizadores de la acción manifiesta claramente las conexiones que se estaban haciendo: "nos estamos reuniendo en el Pentágono el 16 de noviembre porque tememos por nuestra vida. Tememos por la vida de este planeta, nuestra Tierra, y por la vida de los niños que son nuestro futuro humano" (Caldecott y Leland, 1983:15). La acción del Pentágono fue en respuesta a la decisión de escalar la guerra fría mediante el despliegue de misiles de crucero en diferentes lugares de Europa. En Gran Bretaña los activistas pacifistas y antinucleares de Carmarthen, Gales, siguieron el ejemplo de las mujeres pacifistas escandinavas que en protesta caminaron desde Copenhague hasta París. Los manifestantes (incluidos algunos hombres) marcharon desde Cardiff hasta la base de misiles de crucero en Greenham Common bajo la bandera "Women for Life on Earth Peace March 1981". Esto condujo con el tiempo al establecimiento del campamento de la paz sólo de mujeres en Greenham Common (Roseneil, 1995). A juzgar por la evidencia, podría parecer que la marcha fue la decisión espontánea de un grupo de mujeres y hombres de Gales, si no es que de una sola mujer, Ann Pettit, que fue la primera en sugerir la idea. Sin embargo, como ha señalado Jill Liddington, nació de una larga historia de campañas pacifistas y antinucleares, lo que significa que había "un largo camino hacia Greenham", tanto para los marchistas como para el movimiento pacifista de las mujeres como un todo (1989).

Aunque la motivación primordial para la protesta de Greenham era lo antinuclear y el antimilitarismo, la experiencia de vivir en el impresionante Common y muy literalmente pegados a la tierra alentó el nacimiento de ideas ecofeministas, como ya señaló Roseneil. Esto se reforzó con las visitas de mujeres de Estados Unidos que habían participado en las Acciones de las Mujeres en el Pentágono y con los trabajos de Mary Daly y Susan Griffin, que circulaban ampliamente en el campamento (Roseneil, 1995:67). Igual que en las acciones norteamericanas, el imaginario de solteras y tejedoras era central en muchas de las protestas de Greenham, y se estableció una organización en forma

de red en todo el país que resultó muy efectiva. Como residente temporal puedo alabar el impacto visual del Common, que me impulsó fuertemente en la dirección del ecofeminismo. Vi también evidencias de la influencia del feminismo espiritual en una estatua de una "diosa" rodeada de ofrendas. Sin embargo, Greenham compartió con otros movimientos feministas, ecofeministas y pacifistas una sobrerrepresentación de activistas blancos y de clase media, y una subrepresentación de simpatizantes negros y de clase obrera (Brown, 1984).

Uno de los ejemplos más concretos y aparentemente exitosos del vínculo entre el pensamiento feminista y el verde se dio en Alemania, en donde *die Grünen*, el Partido Verde de Alemania occidental, procuró de forma explícita adoptar una perspectiva feminista. Las mujeres que habían participado en acciones de base a través de las iniciativas ciudadanas, el movimiento feminista y el movimiento pacifista fueron las fundadoras más importantes del partido. La fallecida Petra Kelly es quizá la más conocida. Cuando el Movimiento Verde conquistó una representación política significativa al obtener veintiocho escaños en el Parlamento Federal alemán en 1983, pareció como si el feminismo estuviera en el centro de la política verde en Alemania. *Die Grünen* había hecho un compromiso con el feminismo y con el papel de las mujeres. Un rasgo central de su programa político fue el objetivo de alcanzar una representación de 50% de mujeres en el partido. Reflejando el origen de muchos de sus miembros en el movimiento feminista, *die Grünen* llamaba a crear una sociedad "construida sobre la completa igualdad de los sexos en el contexto de una política ecológica global", acabando así con la "opresión, la explotación, la injusticia y la discriminación que las mujeres han sufrido durante muchos miles de años" (Programa del Partido Verde alemán, 1983:40).

En 1984 el grupo parlamentario nacional de *die Grünen* estaba encabezado por un "Feminat" de seis mujeres. En 1987 las mujeres encabezaban todas menos una de las listas electorales para el Bundestag, y se eligieron veinticinco mujeres y diecinueve hombres. Sin embargo, en la práctica esta política no tuvo éxito en última instancia. Enfrentadas a las expectativas de la política tal como había sido definida por los hombres, las mujeres –en particular las que tenían responsabilidades domésticas– encontraban difícil tomar parte en términos iguales. Ya desde 1985 Charlene Spretnak y Fritjof Capra informaban que la política en favor de las mujeres no estaba respaldada por una com-

presión real, por parte de los hombres del movimiento, de las dificultades encontradas por las mujeres al hacerse cargo de sus responsabilidades públicas (1985:47). Para 1986 Petra Kelly informaba del efecto perjudicial para su salud de un perfil público muy elevado (*Green Line*, núm. 48, 1986-7). Un perfil de 1989 de los verdes alemanes describe a las mujeres como "grupo de interés especial" más que como un elemento central en la membresía y programa del partido (Parkin, 1989). La experiencia de los verdes alemanes se refleja lamentablemente en muchos otros partidos verdes y en el movimiento verde en general (Mellor, 1992c; Seager, 1993). No puede decirse que el feminismo esté en el centro de la política verde; si acaso, los verdes alemanes eran una excepción a este respecto. Pero, por supuesto, la presencia de las mujeres en un movimiento verde tampoco puede implicar que éste adoptará una perspectiva ecofeminista. La relación entre el ecofeminismo y el movimiento verde se discutirá más ampliamente en el capítulo 6.

A pesar de la participación de las mujeres en las luchas ambientalistas de base en diversas partes del mundo, incluyendo numerosas conferencias de elevado perfil y de la formación de varias redes de comunicación, no existe un movimiento ecofeminista formal. En la medida en que incluso un movimiento informal existe, está representado principalmente por una gama rápidamente creciente de publicaciones (Caldecott y Leland, 1983; Shiva, 1989; Plant, 1989; Diamond y Orenstein, 1990; Mellor, 1992a; Plumwood, 1993; Mies y Shiva, 1993; Warren, 1994). Es un movimiento de ideas, teorías y prácticas, que se construye sobre las luchas reales de las mujeres. Si bien estos escritos pueden criticarse por ser sobrerrepresentativos de las mujeres blancas y de clase media del Norte, para mitigar esa crítica puede alegarse que el cuerpo principal de la literatura ecofeminista constituye una alternativa crítica y radical a las perspectivas tradicionales masculinas. Como sostuvo Peggy Antrobus, otra de las fundadoras de DAWN, en la primera reunión de Miami en 1991:

La primera tarea para nosotras como mujeres es formular análisis que nos ayuden a identificar las causas básicas de nuestros problemas ambientales. Debemos aclarar los vínculos entre la degradación ambiental y las estructuras del poder social, económico y político (citado en Seager, 1993:280-281).

Esto es lo que se propone hacer el conjunto de la literatura que se identifica a sí misma como ecofeminista.

2. PENSAMIENTO ECOFEMINISTA

El crédito de haber acuñado la palabra *ecofeminismo* en 1974 se le concede generalmente a la feminista francesa Françoise d'Eaubonne, aunque Janet Biehl lo reclama en favor de la ecofeminista social norteamericana Chiah Heller (1988). En "Le féminisme ou la mort", publicado por primera vez en 1974, d'Eaubonne argumentaba que el control masculino de la producción y de la sexualidad femenina conlleva la doble crisis de la destrucción ambiental por la sobreproducción y de la sobrepoblación por el exceso de nacimientos (su objetivo particular aquí era el catolicismo). D'Eaubonne convocaba a las mujeres a arrancar el poder al "hombre patriarcal", no para sustituirlo con el "poder-para-las-mujeres" sino por la "administración igualitaria de un mundo por nacer". En contra de los "ecologistas tímidos" que miraban sólo por la protección medioambiental, ella argumentaba que lo que se necesitaba era un "planeta en género femenino" (1980:64-67).

D'Eaubonne toca aquí ciertas cuestiones que habrían de ser centrales para el movimiento ecofeminista: la crisis de la modernidad, cuando el costo ecológico del "progreso" resultó aparente; una crítica del "hombre patriarcal" (occidental) como la causa de esa crisis; un llamamiento a que las mujeres/la hembra/lo femenino/el feminismo fueran los agentes del cambio; una aparente priorización del "género femenino", aunque un compromiso con un igualitarismo sin género más que el "poder-para-las-mujeres". Es el *patriarcado* más que los hombres *per se* lo que se ve como problema. Las mujeres han de ser el puente hacia un orden social reformado y reformulado. D'Eaubonne afirmaba una afinidad entre las mujeres/la feminidad y una actitud benigna hacia el mundo natural de la que el hombre patriarcal parecía carecer, mirando al mismo tiempo los cambios sociales para resolver el problema. Esta combinación de una concepción cuasiesencialista de una afinidad mujer-naturaleza y un resultado sin género es uno de los más complicados "tejidos" de la red ecofeminista.

Aunque el ecofeminismo surgió en distintos países aproximadamente al mismo tiempo, Estados Unidos dominó los primeros desarrollos del pensamiento ecofeminista. La ex teóloga católi-

ca Mary Daly introdujo a los estudiantes de Boston al texto de d'Eaubonne en 1974. En ese mismo año la Universidad de California en Berkeley organizó una conferencia sobre Mujeres y Medio Ambiente; la teóloga Rosemary Radford Ruether dictaba lecciones sobre mujeres y ecología en el Kalamazoo College, mientras que la poeta Susan Griffin dirigía el departamento de Agricultura en la Universidad de California en Berkeley sobre temas similares. El ecofeminismo en Estados Unidos giraba en torno a dos corrientes principales. Una era el feminismo radical/cultural/espiritual, que tendía a resaltar la afinidad "natural" de las mujeres con el mundo natural. La segunda apuntaba hacia perspectivas políticas construccionistas y radicales más sociales, principalmente el ecoanarquismo, pero también el socialismo/marxismo. El socialismo/marxismo está, sin embargo, mucho más fuertemente representado en el ecofeminismo, aunque en Europa y Australia y en el feminismo cultural/espiritual lo está algo menos. Una vez más, las categorías no pueden invalidarse. Entre los verdes alemanes, Petra Kelly expresaba sentimientos ecofeministas culturales y espirituales (1984), mientras que, como veremos más adelante, las ecofeministas de Estados Unidos, incluso desde un trasfondo teológico, adoptaron políticas socialistas.

Independientemente de sus experiencias teóricas y políticas, las ecofeministas ven a las mujeres como piezas clave en la transición desde un mundo insustentable hacia uno sustentable, aunque difieran en sus percepciones de los mecanismos del cambio. Mientras que las ecofeministas espirituales pueden urgir a las mujeres a contar con el poder de la Diosa, las ecofeministas sociales (esto es, anarquistas) y socialistas estarán animando a las mujeres a desafiar la ceguera de género de las organizaciones políticas dominadas por hombres. Para ambos grupos, sin embargo, el fin de la subordinación femenina es un requisito para una sociedad sustentable: no puede ser un subproducto de ninguna otra lucha. El ecofeminismo no puede ni quiere esperar hasta "después de la revolución".

Como ya señalé antes, el impacto político del ecofeminismo se ha frustrado en cierto modo por el hecho de que tiende a identificarse solamente con sus raíces feministas culturales/espirituales y por tanto se le somete a críticas de esencialismo, romanticismo e ingenuidad política (Biehl, 1991; Faber y O'Connor, 1989). Esto se debe principalmente a que en el debate ecofeminista predomina la literatura proveniente de Estados Unidos. En particular, dos antologías -*Healing*

the Wounds (Plant, 1989) y *Reweaving the World* (Diamond y Orenstein, 1990)– se concentraban marcadamente en el ecofeminismo cultural y espiritual. Esto contrastaba con una antología anterior, *Reclaim the Earth* (Caldecott y Leland, 1983), que se centraba mucho más en los movimientos de base y las luchas políticas.

Algunos aspectos del ecofeminismo ciertamente pueden criticarse por idealizar excesivamente a las mujeres y la historia de éstas, por afirmar una imagen “totalizadora” de una “mujer” universalizada ignorando las diferencias entre las mujeres. Las afinidades ecofeministas están muy cerca del determinismo biológico (aunque rara vez lo abrazarán por completo), al tiempo que son incapaces de explicar por qué muchas mujeres se sienten atraídas por el estilo de vida del “macho patriarcal” occidental. Sin embargo, es importante que estas críticas reales no oscurezcan la complejidad de los argumentos que están sosteniendo las ecofeministas y se desvíen de la perspectiva radical que el ecofeminismo puede ofrecer. Aunque yo hice una distinción entre la afinidad del ecofeminismo basado en un feminismo radical/cultural/espiritual y un enfoque construccionista social basado ampliamente en el ecofeminismo socialista/materialista, tanto aquí como en otras partes (Mellor, 1992a:50 y ss.), no creo que sea útil tratar de clasificar detalladamente a las ecofeministas o al ecofeminismo. Por ejemplo, Hilary Rose, una feminista social británica, y Ariel Salleh, una ecofeminista socialista australiana, han sido acusadas recientemente de acercarse demasiado a los terrenos del esencialismo (Jackson, 1995:125-126; Davion, 1994:18-20). Las nuevas ideas de Maria Mies y Vandana Shiva son una interesante combinación de materialismo y un ecofeminismo afín (1993), mientras que Rosemary Radford Ruether, una de las primeras ecofeministas, combinó la teología feminista con un compromiso con el “socialismo comunitario” (1975). Por esta razón, al establecer los debates teóricos en este capítulo trataré sobre las contribuciones al desarrollo del ecofeminismo a grandes rasgos de forma cronológica más que temática.

ORÍGENES Y PRINCIPIOS: CONECTANDO A LAS MUJERES CON LA NATURALEZA

El nacimiento del ecofeminismo a principios de los setenta juntó dos crisis de la modernidad. Una fue la pérdida de fe en la ciencia, la tec-

nología y el desarrollo, tal como se refleja en la crítica verde del industrialismo occidental, la crítica del Sur al imperialismo económico y el crecimiento de las campañas antinucleares. La segunda fue la comprensión de que el optimismo de las feministas liberales acerca del progreso político y social de las mujeres estaba fuera de lugar. La educación y el progreso económico no habían permitido a las mujeres escapar de la "feminidad", la familia o los suburbios (Friedan, 1963). Para las mujeres de la izquierda, el feminismo de la "primera ola" fue finalmente derrotado por el sexismo de la "nueva izquierda" de los sesenta, cuando los hombres encabezaban las marchas y daban los discursos y esperaban que sus camaradas lamieran sobros y escucharan" (Coote y Campbell, 1982:13). Igualmente, los países socialistas de Europa oriental sólo han producido una representación simbólica para las mujeres. Enfrentando la falta de poder incluso de las mujeres educadas y radicales, las feministas empezaron a buscar nuevas bases para sus luchas. ¿Es necesaria una lucha de clases entre hombres y mujeres del mismo tipo que aquella entre el capital y el trabajo (Firestone, 1970)? El problema para la idea de la lucha de clases es que las mujeres no parecen tener el mismo nivel político que la clase obrera. ¿Dónde buscar, por ejemplo, el equivalente político de la huelga general o de la acción de masas? De Beauvoir señaló ya que las mujeres no tienen bases para la acción colectiva, dispersas como se encuentran entre los hombres (1968). No fue una sorpresa, por lo tanto, que las mujeres se concentraran en la reproducción, tomando el ser madres y nutrias como base de su poder. La producción, aparte de estar dominada por los hombres, estaba asociada con tecnologías y estilos de vida destructivos. Las mujeres también empezaron a buscar la fuente o los orígenes del poder masculino después de que se le dio el nombre de "patriarcado" (Millet, 1970). Junto con esto fue dándose la búsqueda del poder femenino. Si los hombres tenían el patriarcado: la primacía del padre, ¿tenían las mujeres un matriarcado: la primacía de la madre?

Una de las primeras celebraciones de las diferencias masculino/femenino que reconciliaron una crítica del poder masculino y una visión dualista de hombres y mujeres en relación con la naturaleza fue la del libro de Elizabeth Gould Davis *The First Sex*:

El hombre es enemigo de la naturaleza: matar, arrancar de raíz, arrasar, contaminar, destruir, son sus reacciones instintivas.

...La mujer... es la aliada de la naturaleza, y su instinto es cuidar, nutrir,

estimular el crecimiento saludable y preservar el equilibrio ecológico. Ella es la guía natural de la sociedad y la civilización, y la usurpación de su original autoridad por el hombre ha traído como resultado el caos más absoluto (1971:335-336).

Aunque Mary Daly recuerda el “increíble impacto” que provocó el libro de Davis en el feminismo de Estados Unidos a principios de los setenta (Collard, 1988:xi), la obra de Davis afrontó duras críticas, en particular de las feministas negras, por haber ignorado la historia de las mujeres negras (Rich, 1976/1991:91). Rich describe a Davis como “la primera feminista contemporánea creadora de mitos”, cuyo trabajo está en línea directa con el del “mitógrafo patriarcal” alemán del siglo XIX J. J. Bachofen. Rich acepta que el libro de Davis “indudablemente ha sido un impedimento para el intento de las feministas académicas de trabajar dentro de definiciones estrictamente tradicionales y ortodoxas de lo que constituye el conocimiento formal. Pero su impacto ha sido enorme, empezando por las sugerentes implicaciones de su título” (*ibid.*:91). Las pretensiones históricas de Davis han sido descritas como “vuelos de la fantasía” (Eisler, 1987:149) pero el libro sí representaba una celebración cultural de las mujeres que abrieron un debate acerca de la relación entre ellas y la naturaleza que posee profundas implicaciones para la teoría y la práctica feministas.

La crítica de la modernidad implícita en los escritos de los verdes y las feministas radicales ha conducido a la búsqueda de un periodo en la historia que fuera más benigno, tanto social como ecológicamente. Algunas veces esto se ha identificado con periodos históricos particulares, como la Creta minoica, a veces con tipos particulares de sociedad humana que todavía pueden existir, como las comunidades tribales. La cultura y las creencias de los pueblos americanos indígenas han sido particularmente influyentes para el ecofeminismo espiritual en América del Norte.

Algunas feministas han declarado tener evidencias del poder femenino en épocas antiguas (Stone, 1976; Daly, 1978; Gimbutas, 1982). Estas evidencias provienen de viejos mitos y leyendas y de descubrimientos arqueológicos de un periodo de la primitiva historia de la humanidad en que abundaban las imágenes femeninas (Daly, 1973; Reed, 1975; Stone, 1976). Se ve el poder de las mujeres representado en los símbolos de fertilidad y sexualidad femenina, como por ejemplo en las llamadas estatuillas de Venus de 25 000 a 15 000 a.C., los ado-

ratorios de la Diosa Madre en Jericó de 7000 a.C. y en las evidencias de los entierros ceremoniales de mujeres de 12000 a 9000 a.C. (Miles, 1988:19-20). Otras feministas han manifestado mucha desconfianza respecto de este ejercicio y ven en el “mito del matriarcado” una justificación para el poder masculino (Bamberger, 1974). No pretendo investigar los argumentos en pro o en contra de estas posiciones, puesto que ya lo hice en otro lugar (Mellor, 1992a:117 y ss.).

La importancia de las ideas de Davis y las de otras estudiosas del matriarcado para teólogas como Mary Daly era que ésta, al igual que las feministas espirituales del mismo periodo, buscaba rescatar la historia espiritual de las mujeres de la teología patriarcal. En el caso de Daly su objetivo era “hilar” una mitología y teología feminista alternativa (1973, 1978). Aunque la conexión mujer-naturaleza estaba implícita en la obra de Daly, otras ecofeministas de la primera época como Rosemary Radford Ruether y Susan Griffin la recogieron más plenamente.

Quizás el libro de Griffin *Woman and Nature* (1978), una exploración poética de la relación entre el hombre científico/tecnológico y la naturaleza/mujer hablando alternativamente con voz masculina y femenina, ha sido el que ha dado al ecofeminismo su etiqueta de “esencialista”. En su prefacio Griffin sostiene que “este libro no podría existir si yo no hubiera leído la obra de Mary Daly *Beyond God the Father*, que abrió nuevas vías a mi pensamiento” (1978:xii). Sin embargo, Griffin cita también a la ecofeminista socialista Carolyn Iltis (Merchant) como otra influencia, y su último trabajo deja claro que adopta una posición construccionista: “de lo que hablo... no es del macho y la hembra biológicos, sino de las categorías creadas socialmente, lo masculino y lo femenino”, (1990:87). *Woman and Nature* explora muchas de las más recientes inquietudes de las ecofeministas, tales como la relación entre los seres humanos y los animales, la naturaleza silvestre y lo salvaje, el sexismo y la ciencia, la destrucción tecnológica del mundo natural y la mujer, los cuerpos, la sexualidad y el conocimiento. La obra de Griffin es también una celebración de su estrecha identificación con la naturaleza. Un poema en prosa hacia el final del libro, titulado “Esta Tierra y lo que ella es para mí”, concluye con lo siguiente:

Esta tierra es mi hermana: amo su gracia cotidiana, su silenciosa audacia, y cuán amada soy, *cómo admiramos esta fuerza unas en las otras, todo lo que hemos perdido, todo lo que hemos sufrido, todo lo que conocemos: estamos admiradas ante esta belleza*, y yo no me olvido: lo que ella es para mí, lo que yo soy para ella (1978:219; cursivas en el original).

Otra obra que hace eco a muchas de las inquietudes de Griffin es *Rape of the Wild*, de Andrée Collard. Ésta también ha sido citada a menudo como evidencia de la naturaleza esencialista del ecofeminismo. Collard, profesor de lenguas romances, agricultor, apicultor y amigo íntimo de Mary Daly, vinculaba la opresión de las mujeres con la naturaleza en general y con los animales en particular. Los orígenes de su libro se encuentran en una conferencia sobre Naturaleza, Animales y Mujeres dada en 1979 en apoyo de Mary Daly, cuyos jefes le estaban causando dificultades a raíz de la publicación de *Gyn/Ecology* (Collard, 1988:xv). *Rape of the Wild* se publicó finalmente en 1988, dos años después de la muerte de Collard. En su opinión, la dominación de la mujer y la naturaleza están directamente conectadas:

En el patriarcado, la naturaleza, los animales y las mujeres son cosificados, cazados, invadidos, colonizados, poseídos, consumidos y forzados a rendir y producir (o no). Esta violencia de la integridad del Ser salvaje y espontáneo es violación. Es motivada por un miedo y un rechazo a la Vida y permite al opresor la ilusión del control, del poder, del estar vivo. Como con las mujeres como clase, la naturaleza y los animales se han mantenido en un estado de inferioridad e impotencia con el fin de permitir a los hombres como clase creer y actuar apoyados en su superioridad/autoridad "natural" (1988:1).

Por esta razón, "ninguna mujer será libre hasta que todos los animales sean libres y la naturaleza sea liberada de la despiadada explotación del hombre" (*ibid.*:1). Collard insta a las mujeres en los mismos términos que Mary Daly a recordar y reclamar su poder biofílico (amante de la vida) ya que "nuestro destino como mujeres y el destino de la naturaleza son inseparables" (*ibid.*:168). La identidad de las mujeres con la naturaleza es a través de su cuerpo como madres y nutrias. Como la de Collard es una de las declaraciones más explícitas del ecofeminismo de afinidad, discutiré más ampliamente sus ideas en el capítulo 4.

Las críticas dirigidas al ecofeminismo tanto por el esencialismo como por el misticismo reflejan el hecho de que muchas de las primeras escritoras eran poetisas como Susan Griffin o teólogas como Mary Daly. Sin embargo, uno de los primeros intentos por hacer un análisis ecofeminista coherente –el de Rosemary Radford Ruether, *New Woman, New Earth*– muestra la importancia de no categorizar al ecofeminismo demasiado pronto, incluso en sus primeros días.

Cuando escribió su libro en 1974, Ruether era profesora de teología y activista en varias organizaciones feministas, pacifistas y de justicia global. Como con Mary Daly, el punto de partida de Ruether no era la ecología como tal, sino el sexismo, particularmente en relación con la teología.

Para Ruether, el sometimiento de las mujeres es el primer sometimiento: "Los movimientos de liberación comienzan en el punto de la subyugación de su pueblo. Los negros norteamericanos empiezan su historia con los barcos de esclavos... Los latinoamericanos empiezan su historia en el mismo periodo. Pero el sometimiento de las mujeres empieza en la cultura prehistórica. La historia de las mujeres debe abarcar toda la extensión del dilema humano" (1975:xii). A diferencia de Simone de Beauvoir, Ruether no ve la falta de historia de las mujeres como una debilidad, sino como una fuerza. Argumentando que "las mujeres son las primeras y las más antiguas personas subyugadas", prosigue declarando que "las mujeres deben ser portavoces de una nueva humanidad que nace de la reconciliación del cuerpo y el espíritu" (1992:51). Al tiempo que culpa al patriarcado por la situación de la humanidad, Ruether no pide un retorno a la prehistoria matriarcal para recuperar una alternativa. De hecho, critica los estudios prehistóricos por confundir la literatura antropológica sobre culturas matrilineales (identidad familiar o alojamiento con la familia de la madre) entre los pueblos tribales y las estatuillas de diosas de la Antigüedad clásica entre las culturas que eran jerárquicas y civilizadas (es decir, con centros de poder en ciudades). La historia de las mujeres, nos dice Ruether, está rota, pero podemos recoger los fragmentos que pueden "crecer como una alternativa real, no sólo para las mujeres, sino para la humanidad y para la Tierra" (1975:xi).

Como Marx, Ruether afirma que la tarea no consiste en cambiar la conciencia (reescribir teologías, recuperar la historia), ya que: "la cultura y la conciencia mismas no son más que ratificadoras de un sistema social... la transformación de la conciencia está al servicio de una lucha para transformar todo este sistema social en sus relaciones humanas y ecológicas" (*ibid.*:xiv). Ruether convoca a "la fundamental reconstrucción de la forma en que se distribuyen los recursos dentro de la comunidad mundial" (*ibid.*:31). La liberación de las mujeres y los problemas de la destrucción ecológica sólo se realizarán en una revolución social. Lo que se necesita es un socialismo comunitario (con lo que Ruether quiere decir un socialismo basado en la

comunidad) que controle la tecnología más que rechazarla (*ibid.*:204-11). Ve la tecnología masculina del patriarcado occidental enraizada en “una experiencia autoenajenada del cuerpo y el mundo” (*ibid.*:4). En esto, ella establece una tendencia básica del pensamiento ecofeminista, la de que las mujeres han sido subordinadas a través del cuerpo y la naturaleza mientras que el “hombre” busca la cultura y la autonomía. Ruether considera que la subordinación de las mujeres abarca tres etapas: la conquista de la madre, que implicaba arrebatar a las mujeres en el curso de la historia su independencia económica; la negación de la madre a través del desarrollo de religiones y filosofías patriarcales que asociaban a las mujeres con la sensualidad y la carne (como en la caída de Eva); y, finalmente, la sublimación de la madre en una imagen idealizada de “feminidad pura”: la Virgen María (*ibid.*:6-23).

Al describir este “descenso de la mujer” Ruether argumenta en contra de ver a las mujeres como una clase en el sentido marxista. Por el contrario, afirma que las mujeres son una “casta dentro de cada clase y cada raza” (*ibid.*:30). Aunque tienen opresiones comunes tales como “dependencia, una existencia secundaria, el trabajo doméstico, la explotación sexual”, ellas también “están divididas unas de otras por su integración en clases y razas opresoras y oprimidas” (*ibid.*:30). El ecofeminismo de Ruether, por lo tanto, es un delicado equilibrio que aboga por la centralidad de la experiencia de las mujeres, tomando en cuenta al mismo tiempo las desigualdades y diferencias entre ellas. Ruether tampoco celebra a las mujeres en cuanto mujeres. Si bien ve la corporeidad y su falta de reconocimiento como crucial, esto no se representa como una esencia transhistórica de género, sino que se contextualiza dentro de las culturas occidentales. Ruether no ve “lo natural” como elemental o esencial. En un trabajo posterior afirma que “la Naturaleza es un producto no sólo de la evolución natural, sino de la evolución histórica de la humanidad” (1989:149). Pide un cambio en la conciencia humana, “un proyecto histórico y una lucha de re-creación” que recompondrán la relación de la humanidad con la naturaleza. Una vez más, Ruether encomia la importancia de tomar en cuenta “las estructuras de dominación y explotación social que median la dominación de la naturaleza” (*ibid.*:149).

La solución política de Ruether es un “socialismo comunitario” modelado a grandes rasgos sobre el kibutz israelí. La dependencia de las mujeres debe superarse “transformando la relación entre el

poder, el trabajo y el hogar" (1975:207). El trabajo de las mujeres sería comunalizado y colectivizado pero siempre bajo el control comunal local, puesto que el socialismo de Estado, como todo el poder estatal, era potencialmente fascista. Por consiguiente los niños ganarán "una tribu al tiempo que permanecen arraigados en la familia" (*ibid.*:207). Todas las formas de producción regresarán al nivel local. El trabajo se basará en la artesanía y no será enajenado, será un trabajo orgánico y no generará desperdicios. "La sociedad humana, proyectada para un equilibrio a través de la diversidad, estará conscientemente integrada en su medio ambiente" (*ibid.*:209).

Mientras Ruether sentaba las bases de una perspectiva socialista y social, otras feministas, como Mary Daly, se preocupaban por la creación de una nueva espiritualidad desde la perspectiva de las mujeres. El cambio político radical debe ir precedido en primer lugar de un profundo cambio espiritual. En 1975, el mismo año de la publicación del libro de Ruether, se celebró en Boston una conferencia sobre espiritualidad, que reunió a 1 800 mujeres (Christ, 1992a:277).

ESPIRITUALIDAD FEMINISTA

Sentid vuestras tendencias naturales hacia percepciones multifacéticas, empatía, compasión, unidad y armonía. Sentid vuestra totalidad. Sentid vuestra unicidad. Sentid la fuente elemental de nuestro poder. Descartad los patrones patriarcales de enajenación, miedo, enemistad, agresión y destrucción. No es necesario ahuyentarlos; simplemente con enfocar la conciencia en los pensamientos negativos y masculinistas a medida que empiezan a surgir y optando luego por no alimentarlos con más energía psíquica, su poder va disminuyendo y desaparecen... La auténtica mente femenina es nuestra salvación (Spretnak, 1982:573).

Es la fuerza de lo femenino la que puede guiarnos hacia una conciencia que, aunque consciente de las polaridades, está interesada en su juego recíproco y en su conexión más que en su conflicto y separación (Leland, 1983:71).

Las feministas que defienden una espiritualidad distintiva de las mujeres afirman que ésta proporcionará una base para la potenciación del papel de las mujeres fuera del control patriarcal. Las ecofeministas es-

pirituales sostienen que podemos encontrar esto reclamando formas de sabiduría antiguas que el patriarcado ha tratado de aniquilar.

Lo mismo que sucede con el ecofeminismo en general, el foco principal para la crítica es el judeocristianismo, es decir, la religión occidental como símbolo de la cultura patriarcal occidental. En la introducción a su antología *Womanspirit Rising*, publicada por primera vez en 1979, Carol Christ y Judith Plaskow afirman que la espiritualidad femenina tiene que ver con cuatro temas principales. El primero es el problema de una imagen y un lenguaje de Dios que es exclusivamente masculino. El segundo es la división entre el cuerpo y el alma (que representan también la mente y el intelecto). Éste es un punto central en el cristianismo, en que la carne es pecado y la vida en la Tierra es simplemente un “trabajo” de preparación para el Reino de los Cielos. El tercer objetivo es reclamar la experiencia y la historia espiritual de las mujeres, y el cuarto es crear una teología y rituales nuevos (1979:vii). La espiritualidad feminista está basada en la tierra, y no está dirigida por el cielo. Proporciona una imagen femenina de la espiritualidad, a menudo en la forma de una diosa, y celebra la naturaleza espiritual del mundo físico y del cuerpo de las mujeres.

Lo cosmológicamente benéfico y sanador fue el descubrimiento de lo Divino como immanente y en torno nuestro. Lo interesante fue el vínculo sagrado entre la Diosa en sus muchas advocaciones y los animales y plantas totémicos, en las grutas sagradas y las cuevas semejantes a vientres, en la sangre de las menstruaciones con ritmo lunar, la danza extática: la experiencia de conocer a Gaia, sus voluptuosos contornos y fértiles planicies, sus aguas corrientes que dan vida, sus maestros animales (Sprenak, 1990:5).

Muchas ecofeministas intentan recuperar el mundo místico perdido de antiguas religiones paganas basadas en la Tierra, la brujería y la adoración a la diosa:

En épocas antiguas el mundo mismo era uno. El redoblar de los tambores era el latido del corazón de la Tierra –en todo su misterio, encanto, maravilla y terror. Nuestros pies danzaban en grutas sagradas, honrando a los espíritus de la naturaleza. Lo que más tarde se dividió en plegaria y música, ritual y danza, juego y trabajo, originalmente era todo uno (Eisler, 1990:33).

Las feministas espirituales difieren en cuanto a defender la existencia de una diosa y en cuanto a la importancia que le daban como

símbolo. Carol Christ sostiene que la religión alimenta una profunda necesidad humana a la cual provee de “símbolos y rituales que permiten a la gente enfrentar situaciones límite en su vida (muerte, maldad, sufrimiento) y cruzar las importantes transiciones de la vida (nacimiento, sexualidad, muerte)” (1992b:274). Para ella la espiritualidad es una fuente muy importante de poder para las mujeres, en la medida en que descubren “el fiero y nuevo amor de lo divino en ellas mismas” (*ibid.*:274).

El argumento de Christ, como el de muchas otras que defienden la espiritualidad feminista, es que si los hombres tienen su cielo/dioses solares, ¿por qué las mujeres no habrían de tener su luna/diosa tierra? Afirma que los símbolos religiosos tienen efectos psicológicos y políticos incluso para las personas que no creen en ellos. La humanidad busca sistemas de creencias que la hagan sentir comfortable con los arreglos sociales y políticos existentes. Si éstos no existen, como “la mente tiene horror al vacío”, otras creencias ocuparán su lugar. Si debemos tener símbolos, entonces la diosa, se argumenta, es el mejor que podemos tener. Lo que la diosa representa es “el reconocimiento de la legitimidad del poder femenino como un poder benéfico e independiente” (*ibid.*:277). Ella representa “la afirmación del cuerpo femenino y del ciclo vital expresado en él” (*ibid.*:279). Las religiones centradas en lo masculino son “anticuerpo”, pues rechazan la carne, en particular tal como es representada por las mujeres. Al igual que muchas feministas teólogas, Christ señala el ataque contra las mujeres lanzado por la publicación en 1486 del *Malleus Maleficarum* (Martillo de las brujas), preparado por dos frailes dominicos (Merchant, 1983:134). Según este tratado toda brujería se inicia por la “lujuria carnal” de las mujeres.

Reclamar los cuerpos y la sexualidad de las mujeres es muy importante para las feministas espirituales. Se celebran rituales que incluyen la sangre menstrual y otros aspectos del cuerpo femeninos declarados tabú o impuros en las religiones masculinas. Starhawk, conocida como Miriam Somos, es una seguidora de la religión pagana de Wicca (1982, 1987). Para Somos los rituales son una forma de generar energía para la acción política y la imagen de la diosa una forma de comprender la inmanencia –esto es, la “vitalidad” que impregna el mundo natural:

El Espíritu, lo sagrado, Diosa, Dios –como sea que queráis llamarlo– no se encuentra en algún lugar fuera del mundo, está en el mundo: es el mundo,

y es nosotros. Nuestro objetivo no es escapar de la rueda de los nacimientos, ser salvados de algo. Nuestras experiencias más profundas son experiencias de la conexión con la Tierra y con el mundo (1990:73).

Todas las fases de la vida de las mujeres se consideran sagradas: menstruación, nacimiento y menopausia, tal como son representadas por la adolescente (juventud), la madre (creatividad) y la vieja (sabiduría). Restituyendo a la corporeidad su valor es como las mujeres pueden conectar el cuerpo y la naturaleza y alcanzar su propio potencial humano negado hasta ahora: "La Diosa como símbolo de la revalorización del cuerpo y la naturaleza subyace también así al potencial humano y los movimientos ecologistas" (Christ, 1992b:282).

¿Existe la diosa verdaderamente o es una ficción del imaginario feminista? Starhawk, primera presidenta nacional de la iglesia de la Congregación de la Diosa, respondió a esta pregunta como sigue: "Depende de cómo me siento. Cuando me siento débil, ella es alguien que puede ayudarme y protegerme. Cuando me siento fuerte, ella es el símbolo de mi poder. En otros momentos siento que ella es la energía natural en mi cuerpo y en el mundo" (citado en *ibid.*:278-279). Christ comenta que estas palabras pueden representar un "pensamiento sentimental" para un teólogo tradicional pero que corresponden a "mi más profunda intuición que me dice que contienen una sabiduría que el pensamiento teológico occidental ha perdido" (*ibid.*:279). ¿Puede crearse conscientemente una espiritualidad feminista? ¿No tiene que ser la religión algo que se da desde arriba como "don de dios"? ¿No deberían buscar las mujeres una base racionalista para la acción política en lugar de una base mística? Aunque las teólogas feministas como Mary Daly afirman que las mujeres necesitan crear un poder místico femenino equivalente al de los dioses del cielo (1973), esta búsqueda ha sido condenada como divisionaria por las ecofeministas social/istas. Como dice Janet Biehl, limitarnos a cambiar nuestros mitos de "malos" a "buenos" no modificará nuestras realidades sociales (Biehl, 1991:18). Charlene Spretnak y Starhawk, por otra parte, ven la espiritualidad como una fuente de inspiración para las mujeres en su lucha por cambiar las realidades sociales. La energía espiritual da poder a las mujeres. Esa energía puede y debe canalizarse a la lucha política (Spretnak, 1990; Starhawk, 1990).

Las ecofeministas espirituales se inspiraban en la prehistoria y las

religiones tribales sobrevivientes, en particular de las de los indígenas americanos y pueblos originarios de Australia y Nueva Zelanda. Esto se expresa a menudo como el regreso a una espiritualidad basada en la naturaleza que el mundo moderno ha destruido. Sprenak considera que los pueblos indígenas americanos "han mantenido intactas prácticas de espiritualidad basadas en la Tierra durante más de veinte mil años" (1991:89). Prácticas intactas quizá, pero no sociedades intactas, de lo que han sido beneficiarios los colonizadores europeos. Como europea, yo me sentiría incómoda si sacara fuerza espiritual de los rituales y creencias de pueblos cuya vida ha sido tan cruelmente destruida. Sacar de contexto las creencias es también problemático si éstas se asocian con posiciones jerárquicas o patriarcales. Vandana Shiva ha sido criticada por encontrar inspiración en algunos aspectos de la religión hindú, tales como las ideas de Prakriti (actividad y diversidad en la naturaleza) y Shakti (el principio femenino y creativo del cosmos), mientras que otros aspectos de la religión apoyan la subordinación de las mujeres y el sistema de castas (Agarwal, 1992; Jackson, 1995). El pensamiento verde se ha apoyado también fuertemente en el budismo (Schumacher, 1973) y en el taoísmo (Capra, 1976), que además están dominados por lo masculino.

La corriente de la Nueva Era, y el insensato comercialismo que la ha acompañado, plantea igualmente un problema para el ecofeminismo espiritual (Seager, 1993; Mellor, 1992a). Tampoco carece de problemas el ataque al cristianismo. Las feministas blancas de clase media pueden encontrar que el cristianismo está escaso de fe, pero otros grupos menos privilegiados siguen encontrando fuerza y apoyo en él –por ejemplo los de Europa oriental o de las iglesias de negros. Christ y Plaskow, reflexionando en 1992 sobre su antología *Womanspirit* de 1979, observan la ausencia de la voz de las mujeres negras en su crítica del judeocristianismo dominado por los hombres. Por otra parte, para Barbara Epstein la evolución de la espiritualidad en el ecofeminismo es positiva: "la orientación hacia la espiritualidad da al ecofeminismo gran parte de su vitalidad, y también ha servido para crear lazos entre las mujeres blancas y las negras" (1993:148). Epstein cita una conferencia en el US Woman Earth Institute en 1988 que reunió a un número igual de mujeres negras y blancas.

AFINIDAD Y DIFERENCIA

El ecofeminismo espiritual es el mejor ejemplo de ecofeminismo de afinidad, que tiende a combinar una celebración de los valores centrados en la mujer (maternidad, alimentación, atención) con una celebración del cuerpo de las mujeres. La corporeidad de las mujeres se capta entonces en una cosmología que tiende a identificar las fuerzas masculina y femenina (dios trascendente *versus* diosa immanente). La cuestión de si estas diferencias de sexo/género son insuperables es más problemática y depende de cómo se perciba el origen del patriarcado.

Hazel Henderson, que desarrolló una de las primeras críticas de los sistemas socioeconómicos occidentales desde una perspectiva “futurista” radical (1978, 1980), encuentra una constante interrelación entre la biología humana y las relaciones sociales. “Puesto que, biológicamente, los seres humanos fueron creados con dos formas asimétricas, obviamente es diferente experimentar la vida en un cuerpo masculino que en uno femenino.” La biología de las mujeres significa que ellas “experimentan vívidamente su inclusión en la Naturaleza y pueden alimentar pocas ilusiones concernientes a su libertad y su independencia de los ciclos de la vida y la muerte” (1983:207). Los hombres, por otra parte, “durante los últimos seis mil años” han tenido una sensación de libertad y de relativa desinserción. En este tiempo las civilizaciones han sido enormemente creativas. Sin embargo, hoy esta diversidad y creatividad se ha vuelto destructiva y la especie humana necesitará hacerse más andrógina: “Hoy día vemos estas alternativas que están surgiendo de las etnias y los pueblos indígenas, de las culturas de subsistencia y de la sabiduría tradicional; de las mujeres del mundo y del ascendiente principio femenino, cuyas energías nutricias pueden verse en la nueva generación de hombres amables” (*ibid.*:206). El espíritu femenino para Henderson no sólo está al alcance de las mujeres, sino también de los hombres si deciden abrazarlo. Las mujeres tienen una afinidad biológica con la naturaleza, pero las diferencias entre hombres y mujeres en última instancia no son fundamentales. Sus diferentes experiencias históricas significan que las mujeres han conservado una forma distintiva de razonar que es holística e intuitiva, mientras que los hombres han desarrollado un modo de pensamiento lógico, lineal y cerebral. Algunas veces esto se expresa como una división de las funciones cerebrales mismas (Capra, 1983).

La versión de Henderson del ecofeminismo de afinidad ve diferencias biológicas y sociales entre hombres y mujeres, pero no un conflicto de intereses definitivo. Las mujeres están más cerca de la naturaleza porque nunca la abandonaron. Los hombres (occidentales) han vagado alejándose de ella durante algunos milenios, pero ahora están regresando. Para muchas ecofeministas radicales y social/istas, semejante opinión es profundamente problemática. Las divisiones entre hombres y mujeres no son vistas como basadas en la biología ni como accidentes de la evolución histórica, sino como representantes de intereses materiales distintos. El cambio social no vendrá de un renacimiento espiritual, del tejido de sueños o encantamientos o del resurgimiento de lo “femenino” como cuerpo o espíritu, sino de la lucha política activa contra las estructuras e instituciones de la sociedad actual.

Si bien las ecofeministas de afinidad parten de la asociación entre las mujeres y la naturaleza, las ecofeministas social/istas parten de las desigualdades y dominaciones dentro de la sociedad humana. Sin embargo, una vez más estas categorías no son enteramente distintas. En tanto que las ecofeministas social/istas inician su análisis con las fuerzas sociales, su visión de la relación entre hombres y mujeres puede estar muy próxima a las posiciones de las feministas de la diferencia radical. Por ejemplo, mientras que Rosemary Radford Ruether aboga por una solución política a las desigualdades de género y a la degradación ecológica, que se base en un socialismo apoyado en la comunidad, no considera que la subyugación de las mujeres dependa de ninguna otra fuerza social. No es un subproducto del capitalismo, y ni siquiera de la cultura occidental, aunque se acentuó con la separación de la mente y el cuerpo en la cultura griega. Mientras que para Ruether los orígenes de la subordinación de las mujeres están perdidos en la prehistoria, no pretende que exista una división entre hombres y mujeres basada en la biología. Como muchas ecofeministas, para ella los orígenes de las divisiones de sexo/género son históricamente remotos, pero socialmente penetrantes.

El ecofeminismo de afinidad ofrece una versión fuerte y otra débil de la relación entre las mujeres y la naturaleza, de la afinidad y la diferencia. La primera consiste en afirmar una versión fuerte tanto de la afinidad como de la diferencia. Esto exigiría una diferencia fundamental entre hombres y mujeres basada en la biología o en las fuerzas cosmológicas que son irreconciliables (diosa inmanente *versus* dios patriarcal) y un vínculo directo biológico o cosmológico

entre las mujeres y la naturaleza. Un énfasis más débil tanto en la afinidad como en la diferencia vería distinciones entre hombres y mujeres basadas en diferencias biológicas o cosmológicas que son complementarias, y por lo tanto reconciliables, como en el concepto taoísta del yin y el yang. Incluso cuando las ecofeministas proclaman retóricamente una fuerte afinidad entre las mujeres y la naturaleza, y profundas divisiones entre los hombres y las mujeres, a menudo el análisis real se inclina hacia el construccionismo social, conforme se concede significación causal a las diferencias y divisiones en la historia humana, tales como las invasiones patriarcales en las antiguas sociedades matriarcales. En este caso, el choque es de cultura y valores más que de biología o división cósmica. Para aquellas ecofeministas que adoptan un enfoque social (esto es, anarquista)/socialista/materialista, el énfasis está mucho más en las desigualdades sociales contemporáneas, y la relación entre las mujeres y la naturaleza se ve como un fenómeno puramente histórico. Según Plumwood, es como si “las mujeres y la naturaleza hubieran hecho una alianza” (1993:21). Sin embargo, el grado en que esa alianza es socialmente contingente o materialmente estructurada resulta crucial. Para la mayoría de las ecofeministas, tanto si adoptan un enfoque de afinidad fuerte o débil o construccionista social, la relación entre las mujeres y el mundo natural es vista como material. Para las ecofeministas de afinidad es una materialidad de corporeidad femenina, de sangre, nacimiento y sexualidad. Para aquellas ecofeministas que adoptan un punto de vista construido más socialmente (pero no radicalmente constructivista) del sexo/género, las relaciones materiales representan relaciones de poder en torno a la corporeidad humana y a la distribución de las cargas y responsabilidades que esto representa.

ECOFEMINISMO SOCIAL/ISTA

Las mujeres han sido el sacrificio ofrecido por la cultura a la naturaleza (King, 1990:115).

Ynestra King representa el vínculo entre el movimiento ecofeminista y el activismo político radical. Ella “figuró de manera destacada en la promulgación del ecofeminismo como una posición en la

izquierda americana que está hondamente arraigada en la política y la práctica del movimiento de acción directa" (Noël Sturgeon, citado en Lahar, 1991:32). King fue fundadora y organizadora tanto de la Conferencia sobre las Mujeres y la Vida en la Tierra de 1980 como de Acciones de las Mujeres ante el Pentágono en 1980-1981, que lanzaron el ecofeminismo como movimiento. Antes de esto tuvo una larga historia de activismo en los movimientos feminista y pacifista, y trabajó como organizadora profesional de comunidades y como académica. Como Griffin, Daly y Ruether, King dio conferencias sobre ecofeminismo a mediados de los setenta, en el Instituto de Ecología Social en Vermont, fundado por Murray Bookchin (Merchant 1992:184). Bookchin ha sido una figura formativa en la izquierda verde en Estados Unidos y ha desarrollado una amplia perspectiva anarquista, aunque sus propios orígenes fueron inicialmente marxistas.

Las ideas de King fueron plasmadas en una serie de artículos (1981, 1983a, 1983b) y más tarde reproducidas o desarrolladas en antologías posteriores (Plant, 1989; Jaggar y Bordo, 1989; Diamond y Orenstein, 1990). Aunque adopta una posición claramente constructorista sobre las relaciones de género (que ya describí como socialistas), en muchas de sus afirmaciones King expresa ideas que están próximas al ecofeminismo de afinidad. En sus primeros escritos declaraba su deuda con las obras de Mary Daly y Susan Griffin, alabando a la primera como su inspiradora, pero disociándose de lo que considera el pensamiento dualista de Daly. Opinaba que Daly pretendía invertir las verdades de la teología patriarcal afirmando las verdades de la teología feminista. La propia King sostiene que "cualquier política verdaderamente ecológica, incluyendo el feminismo ecológico, debe ser en última instancia antidualista" (1983b:128).

Por el otro lado, Susan Griffin, argumenta King, no es una pensadora dualista y ha sido tergiversada por su expresión poética de la relación entre hombres/ciencia y mujer/naturaleza en *Women and Nature*, en donde se ha leído una política innecesariamente esencialista. Yo concordaría con King en este asunto. En su introducción a la antología *Reclaim the Earth*, Susan Griffin afirma que los seres humanos (no solamente las mujeres) son "la carne y la sangre de esta tierra" y pasa a defender el caso constructorista social de que

las mujeres han sido durante largo tiempo asociadas con la naturaleza. Y si esta asociación ha sido la justificación de nuestra opresión por una sociedad que

teme tanto a las mujeres como a la naturaleza, también significa que las que nacemos como mujeres a menudo no estamos tan gravemente alejadas de la naturaleza como la mayoría de los hombres (Caldecott y Leland, 1983:1).

A estas palabras hace eco King, para quien la construcción de “la civilización industrial occidental en oposición a la naturaleza” interactúa dialécticamente con la subyugación de las mujeres y la refuerza, “porque las mujeres están supuestamente más cerca de la naturaleza en esta cultura que está contra la naturaleza” (1983b:119). Esto, sostiene King, da a las mujeres “un papel decisivo para acabar con la dominación de la naturaleza” (*ibid.*:118). Según ella la dominación de los hombres sobre las mujeres es el “prototipo” de todas las otras formas de dominación, de modo que potencialmente el feminismo crea una comunidad de intereses global y concreta a través de la interconexión con otras dominaciones, “su desafío... se extiende más allá del sexo hasta la dominación social de todo tipo porque la dominación de sexo, raza y clase, y la naturaleza se refuerzan mutuamente” (*ibid.*:120). El ecofeminismo constituye la base de “un movimiento global descentralizado fundado en intereses comunes pero que celebra la diversidad y se opone a todas las formas de dominación y violencia” (*ibid.*:119-120).

La obra de King presenta los principales elementos del ecofeminismo: una crítica del dualismo de la sociedad patriarcal (occidental) que distingue entre la humanidad (el hombre) y el mundo natural; la posición subordinada de las mujeres en ese dualismo, de manera que a las mujeres se las ve en una relación con el mundo natural, que de hecho experimentan materialmente; la necesidad de crear una conexión no destructiva entre la humanidad (el hombre) y el mundo natural; el papel fundamental de las mujeres para la creación de esa conexión. King rechaza la idea de que las mujeres abandonen su asociación con la naturaleza y se unan a los hombres en los mismos términos en el “mundo público”, puesto que eso significaría abrazar las formas culturales que rechazan a la mujer y a la naturaleza. También, dado que “la sensibilidad ecológica de las mujeres y la orientación de su vida” se construyen socialmente, esto “podría socializarse desde nosotras mismas dependiendo de nuestra vida cotidiana. No hay razón para creer que las mujeres situadas en posiciones de poder patriarcal actuarían en forma diferente de los hombres” (1983b:122-123).

El núcleo del ecofeminismo social/ista que lo aproxima al femi-

nismo de afinidad es que todos los seres humanos están arraigados en la naturaleza, son seres corpóreos. Sin embargo, para las ecofeministas social/istas las mujeres no están arraigadas más *esencialmente* que los hombres, sólo que en la práctica los hombres están menos arraigados. Para decirlo de otra manera, (algunos) hombres han usado su poder para escapar de las consecuencias de su arraigo o corporeidad. Como Ruether, King señala que las mujeres están particularmente conectadas con la naturaleza a través del proceso del rechazo patriarcal de la corporeidad: “es como si a las mujeres se les hubiera encargado y hubieran guardado el sucio secretito de que la humanidad surge de la naturaleza no humana” (1990:116).

El rechazo de la sociedad patriarcal y la cosificación de las mujeres y el mundo natural significan que las mujeres tienen “una profunda y particular comprensión” del patriarcado que rechaza la naturaleza, “a través de nuestra naturaleza y de nuestra experiencia de vida como mujeres” (1983a:11). De esta afirmación resalta con claridad que King está agrupando elementos de afinidad (nuestra naturaleza) y construcción social (nuestra experiencia). Las mujeres como “guardianas del hogar, de los niños y de la comunidad” desarrollan “poderes nutricios” que utilizan cotidianamente tanto si son madres biológicas como si no lo son. Andrée Collar, una ecofeminista de afinidad, afirma algo similar. A través de su experiencia y comprensión particular, sostiene King, las mujeres pueden desarrollar una actitud con respecto al mundo natural que “con lo que tiene que ver es con conectividad y con integración de la teoría y la práctica. Ésta afirma la fuerza e integridad especial de todo ser viviente” (*ibid.*:10). En el proceso de nutrir la “socialización de lo orgánico” las mujeres tienden “el puente entre la naturaleza y la cultura” (1990:116).

King alaba la contribución del feminismo cultural radical al ecofeminismo. Aquél es como “un movimiento profundamente identificado con las mujeres” que, al celebrar lo que es diferente en ellas, ha desafiado a la cultura masculina más que, como feminismo liberal, “diseñar estrategias para convertirse en parte de ello” (*ibid.*:111). Reconociendo que el feminismo cultural radical tendía a soslayar las diferencias entre las mujeres, King sostiene que el movimiento de espiritualidad feminista que nació del feminismo cultural radical fue más eficaz en cerrar la brecha entre las mujeres occidentales y no occidentales. Sin embargo, la espiritualidad feminista se debilita por su énfasis en la transformación personal

como una ruta hacia la emancipación. Esto no puede proporcionar una solución a las formas actuales de dominación sin confrontar las realidades políticas, ya que los “seres humanos no pueden simplemente salirse o brincar fuera de la historia”: “Estas tradiciones espirituales indígenas, encarnadas y centradas en la Tierra, pueden plantar semillas en la imaginación de personas que son producto de culturas dualistas, pero los blancos occidentales no pueden utilizarlas para escapar de la responsabilidad de su propia historia” (*ibid.*:113). Para confrontar la historia King utiliza un análisis socialista: “El ecofeminismo toma del feminismo socialista la idea de que a las mujeres se les ha situado *históricamente* en la línea divisoria biológica en donde lo orgánico emerge en lo social. La dominación de la naturaleza se origina en la sociedad y por lo tanto debe resolverse en la sociedad” (*ibid.*: 116-117; cursivas en el original). Sin embargo, King cree que el análisis de la dominación de las mujeres se expresa mejor en el análisis anarquista de Murray Bookchin, de los orígenes de la jerarquía en la sociedad más que en un análisis socialista tradicional. Bookchin ve los orígenes de la jerarquía en la subordinación de las mujeres por los hombres y de los jóvenes por los viejos (1982, 1989). Por otra parte, el énfasis socialista en la dominación de clase se ha puesto en la esfera de la producción, con el papel de las mujeres en la esfera de la reproducción visto como secundario o distractor de la atención.

A pesar de la larga historia de la subordinación de las mujeres, tanto Hazel Henderson como King no ven en última instancia ningún conflicto fundamental entre hombres y mujeres. Ha surgido una forma cultural que es ecológicamente destructiva y socialmente injusta. En respuesta, “los seres humanos conscientes deben utilizar toda su sensibilidad e inteligencia para impulsarnos intencionalmente a otra etapa de la evolución” (1990:121). En este proceso las mujeres deben representar un papel especial:

Éste es el momento en que las mujeres nos reconocemos como agentes de la historia –sí, incluso agentes únicos– y conscientemente tendemos un puente entre el clásico dualismo entre espíritu y materia, arte y política, razón e intuición. Éste es el potencial de un *re-encantamiento racional*. Éste es el proyecto del ecofeminismo (1990:120-1; cursivas en el original).

Desde sus primeros textos King rechaza la afirmación de que las mujeres se alinean “naturalmente” con la naturaleza, pero argumen-

ta que pueden hacer la elección política consciente de no rechazar esa alineación. Las mujeres pueden:

reconocer que aunque la oposición naturaleza/cultura es un producto de la cultura nosotras podemos, no obstante, *decidir conscientemente* no cortar las conexiones de la mujer con la naturaleza uniéndonos a la cultura masculina. Más bien podemos usarla como un punto ventajoso para crear una clase diferente de cultura y política que integraría las formas intuitivo-espirituales y racionales de conocimiento, abarcando tanto a la ciencia como a la magia en la medida en que nos permiten transformar la misma distinción naturaleza/cultura y visualizar y crear una sociedad ecológica libre (1983d:123; cursivas en el original).

Desde una perspectiva feminista socialista Carolyn Merchant concuerda con Ynestra King en que: "Aunque el feminismo cultural ha explorado profundamente la conexión mujer-naturaleza, el ecofeminismo social y socialista tiene el potencial para una crítica más completa de la dominación y para una justicia social liberadora" (1992:184). Carolyn Merchant fue una de las primeras partidarias de la compatibilidad del socialismo y el ecofeminismo. Sin embargo, su obra más conocida fue una crítica feminista de la idea de la naturaleza en la revolución científica, en donde sólo discutía brevemente el socialismo en relación con el objetivo socialista-feminista de "revolucionar las estructuras económicas en una dirección que equilibraría las opciones de trabajo masculino y femenino y reformaría un sistema capitalista que crea utilidades a expensas de la naturaleza y de los trabajadores" (1983:294). En un ensayo posterior Merchant se extiende sobre la relación entre ecofeminismo y otras perspectivas feministas (1990), y en su libro *Radical Ecology* aboga por un ecofeminismo socialista como parte de un movimiento ecologista radical (1992).

Para Merchant, el ecofeminismo radical ve los problemas medioambientales como "arraigados en el ascenso del patriarcado capitalista y en la ideología de que la Tierra y la naturaleza pueden explotarse para el progreso humano a través de la tecnología" (1990:103). La fuente básica del problema es la división sexual del trabajo, ya que la humanidad trata de divorciarse de la naturaleza mediante el sistema productivo. Los hombres predominan en la esfera de la producción de artículos, mientras que la esfera doméstica se sirve del trabajo no pagado de las mujeres. Como resultado, las mujeres y los hombres se vuelven alienados unos de otros y de sus trabajos. El

proceso productivo mismo es alienado del mundo natural. El mundo natural, a su vez, se transforma, erosiona y contamina en el curso de la producción para obtener utilidades. Aun así, aunque la naturaleza sigue siendo la base de la vida humana, al mismo tiempo es el resultado de fuerzas históricas y sociales. Es una construcción al mismo tiempo "natural" y social. Lo mismo es válido para el género. Es creado por la biología y las prácticas sociales. El resultado es que el ecofeminismo socialista ve el mundo natural y el mundo humano como agentes activos, como fuerzas materiales. Las condiciones ecológicas y biológicas, la producción y reproducción social son fuerzas que crean y dan forma a la sociedad humana. Lo que se requiere, por lo tanto, es un análisis estructural de niveles múltiples que vea una relación dialéctica entre la producción y la reproducción, así como entre la sociedad y la naturaleza.

El ecofeminismo socialista, afirma Merchant, se abre camino entre una concepción natural de la "naturaleza" y la idea de construcción social, así como entre el patriarcado y el capitalismo como sistemas de explotación. Al mismo tiempo que sostiene que un análisis materialista de la posición social de las mujeres proporciona la base más adecuada para una política ecofeminista, y que una afirmación espiritual de la diferencia de las mujeres como "una política basada en la cultura de las mujeres, experiencia y valores pueden verse como reaccionarias" (1990:102), Merchant, como King, no pretende dividir el movimiento ecofeminista: "Tejer juntos los muchos hilos del movimiento ecofeminista es el concepto de reproducción construido en su sentido más amplio para incluir la reproducción continuada biológica y social de la vida humana y la continuación de la vida sobre la Tierra" (1992:209). Merchant ve el ecofeminismo como parte de un movimiento más vasto de "ecología radical" que abarca luchas teóricas y prácticas en todo el planeta. Este movimiento no ha producido todavía "un orden socialista mundial", pero sí ofrece "una visión alternativa del mundo en la que las barreras de raza, clase, sexo y edad se han eliminado y las necesidades humanas básicas se han satisfecho" (*ibid.*:235-236). La tarea del movimiento consiste en elevar la conciencia pública acerca de los peligros para la salud humana y la naturaleza no humana de mantener el *statu quo* para "impulsar a la sociedad global hacia una mayor igualdad y justicia social" (*ibid.*:235).

El ecofeminismo social/ista se ha desarrollado en varias direcciones. Gran parte de su trabajo ha adoptado la forma de una crítica

del marxismo o versiones orientadas a lo masculino de ecomarxismo y ecosocialismo (Merchant, 1992; Thrupp, 1989; Mellor, 1992b) o de ecología profunda (Salleh, 1984). Más recientemente, el análisis ecofeminista socialista se ha desarrollado usando un marco neomarxista (Salleh, 1994; Mellor, 1992a/b) o abrevando la teoría crítica (Plumwood, 1986, 1993). Estas ideas se discutirán más a fondo en los capítulos siguientes.

Aunque las ecofeministas de afinidad y social/istas han diferido en su énfasis, han estudiado sobre todo la posición de las mujeres en las sociedades occidentales. Como afirma Seager, el ecofeminismo está en peligro de convertirse en “una filosofía particular del primer mundo” (1993:316). Sin embargo, quizás es cierto que son (principalmente) las feministas blancas de clase media las que deberían desafiar el patriarcado y los privilegios (incluyendo los suyos) en sus propias sociedades. En 1975 Ruether convocó a las feministas de Estados Unidos a desafiar el poder patriarcal dentro de su propia sociedad. Maria Mies, una alemana con una larga historia de compromiso y apoyo a las mujeres de la India, pide que las mujeres occidentales desafíen el poder “en el corazón de la bestia” (Mies y Shiva, 1993:1). Sin embargo, dada la importancia de las mujeres del Sur en las luchas de base sobre el medio ambiente y la naturaleza global de los patrones de explotación socioeconómica, la opresión racista y la degradación ecológica, es imperioso un análisis ecofeminista desde una perspectiva del Sur.

ECOFEMINISMO: UNA PERSPECTIVA DEL SUR

Las mujeres del Tercer Mundo están colocando la preocupación por la vida y la sobrevivencia de nuevo en el centro del escenario de la historia humana. Al recuperar las oportunidades para la supervivencia de toda la vida, están echando los cimientos para la recuperación del principio femenino en la naturaleza y la sociedad, y a través de esto la recuperación de la tierra como sustentadora y proveedora (Shiva, 1989:224).

Si bien el ecofeminismo se ha identificado ampliamente con las mujeres blancas del Norte, la ecofeminista hindú Vandana Shiva ha sido una de sus voces más influyentes en todo el mundo. Shiva es quizá mejor conocida por su libro *Staying Alive* (1989). Inspirada por “las

muchas mujeres, campesinas y tribales de la India que han sido mis maestras en pensar ecológicamente”, Shiva abandonó su carrera de física nuclear y se consagró a hacer campañas contra el “maldesarrollo” ecológicamente destructivo. Ejemplos de “maldesarrollo” son las tecnologías agrícolas que no son sustentables y las tecnologías reproductivas que interfieren con la integridad del cuerpo de las mujeres.

El maldesarrollo, para Shiva, ha sido creado por la imposición imperialista del Norte de su modelo de modernidad en todo el globo. Los “pilares gemelos” de este modelo son el desarrollo económico y el conocimiento científico moderno. Como resultado, el mundo se está volviendo efectivamente un “monocultivo”, con la consiguiente pérdida de diversidad de vida vegetal y animal y de pueblos y culturas (1993). En el corazón de este desarrollo está la violencia, la violación de la naturaleza y las mujeres: “esta violencia contra la naturaleza y las mujeres se apoya en el mismo modo de percibir a ambas, y forma la base del actual paradigma del desarrollo” (1989:xvi). La diversidad del mundo natural se sacrifica en aras de la agricultura industrializada y las cosechas obtenidas a partir de la ingeniería genética. La subsistencia, forma de vida basada en el valor de uso de las mujeres y los pueblos campesinos, se sacrifica en favor de una producción comercial y un comercio orientado hacia la ganancia. El Occidente, sostiene Shiva, ha justificado su intervención con el supuesto de que las economías tradicionales son economías pobres: “La paradoja y la crisis del desarrollo surgen de la errónea identificación de una pobreza percibida culturalmente con la pobreza material real, y la identificación equivocada del crecimiento de la producción de bienes de consumo como una mejor satisfacción de las necesidades” (*ibid.*:13). Los “desarrollistas” occidentales también han hecho falsas suposiciones acerca de la posición económica de las mujeres del Sur. Basándose en el análisis de Ester Boserup sobre el papel de las mujeres en la producción de subsistencia (1970), Shiva muestra cómo las supuestas patriarcales occidentales acerca de la dominación masculina de los procesos de producción destruyeron la base de recursos para la subsistencia de las mujeres. Esta negación del “principio femenino” en el desarrollo conduce a una visión unilateral de los recursos y del uso de los mismos. El maldesarrollo ve un río sólo como un recurso que puede embalsarse y para un uso tecnológico, y no como algo “comunal”: esto es, un recurso comunal que satisface las necesidades de agua de las comunidades locales. Como las mujeres

son las principales usuarias y acarreadoras de agua, son también las que más sufren si se interrumpe el abastecimiento. El maldesarrollo es “una reducción del desarrollo de lo femenino, la conservación, el principio ecológico” (*ibid.*:4). El objetivo del proceso de desarrollo es llevar todos los recursos y el trabajo hacia la forma de bienes de consumo, para que circulen a través del mercado. Esto no deja recursos para la subsistencia de las mujeres o para que “la naturaleza mantenga su producción de recursos renovables” (*ibid.*:9). Si bien el desarrollo económico socava la base de subsistencia al llevar todos los recursos al mercado capitalista, el desarrollo científico aplica tecnologías concebidas en laboratorios sin ninguna comprensión real de la “trama de la vida” en la base.

En particular, Shiva critica la revolución verde por desarrollar especies de cosechas que demandan mayores cantidades de químicos, fertilizantes y pesticidas, y enormes cantidades de agua. Las semillas híbridas que se han desarrollado también son estériles, de manera que los agricultores tienen que comprar semillas nuevas cada año en vez de conservar las de sus propias cosechas. La pérdida de diversidad y de especies y el control comercial de las semillas ha sido una preocupación principal para Shiva (1994). La producción comercial de semillas afecta tanto a la diversidad como a la autonomía de los agricultores, y particularmente a las mujeres, que no poseen los recursos para comprar semillas. Aún peor, sostiene Shiva, es que también se están perdiendo conocimientos vitales a medida que se destruye la forma de vida de los agricultores de subsistencia. La dominación del Norte se vuelve así no sólo una dominación comercial, sino una dominación del conocimiento mismo. A los monocultivos de la revolución verde y de la agricultura comercializada se está añadiendo ahora un “monocultivo de la mente” (1993).

Para Shiva, todo el proceso de maldesarrollo se apoya en los supuestos patriarcales de la cultura occidental. Esto está en contraste con la visión mundial de las mujeres y de los pueblos no occidentalizados, tal como los representa el movimiento Chipko:

En la visión del mundo personificada por las mujeres Chipko, la naturaleza es Prakriti, creadora y fuente de riqueza, y las mujeres rurales, campesinas, tribales que viven y obtienen su sustento de la naturaleza, tienen un conocimiento sistemático y profundo de los procesos de la naturaleza respecto de la reproducción de la riqueza (1989:219).

Hay una confusión en las ideas de Shiva sobre la relación entre las mujeres *per se* y la naturaleza, y entre las mujeres como representantes de los pueblos no occidentalizados (campesinos, tribales) y la naturaleza. Las mujeres, por supuesto, forman parte tanto del Norte como del Sur. Siguiendo a Mies (1986), Shiva sostiene que el patriarcado occidental ha conquistado efectivamente a las mujeres a través de la naturaleza dualista de su filosofía y ciencia, y la división sexo/género del trabajo en el industrialismo. La cultura patriarcal occidental rompió la conexión entre sociedad y naturaleza y entre mujer y naturaleza. Siguiendo nuevamente a Mies, Shiva afirma que las mujeres tienen una conexión particular con la naturaleza por su experiencia en la “producción de vida” porque:

a] Su interacción con la naturaleza, con su propia naturaleza así como con el medio ambiente externo, era un proceso recíproco. Concebían su propio cuerpo como productivo de la misma forma en que concebían que lo era la naturaleza externa.

b] Aunque se apropiaban de la naturaleza, su apropiación no constituye una relación de dominación o una relación de propiedad. Las mujeres no son dueñas de su propio cuerpo ni de la Tierra, pero cooperan con su cuerpo y con la Tierra con el fin de “dejar crecer y hacer crecer”.

c] Como productoras de nueva vida se convirtieron también en las primeras productoras de subsistencia y en inventoras de la primera economía productiva, implicando desde el comienzo producción social y la creación de relaciones sociales, esto es, de la sociedad y la historia (Mies, 1986:56; citado en Shiva, 1989:43).

Las ideas de Shiva son, así, una mezcla de ecofeminismo de afinidad y una afirmación de la construcción social de la desigualdad a través de los modelos occidentales del imperialismo científico y económico.

Mies y Shiva han desarrollado sus ideas en un libro de ensayos sobre ecofeminismo (1993). Para ellas, “una perspectiva ecofeminista plantea la necesidad de una nueva cosmología y una nueva antropología que reconoce que la vida en la naturaleza (lo cual incluye a los seres humanos) se mantiene mediante amor y atención cooperativos y mutuos” (1993:6). Rechazan cualquier división dentro del movimiento ecofeminista basada en ecofeminismo “espiritual” *versus* “político”. Al tiempo que critican la apropiación comercial del “espiritualismo oriental”, declaran que una afirmación de que la Tierra

debe tratarse como algo sagrado no está en conflicto con una política materialista y activa. En contra de feministas como Seager, que han argumentado que las ecofeministas espirituales corren el peligro de resaltar la importancia de la transformación personal con exclusión de la acción política colectiva (1993:249), Mies y Shiva sostienen que: "La importancia ecológica de este énfasis en la 'espiritualidad' se basa en el redescubrimiento de la sacralidad de la vida, de acuerdo con la cual la vida en la Tierra puede preservarse sólo si las personas vuelven a percibir todas las formas de vida como sagradas y respetarlas como tales" (1993:17-18). El cambio político debe venir de un enfoque espiritual combinado con luchas políticas sobre el combate por la supervivencia inmediata. Al final todos pueden unirse en la "base materialista" de que "todas las mujeres y los hombres tienen un cuerpo que es afectado directamente por la destrucción que inflige el sistema industrial" (*ibid.*:20).

Mies y Shiva combinan también una perspectiva de afinidad sobre la relación de las mujeres y la naturaleza con un énfasis en la experiencia social de las mujeres. Ambas se originan en la acción política:

Dondequiera que las mujeres la emprendieron contra la destrucción ecológica o contra la amenaza de aniquilación atómica, *inmediatamente* cobraron conciencia de la conexión entre la violencia patriarcal contra las mujeres, otros pueblos y la naturaleza... Nosotras tenemos una comprensión profunda y particular de esto tanto a través de nuestra *naturaleza* como de nuestra *experiencia* como mujeres (*ibid.*:14; cursivas nuestras).

El enemigo de la naturaleza y las mujeres es el "hombre blanco" del capitalismo patriarcal. El enfoque principal de la estrategia política de Mies y Shiva es oponerse a la hegemonía del patriarcado capitalista mediante la defensa de las comunidades de subsistencia basadas en las mujeres en el Sur y el desarrollo de alternativas económicas para el sistema capitalista en el Norte. Las nuevas políticas se agruparán en torno a necesidades fundamentales tales como la comida, alojamiento, vestido, afecto, cuidado, amor, dignidad, identidad, conocimiento, libertad, entretenimiento y disfrute, que son comunes a "todas las personas, independientemente de su cultura, ideología, raza, sistema político y económico y clase" (*ibid.*:13).

Al sostener que ahí está la base para una política global común, Mies y Shiva rechazan la afirmación posmoderna de que tales ideas son "totalizadoras" y niegan las diferencias. Basándose en la expe-

riencia de las mujeres del movimiento Chipko, se pronuncian fuertemente contra el giro posmoderno hacia el relativismo cultural:

Estas mujeres explican claramente lo que une a las mujeres en todo el mundo, y lo que une a hombres y mujeres con la multiplicidad de las formas de vida en la naturaleza. El universalismo que brota de sus esfuerzos para preservar su subsistencia –su base de vida– es diferente del universalismo eurocéntrico desarrollado vía la Ilustración y el patriarcado capitalista (*ibid.*:13).

No es el universalismo *per se* el culpable, sino el falso universalismo de la hegemonía occidental.

TEMAS COMUNES EN EL PENSAMIENTO ECOFEMINISTA

Los valores de las mujeres, centrados en torno a dar vida, deben revalorarse, elevarse desde su papel anteriormente subordinado. Lo que las mujeres conocen por experiencia debe ser reconocido y respetado. Tenemos generaciones de experiencia en conciliación, habiendonoslas cotidianamente con los conflictos interpersonales de la vida doméstica. Nosotras sabemos cómo sentir por otros porque así hemos sido socializadas (Plant, *Green Line*, núm. 48, 1986-1987:15).

Las luchas cotidianas de las mujeres por la protección de la naturaleza se desarrollan en el contexto cognitivo y ético de las categorías de la antigua visión del mundo hindú en la que la naturaleza es Prakriti, un proceso viviente y creativo, el principio femenino del que brota toda la vida (Shiva, 1989:xviii).

Las mujeres están devaluadas primero porque su trabajo coopera con los procesos de la naturaleza, y segundo porque en general el trabajo que satisface necesidades y asegura la subsistencia está devaluado (*ibid.*:7).

Las divisiones en el seno del ecofeminismo entre una construcción biológica y otra social de la relación entre las mujeres y la naturaleza (ecofeminismo de afinidad *versus* social/ista) no son fáciles de distinguir, como lo demuestran las declaraciones anteriores. Plant comienza afirmando una perspectiva de afinidad y centrada en la mujer, refiriéndose a la naturaleza de las mujeres y a su papel como

dadoras de vida, pero luego habla de la experiencia social de las mujeres y concluye defendiendo el punto de vista social-construccionista de que el papel y los valores de las mujeres son producto de la socialización. La primera afirmación de Shiva ve a las mujeres como portadoras de una expresión cósmica antigua de lo femenino, pero pocas páginas más adelante nos presenta un punto de vista construido socialmente acerca de la devaluación del trabajo de las mujeres, no sólo porque se asocia con la naturaleza sino porque gira alrededor de las necesidades básicas y el sustento.

Cualquiera que sea la perspectiva que se adopte –afinidad fuerte o débil, o construccionismo social puro–, el ecofeminismo se ocupa necesariamente de la corporeidad de las mujeres como seres sexuados. Las ecofeministas parten de la importancia de la corporeidad humana (que refleja la existencia biológica) y la inserción (dentro del ecosistema circundante) y dirigen su atención al impacto de ambas sobre las mujeres. El punto que defiende el ecofeminismo es que las mujeres representan el dilema de la inserción humana en una sociedad sexuada y de género. La corporeidad humana, a su vez, representa el hecho de que los seres humanos viven no sólo en un contexto histórico y social, sino también en uno ecológico y biológico. Las necesidades de la corporeidad humana tienen que satisfacerse dentro de un ecosistema abarcador. Las diferencias en la posición histórica y social de los seres humanos significan que su relación con su ecosistema es tal vez muy diferente. El rico de clase media que bebe agua mineral está en una relación muy diferente con su ecosistema acuático que el hombre o la mujer que cuenta sólo con las lluvias intermitentes locales. Sin embargo, ambos son seres corpóreos y necesitan del agua, como quiera que ésta se obtenga.

En donde hay desigualdades o diferencias basadas en sexo/género, las consecuencias de la corporeidad y la inserción humanas son relaciones diferentes entre las mujeres y la “naturaleza” en términos de su trabajo determinado por el sexo/género en diferentes contextos. En las sociedades industriales el papel distintivo de las mujeres radica básicamente en el área de la maternidad, la atención de los niños y el trabajo doméstico, por lo general sin paga. Este trabajo está representado también en ocupaciones segregadas sexualmente y de baja remuneración en la economía formal. En el Sur muchas mujeres combinan sus tareas “biológicas” de maternidad y alimentación con una amplia gama de actividades que se relacionan directamente con su medio ambiente, tales como el acarreo de

agua, cultivos, recolección de leña, cría de animales pequeños, etc. Es importante, por lo tanto, no permitir que la cuestión de la opresión de las mujeres sobre la base de su papel reproductivo en el Norte oscurezca la amplia gama de temas ecológicos que afectan a muchas mujeres del Sur al ocuparse del debate sobre "mujeres y naturaleza".

El núcleo común que une al pensamiento ecofeminista en todo el mundo es su crítica de la naturaleza patriarcal de la sociedad occidental. La amenaza actual al mundo natural se ve como resultado de la existencia de dualidades jerárquicas en la sociedad occidental (hombre/mujer, público/privado, sociedad/naturaleza, mente/cuerpo) y patrones occidentales de conocimiento (razón/emoción, abstracto/concreto, saber, académico/vernáculo). Aunque las ecofeministas pueden diferir en su enfoque, las diferencias de sexo/género están en el centro de su análisis. Al confrontar el dualismo occidental, las ecofeministas de afinidad y social/istas quieren revalorizar la experiencia de las mujeres en la sociedad patriarcal. Para algunas ecofeministas de afinidad esto se convierte en un fin en sí mismo, la culminación de lo "femenino" en el cuerpo o en la naturaleza de las mujeres o como una fuerza espiritual. Para otras ecofeministas de afinidad y para las ecofeministas social/istas la revalorización de la experiencia de las mujeres es un desafío político al dualismo.

Pese a las diferencias de enfoque y a la forma de encarar el dualismo occidental, las ecofeministas concuerdan acerca de la clase de sociedad que desean, aunque la mayoría de los escritos ecofeministas están mucho más interesados en eliminar los aspectos negativos de la actual sociedad que en contemplar los aspectos específicamente positivos de una nueva. Una sociedad ecofeminista sería igualitaria y ecológicamente sustentable. No habría división del trabajo sexual o de género, y cualquier trabajo necesario se integraría a todos los aspectos de la vida comunal. Las relaciones entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza serían armoniosas y cooperativas. Estos ideales los compartirían con la mayoría de las feministas, que "abogarían por una visión de la naturaleza que propugnaría la armonía y la cooperación con otros seres vivos" (Birke, 1986:149; Soper, 1995). En los escritos ecofeministas existe una tendencia hacia un optimismo implícito respecto a que una vez que se hayan eliminado las estructuras dualistas no habrá ningún desequilibrio inherente entre el mundo humano y el natural, una suposición que yo no haría.

Sin embargo, un excesivo énfasis en el papel particular de las mu-

jeros en el desafío a las divisiones dualistas en la sociedad occidental podría marginar la importancia de otras desigualdades y opresiones. La mayoría de las ecofeministas se empeñan en señalar que el sexo/género forma parte de una matriz de opresiones. Mientras que algunas ecofeministas de afinidad adoptan aparentemente una posición reduccionista, considerando el sexo/género como la opresión original o más universal, para mí prestar atención al sexo/género puede revelar dinámicas estructurales que son una ayuda al confrontar otras opresiones. Sin embargo, esto no significa declarar prioritario el sexo/género; es simplemente *un* punto de partida.

Tratar la relación de la mujer con la naturaleza como lo ha hecho el ecofeminismo es problemático para las feministas que han pretendido minimizar o destruir esta conexión. Desde la perspectiva de las feministas que niegan la importancia social de la diferencia de sexo y reclaman igualdad con los hombres en el mundo “público”, el ecofeminismo corre el peligro de regresar a los viejos argumentos esencialistas que negaban la igualdad de las mujeres en primer lugar. En el siguiente capítulo analizaré el debate feminista en torno a la “naturaleza” y la biología y sus implicaciones para el pensamiento ecofeminista. Otro debate que es muy importante en el feminismo contemporáneo es la cuestión de la identidad sexo/género como base de la acción política o como fundamento para tipos especiales de conocimiento. Estudiaré el ecofeminismo en el contexto de este debate en el capítulo 5.

3. MUJERES, BIOLOGÍA Y NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO FEMINISTA

Ya sé que tengo el cuerpo de una mujer frágil y débil, pero tengo el corazón y el estómago de un rey (Isabel I, 1588. Alocución a las tropas en Tilbury ante la aproximación de la Armada).

Una característica esencial de todas las posiciones feministas ecologistas es que conceden un valor positivo a la conexión de las mujeres con la naturaleza, a la que previamente, en Occidente, se le daba un valor cultural negativo y que era la base principal para la devaluación y opresión de las mujeres (Plumwood, 1993:8).

La diferencia fundamental entre la actitud de Isabel I para con su cuerpo, que ha tenido tanto eco a través de los años, y el resumen de Plumwood sobre la posición ecofeminista es su aceptación o rechazo de la corporeidad femenina. Mientras que las ecofeministas de afinidad fuerte considerarán la encarnación femenina como positiva en sí misma, la mayoría de las ecofeministas (incluyendo a Plumwood) la verían como representación de los dilemas de la encarnación humana en general.

Los debates en torno a la naturaleza de las diferencias de sexo/género y el impacto de la biología humana en su posición social ha sido en gran medida una característica del feminismo occidental. Como ya indiqué, para las mujeres de otras partes del mundo y para las mujeres pobres en las sociedades occidentales la corporeidad tiene que ver mucho más con obtener el sustento básico y evitar las enfermedades, la incapacidad causada por el exceso de trabajo y la muerte. Entrar en el debate mujer-biología-naturaleza dentro del pensamiento feminista es en gran medida adoptar las preocupaciones de las feministas occidentales relativamente privilegiadas, corriendo el riesgo de ignorar los problemas más fundamentales que enfrenta la mayoría de las mujeres. Observar el debate entre el feminismo y el ecofeminismo en este contexto debe necesariamente marginar o excluir los intereses y experiencias de muchos grupos de mujeres (hooks,

1984). Mi motivación para regresar a estos temas es abrir la agenda y cortar una brecha en las preocupaciones del feminismo "igualitario" occidental. Para hacer esto es preciso volver a algunos textos clásicos y reexaminar el debate de la biología femenina. Esto es particularmente importante dado el casi total dominio de las cuestiones culturales posmodernas sobre el feminismo occidental actual (Barrett y Phillips, 1992). La corporeidad en el sentido usado por las ecofeministas, como problema material para los seres humanos, no es un centro de atención en muchos feminismos contemporáneos. La discusión explícita de la corporeidad humana y la relación entre mujer, biología, naturaleza y cultura es más común en los textos feministas más antiguos.

En la medida en que la sociedad occidental ha creado las dualidades naturaleza/hembra/femenino y cultura/macho/masculino, las mujeres se han visto subordinadas a través de su alianza con naturaleza/biología. A las mujeres blancas de clase alta, media y alta trabajadora se les ha impedido históricamente representar un papel de primer orden en la vida pública pretextando su biología. En esto se esgrimieron argumentos que iban desde su innata malignidad, innata pureza o fragilidad física hasta las exigencias de la maternidad (Ehrenreich y English, 1979). Las mujeres obreras pobres, por otra parte, eran asociadas con la naturaleza como una justificación para sus privaciones y la dureza de sus trabajos. Racistas y colonizadores han utilizado argumentos similares para justificar su comportamiento explotador y opresor en términos de su cultura "superior". En este sentido, la asociación biología/naturaleza y sus consecuencias tienen una importancia política más crítica que representar únicamente las frustraciones de las mujeres de clase media cuyos problemas "no tenían nombre" (Friedan, 1963).

TRASCENDIENDO LA NATURALEZA

El argumento para ignorar la supuesta relación entre las mujeres y la naturaleza ha sido defendido por feministas liberales como Mary Wollstonecraft, quien sostenía que hombres y mujeres comparten una humanidad, talentos y habilidades comunes, y por consiguiente merecen iguales derechos. Al igual que el pensamiento de la Ilustración de esa época, Wollstonecraft enmarcó su alegato por

una humanidad común en términos de la diferenciación de los seres humanos respecto de la "naturaleza bruta". Esta no era solamente una característica del pensamiento liberal; Marx también abogaba por una naturaleza humana común, en contraste con la "simple" vida animal (Marx, 1844; Benton, 1993). Aunque las feministas posteriores no han sentido explícitamente la necesidad de separarse del mundo natural, la defensa de la igualdad entre hombres y mujeres, lo mismo si es según un modelo liberal o uno radical/socialista, ha tendido a implicar un rechazo de la asociación de las mujeres con la naturaleza. Desde Mary Wollstonecraft hasta De Beauvoir y en adelante, las feministas han tenido problemas para ayudar a las mujeres a escapar de las constricciones de su biología (De Beauvoir, 1968; Firestone, 1970). Lo que se rechazó más firmemente fue el determinismo biológico de que, en términos freudianos, la anatomía era destino. Las feministas rechazaban en particular el supuesto de que la maternidad debería ser un factor determinante en la vida de las mujeres y que su capacidad para concebir hijos debería determinar su papel social. Se argumentaba que "las mujeres no están más dotadas para el cuidado intensivo de los niños que los hombres" (Barrett y McIntosh, 1982:145), y que "la experiencia biológica de la maternidad no genera necesariamente emociones y comportamientos maternos en la forma idealizada en Occidente" (Jackson, 1995:138).

Para permitir a las mujeres escapar de sus deberes domésticos, los movimientos de liberación femenina han defendido oportunidades iguales de acceso a la vida económica y social, junto con provisiones colectivas de atención infantil y otras ayudas domésticas (Coote y Campbell, 1982). Esta estrategia está directamente amenazada por una revaloración positiva ecofeminista de la asociación de las mujeres con la naturaleza. Los críticos alegan que una reafirmación ecofeminista de la asociación de las mujeres con el mundo natural –bien sea a través de su cuerpo, su papel protector de madres o alimentadoras, o su trabajo tradicional de subsistencia–, lejos de ser un agente de cambio en la sociedad puede convertirse en una reafirmación de la posición actual de las mujeres:

Las prescripciones ecofeministas son que las mujeres rechacemos la trascendencia, aceptemos el cuerpo, nos unamos a nuestras madres, permanezcamos insertadas en nuestros ecosistemas locales, abandonemos los objetivos de libertad y autonomía, confiemos y cuidemos de nuestra familia y

comunidad, y permanezcamos dentro de la producción de subsistencia. Semejante conservadurismo difícilmente puede considerarse que da poder a las mujeres (Jackson, 1995:129).

Espero demostrar que semejante programa sí puede dar poder, y que suponer que puede existir "libertad y autonomía" trascendentes fuera de la inserción y la corporeidad humanas es ecológica, social y teóricamente absurdo (Mellor, 1996a).

Como punto de partida quiero regresar a los debates dentro del feminismo en torno a las mujeres, la biología y la naturaleza, y la relación de éstas con los hombres y la cultura. Centrales en este debate son los temas de comunitariedad/intereses comunes/identidad y diferencia/desigualdad/poder, entre hombres y mujeres y entre mujeres. El patrón general de "diferencia/igualdad" contradice la complejidad de estos temas (Gatens, 1991a; Bock y James, 1992). Diferencia/igualdad ni siquiera es una dualidad coherente: "diferencia" es lo opuesto de "identidad", y "desigualdad" de "igualdad". Yo concordaría con Joan Scott en que igualdad no implica la eliminación de la diferencia, y la diferencia no impide la igualdad (1991:138). En este capítulo me ocuparé principalmente de las divisiones entre cultura/hombre y mujer/naturaleza/biología; en el siguiente capítulo serán más importantes las divisiones entre mujeres y el debate sobre diferencia/igualdad dentro del feminismo.

Iris Marion Young describió el feminismo andrógino "humanista", poniendo el acento en la igualdad de hombres y mujeres, como en una "rebelión contra la feminidad". Argumentando la "superioridad de los valores encarnados en la experiencia femenina tradicional", Young ve por otra parte el feminismo de diferencia, "ginocéntrico", como una posición potencialmente más radical (1985:173). Cuando planteó este argumento por primera vez en 1985, sentía sin embargo que el peligro de un feminismo centrado en las mujeres en un contexto reaccionario antifeminista superaba sus ventajas. Sin embargo, en sus textos de 1990 finalmente "saltó la tapia hacia el lado ginocéntrico", al sostener que el feminismo humanista, andrógino, no desafiaba los supuestos de la cultura patriarcal (1990:7). Me gustaría hacer una distinción entre el feminismo humanista y el andrógino en este contexto, viendo el feminismo humanista como un reclamo de la existencia de una humanidad común que ignora el dualismo. Lo andrógino (derivado de la palabra griega para hombre-mujer), por otra parte, sí intenta resolver el problema combinan-

do valores masculinos y femeninos, experiencia o trabajo en alguna forma, tal como la palabra implica.

Si bien tanto el feminismo humanista como el andrógino representan una “rebelión contra la feminidad”, el ecofeminismo está más interesado en la rebelión contra la biología/naturaleza en una sociedad dualista. Todo el ecofeminismo es ginocéntrico en la medida en que abre la cuestión de la corporeidad humana y su particular importancia para el cuerpo sexuado y la posición de las mujeres en la sociedad. Abrir este debate, como señalaba Young, tiene el peligro de tomarse como una perspectiva reaccionaria. Yo pienso que es un riesgo que vale la pena aceptar si queremos alcanzar un radicalismo más profundo.

UNIENDO A LAS MUJERES Y LA NATURALEZA: ANDRÉE COLLARD

La identidad y el destino de la mujer y de la naturaleza están entrelazados (Collard, 1988:137).

Andrée Collard presenta un feminismo de afinidad fuerte que pretende revalorar y reclamar la biología de las mujeres y el papel reproductivo. Su libro *Rape of the Wild* fue escrito como una “ardiente protesta” en contra de la crueldad animal, el daño ecológico y la opresión de las mujeres (1988:1). Proporciona un ejemplo de la clase de argumentos que muchas feministas verían como algo que socava a todas las generaciones de luchas para escapar de su asociación con la biología. Lejos de querer poner cierta distancia entre las mujeres y la naturaleza, Collard celebra el cuerpo de las mujeres y sus papeles vinculados biológicamente tales como la maternidad. El patriarcado es el enemigo de la naturaleza, mientras que la mujer debe ser la salvadora mediante sus lazos biológicos con el mundo natural: “Nada ata al animal humano y a la naturaleza tan profundamente como el sistema reproductivo de la mujer, que le permite compartir la experiencia de dar vida y nutrirla con el resto del mundo viviente” (*ibid.*:102). Collard reconoce que no todas las mujeres son madres, ni quieren serlo, pero afirma que cada mujer está unida en una identidad-madre común, “tanto si experimenta o no personalmente la maternidad biológica”, ya que “en esto es en lo que esa mujer es más ciertamente hija de la naturaleza y en esta integridad natural

está la fuente de su fortaleza" (*ibid.*). El patriarcado, por otra parte, es también biológico; es una enfermedad que se revela en el trato a las mujeres y a los animales (*ibid.*:1).

Como en muchos otros análisis ecofeministas, para Collard el problema fundamental está en la mentalidad separatista y en el dualismo dominante del patriarcado. Este último se sitúa a sí mismo aparte de la naturaleza (y de las mujeres) en una forma que permite el desarrollo de un comportamiento cruel y opresivo con respecto a ambas. La naturaleza, por otra parte, "ha elaborado un flujo autorregulado de nacimiento y decadencia, marcando un equilibrio entre muerte y rejuvenecimiento" (*ibid.*:2). Mientras que el patriarcado es inmoral, la naturaleza es inocente porque actúa por una "necesidad inherente", un comportamiento no consciente: es un "espíritu libre y salvaje". Collard ve la ruptura de la relación entre la humanidad (como patriarcado) y la naturaleza como causa de todos los "ismos" divisores: sexismo, racismo, clasismo, "edadismo", militarismo, etc." (*ibid.*:3). Si queremos superar los "ismos", la naturaleza tendrá que reconsiderarse como sagrada y apropiada por sus propios valores intrínsecos. Ya no debe ser considerada como algo que está muerto, para ser usado y explotado. La humanidad debe restablecer un "parentesco universal" con la naturaleza que la vea como semejante e igual, y no como diferente e inferior: "En última instancia es la afirmación de nuestro parentesco con la naturaleza, de nuestra vida común con ella, lo que demostrará ser la fuente de nuestro bienestar mutuo" (*ibid.*:137).

Como muchas feministas culturales y espirituales, Collard halla evidencias para la posibilidad de un "parentesco universal" entre la humanidad y el mundo natural en el ejemplo de sociedades antiguas y tribales. Acepta también la posibilidad de la existencia de una "forma de vida ginocéntrica antigua" (*ibid.*:14) que exhibiera "valores basados en lo nutricional que las mujeres experimentaban y proyectaban no sólo en sus diosas sino en toda criatura" (*ibid.*:8). Para Collard, "la historia de la opresión de las mujeres debe yuxtaponerse continuamente con lo que ocurrió antes. Sólo entonces podremos tener una visión de lo que fuimos y por lo tanto de lo que podemos ser" (*ibid.*). Tal como se narra de la prehistoria ginocéntrica, el patriarcado emerge como un choque cultural entre la cultura masculina de un dios trascendente que separa al "hombre" de la naturaleza y la cultura, más igualitaria y amante de la tierra, de la diosa. El patriarcado sustituyó a la sociedad recolectora, asociada con los valores de las mu-

Jerres e inició las formas culturales asociadas con la caza, la guerra y la violencia. Esto, sostiene Collard, es lo que creó la división del trabajo entre hombres y mujeres.

Collard no nos ofrece ninguna explicación material de por qué **los** hombres iniciaron este cambio cultural. Se sugiere una explicación psicológica. Los hombres están celosos del potencial creativo de **las** mujeres y la naturaleza tal como aparece representada en la **diosa**. Esto conduce a un temor a la autonomía femenina, "el enemigo interior que debe controlarse mediante una heterosexualidad y una fertilidad compulsivas" (*ibid.*:106). "La envidia del vientre" se halla **detrás** de la "científica intervención divina del hombre", que va desde la microbiología hasta la experimentación con animales (*ibid.*:126). Collard cita también la observación de Virginia Woolf de que "la vanidad masculina necesita espejos femeninos que reflejen al hombre al doble de su tamaño" (*ibid.*:21). La negativa del patriarcado de su dependencia material de las mujeres y la naturaleza tiene otras consecuencias psicológicas: "Una tradición que nos anima a liberar el cuerpo de las limitaciones de la naturaleza es la que nos arranca de la trama de la vida, dejándonos desgarrados y añorantes de esas mismas conexiones biofílicas que se nos ha enseñado a repudiar" (*ibid.*:47). Su respuesta a la destrucción ecológica que ha creado el patriarcado es una reafirmación de la maternidad: "La ecología es en gran medida una cuestión de maternidad, puesto que las mujeres y la naturaleza se han vinculado en nuestra conciencia desde la prehistoria... Buenas mujeres han atendido buenas casas según el modelo de la Madre Naturaleza desde que las madres han existido" (*ibid.*:147, 37). Tales ideas pueden criticarse por adoptar un determinismo biológico y un esencialismo universalista. Collard considera que todas las mujeres son "biológicamente" madres y su universalismo es evidente en afirmaciones tales como: "todas las mujeres son víctimas de la degradación. Todas las mujeres son expertas en el arte de la supervivencia" (*ibid.*:148). Aboga por los valores y principios que "destilan las experiencias de las mujeres en todas partes y en todos los tiempos" (*ibid.*:137). Sin embargo, en otras ocasiones Collard es menos absoluta y sugiere que la experiencia de opresión y abuso que han sufrido las mujeres, así como de la maternidad, las hace más "sensitivas" a la opresión y abuso que padece la naturaleza (*ibid.*:138).

Aunque Collard elogia los campamentos de paz de las mujeres, no aboga por las actividades exclusivas de mujeres ni por soluciones se-

paratistas. Por el contrario, aboga por las campañas de acción directa que reflejen políticas profundamente ecológicas, particularmente las de preservación de la naturaleza silvestre. Convoca también a “mujeres y hombres” para que rehúsen respaldar valores que impliquen “sexismo, racismo, clasismo y ‘especiesismo’” (*ibid.*:137). Implícitamente, Collard absuelve también a los científicos y a los ecologistas que se han liberado de la ciencia destructiva, particularmente a los que defienden una perspectiva centrada en la naturaleza. También tiene elogios para los agricultores de Europa (*ibid.*:143). El principal enemigo son los sistemas científico/tecnológicos, que separan a las personas de una experiencia directa de la naturaleza: “La vía de escape de esta maraña es luchar con todas nuestras fuerzas para volvernos tan independientes como sea posible de todas aquellas tecnologías que amenazan la vida sobre la Tierra” (*ibid.*:146). No hay detalles sobre cuál sería la sociedad alternativa que podría desarrollarse, excepto que debería celebrar lo salvaje (libertad, autorregulación) y no ser civilizada; las personas deben resistirse a convertirse en “ciudadinos domesticados” (*ibid.*:156).

La afirmación de Collard sobre la relación esencial y universal entre las mujeres y la naturaleza es ciertamente problemática para la mayoría de las perspectivas feministas. Cree, sin embargo, que el feminismo está debilitado por no ver estas conexiones. Yo estaría de acuerdo con ella en que el ecofeminismo posee las bases para una crítica más fundamental del patriarcado que los feminismos que no tienen una perspectiva ecológica. Aunque la mayor parte de los textos feministas no se detienen en argumentos ecológicos, en cierto punto la naturaleza ecológicamente destructiva de la sociedad patriarcal suele mencionarse junto con el supuesto de que las mujeres serían más sensibles ecológicamente. Como ha señalado Kate Soper: “A pesar de la omnipresente resistencia del feminismo a cualquier naturalización de las relaciones de género, ha habido un sentimiento igualmente extendido de que hay una afinidad general y convergencia de los objetivos feministas y ecológicos” (1995:121). Ha llegado el momento de hacer explícitas estas suposiciones, lo que significa examinar la “omnipresente resistencia” dentro del feminismo a cualquier asociación de la mujer con la biología/naturaleza.

TRASCENDIENDO LA BIOLOGÍA: SIMONE DE BEAUVOIR

Los hombres han imaginado crear un dominio femenino —el reino de la vida, de la inmanencia— sólo con el fin de encerrar ahí a las mujeres. Pero la existencia humana busca autojustificarse a través de la trascendencia independientemente del sexo... lo que [las mujeres] demandan hoy es que se les reconozca como existentes con el mismo derecho que los hombres y no subordinar la existencia a la vida, los seres humanos a su animalidad (De Beauvoir, 1968:90).

En sus textos de finales de los cuarenta, Simone de Beauvoir cerró la brecha entre los feminismos de la primera y la segunda ola. Haciendo eco al rechazo del feminismo liberal de las limitaciones sociales y políticas impuestas a las mujeres por asociación con su cuerpo, su análisis de las relaciones de poder entre hombres y mujeres no daba cabida a un modelo simple de igualdad. Aunque su análisis aceptaba el dualismo entre naturaleza y cultura y la diferencia de base biológica entre hombres y mujeres, De Beauvoir no anticipó el feminismo cultural radical al propugnar la superioridad de la naturaleza o la cultura de las mujeres. De hecho, hace exactamente lo contrario: “en verdad las mujeres nunca han establecido valores femeninos en oposición a los valores masculinos; es el hombre el que, deseoso de mantener las prerrogativas masculinas, ha inventado esa divergencia” (*ibid.*).

En el corazón de los “valores masculinos” está la distinción entre trascendencia e inmanencia. El mundo cultural se crea mediante la trascendencia de la inmanencia de la inserción de la humanidad en la naturaleza y en la biología. El rechazo de la inmanencia significa que la sociedad humana está siempre construida por encima y en contra del mundo natural. Lejos de celebrar la conexión de las mujeres con la inmanencia del mundo natural, como en el ecofeminismo espiritual de Starhawk, para De Beauvoir la biología femenina es la fuente de su desigualdad. Si las mujeres han de liberarse, deben separarse de su corporeidad: “La hembra, en mayor medida que el macho, es la presa de las especies; y la raza humana ha tratado siempre de escapar de su destino específico” (*ibid.*).

El rechazo de la corporeidad de las mujeres es un tema central en el feminismo de De Beauvoir, tanto en su vida como en sus escritos. Este rechazo se extendió al trabajo doméstico (De Beauvoir se enorgullecía de no haber aprendido jamás a cocinar), al matrimonio y a la maternidad, aunque no a su (hetero)sexualidad. Como ha señalado

Mary Evans, esto significa que, efectivamente, los sentimientos y aspiraciones de De Beauvoir “proviene[n] de las expectativas y suposiciones acerca de la organización del mundo material y emocional” (1985:56). Para De Beauvoir, las mujeres conseguían su liberación “viviendo como un empleado varón, sin hijos y bastante singular” (*ibid.*:57). A primera vista, puede juzgársele como una feminista liberal muy acrítica que tiene una opinión muy pobre de las mujeres que sucumben a sus papeles maritales y maternos. Sin embargo, dentro de la complejidad de *El segundo sexo* hay una visión de la biología y las relaciones hombre-mujer que se acerca mucho más a la perspectiva del feminismo radical, y ciertamente da una indicación hacia un análisis ecofeminista.

En opinión de Simone de Beauvoir, la diferencia básica entre hombres y mujeres está en la procreación y la reproducción. Compartiendo la visión liberal occidental de que la autonomía individual es central en la libertad humana, el embarazo y la maternidad son experiencias necesariamente enajenantes. El hijo que crece dentro de la madre es una fuerza colonizadora. La diferencia esencial entre hombres y mujeres es que los hombres, una vez conseguido el coito y depositado el semen, se retiran regresando a su propia autonomía. El varón permanece libre e independiente, mientras que la hembra tiene la responsabilidad de la reproducción de la especie que se le impone. La mujer “primero es violada... luego enajenada; se vuelve, en parte, otra distinta de ella misma... ocupada por otro, que engulle su sustancia a lo largo del embarazo, la hembra es al mismo tiempo ella misma y otra distinta de ella misma” (1968:50).

Ciertamente ésta no es la madre nutricia del ecofeminismo de Collard. La implicación para De Beauvoir es que si una mujer no experimenta la preñez como una enajenación, entonces está coludida con el imperativo biológico que es la causa de su subordinación. La única respuesta, por lo tanto, es escapar, abandonar la biología, convertirse en hombre. Porque “es la actividad del hombre la que al crear valores ha hecho... de la existencia misma un valor: esta actividad ha prevalecido sobre las confusas fuerzas de la vida; ha sometido a la Naturaleza y a la Mujer” (*ibid.*:91). Desde una perspectiva ecofeminista, el alejamiento de la biología y el sometimiento de la naturaleza y la mujer no son una opción. Toda la humanidad tiene corporeidad y los ciclos de nacimiento, nutrición y muerte deben continuar si se quiere que la especie sobreviva. De Beauvoir misma ha escrito muy conmovedoramente acerca de la senectud y la muerte.

A pesar de las críticas que puedan hacerse a su más bien limitada solución de la subordinación de las mujeres, su valoración acrítica de la cultura dominada por los hombres y su falta de atención a los problemas de la corporeidad, De Beauvoir se acerca mucho a una postura del ecofeminista al ver que hay similitudes en la forma en que el hombre necesita y rechaza a la mujer y a la naturaleza:

El hombre busca en la mujer al Otro como Naturaleza y como su semejante. Pero ya sabemos cuán ambivalentes son los sentimientos que la Naturaleza inspira en el hombre. Él la explota pero ella lo destruye, él nace de ella y muere en ella; ella es la fuente de su existencia y el terreno que él somete a su voluntad (1968:144).

Con base en la filosofía existencial que subyace a su análisis, De Beauvoir ve la masculinidad y la feminidad irreductiblemente ligadas una a la otra. La dominación masculina debe acompañarse de la subordinación femenina, una no puede existir sin la otra. La mujer es el Otro que crea la identidad para el Hombre. Esta relación es única en la historia de la humanidad. Mientras que otros grupos oprimidos pueden unirse en torno a una historia, lenguaje o cultura comunes, o pueden organizarse políticamente, las mujeres no tienen historia y tampoco base independiente de organización. Están separadas y aisladas en sus unidades familiares. Su historia está siempre, y esencialmente, entrelazada con la de los hombres: no hay una historia de la mujer sin el hombre, y ninguna revolución puede “derrocar” la estructura sexual en la forma en que la revolución de las clases derrocaría a la estructura económica.

Aunque en el momento en que escribió *El segundo sexo* De Beauvoir se describe como socialista argumentando que el término “feminista” carecía de importancia, su análisis existencial la conduce hacia un feminismo radical que oscila en algún lugar entre un análisis cultural y otro materialista. Ésta es una actitud que De Beauvoir confirmó hacia el final de su vida (Simons y Benjamin, 1979). La complejidad de su análisis la ha convertido en una inspiración para otras feministas.

ESCAPANDO DE LA BIOLOGÍA: SHULAMITH FIRESTONE

Una de las primeras feministas radicales de la segunda ola, Shulamith Firestone, consideraba a De Beauvoir como “la más completa y más

trascendente” de las feministas (1970:16). Sin embargo, rechazó el idealismo del uso existencial que hace De Beauvoir del concepto hegeliano de la Otredad en favor de las implicaciones más materiales de la biología humana, tal como se reflejan en la división sexual del trabajo.

En *Dialectic of Sex*, publicado por primera vez en 1970, Firestone sostenía que “la biología misma –la procreación– está en el origen de la dualidad”. “La clase sexual”, a diferencia de la clase económica, “surge directamente de una realidad biológica: hombres y mujeres fueron creados diferentes y no iguales” (*ibid.*:16). Estaba convencida de que la preñez era “bárbara”, y la única forma de escapar de las “condiciones biológicas fundamentales” y de la “tiranía de la familia biológica” sería usar una tecnología reproductiva que eliminara las diferencias de sexo/género. Firestone veía también la tecnología productiva como una fuerza que liberaría a hombres y mujeres del tráfigo laborioso e inútil. Aspiraba a un “comunismo cibernético” que “aboliría las clases económicas y todas las formas de explotación del trabajo, garantizando a todas las personas una forma de vida basada solamente en las necesidades materiales” (*ibid.*:224).

Casi veinticinco años después, el optimismo de Firestone acerca de la tecnología reproductiva parece bastante ingenuo, y la tecnología productiva se ve como la causa más que como la solución de la necesidad humana y de la relación entre la humanidad y el mundo natural. Sin embargo, es un error condenar a Firestone por no haber previsto el futuro; en muchos aspectos sí demostró una precoz conciencia de cuestiones críticas. Una de las secciones de su libro se titula “Feminismo y ecología”, y aunque refleja las preocupaciones y prejuicios de su época acerca del tema ecológico, puede considerársele una de las primeras defensoras de una posición feminista sobre la crisis ecológica. Para ella la tiranía de la biología que afecta a las mujeres se refleja también en la humanidad misma. La humanidad está enfrentando una crisis ecológica que ha impuesto la naturaleza, agravada por factores culturales. Reflejando el optimismo de la época (finales de los sesenta), Firestone ve la solución en un “control humano de la materia”, de manera que pueda crearse un equilibrio ecológico artificial creado cuando el natural falle. Sin embargo, esta solución tecnológica sólo es posible si forma parte de una revolución feminista:

La doble maldición de que el hombre tenga que ganarse el pan con el sudor de su frente y de que la mujer deba parir con dolor se suprimirá mediante

la tecnología para hacer que la vida humanizada sea por primera vez una posibilidad. El movimiento feminista tiene la misión esencial de crear la aceptación cultural del nuevo equilibrio ecológico necesario para la supervivencia de la raza humana en el siglo XX (*ibid.*:192).

Firestone escribía en un momento en que había una gran (y muy alarmista) preocupación acerca de la "explosión demográfica". Proponía el control femenino de la anticoncepción como solución a la "crisis", reconociendo al mismo tiempo las implicaciones políticas de los programas de control de natalidad. Sin embargo, Firestone también convoca a sus antiguas colegas marxistas a reconocer detrás del discurso de la "explosión demográfica" la cuestión del desequilibrio ecológico.

Los elementos del análisis de Firestone son también muy similares a los de las ecofeministas de afinidad. Ella parte de la observación de que la naturaleza produce la desigualdad fundamental entre hombres y mujeres: las mujeres dan a luz, los hombres no. Esta "división natural del trabajo" ha prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad, causando gran daño a la psique tanto de hombres como de mujeres: "La división de la psique en masculina y femenina para reforzar mejor la división reproductiva fue trágica: en los hombres significó la hipertrofia del racionalismo y los impulsos agresivos, la atrofia de su sensibilidad emocional, fue una (guerra) física así como un desastre cultural" (*ibid.*:193). Esto es muy diferente de la visión bastante benigna que De Beauvoir tenía de la cultura humana. Para Firestone una revolución feminista rectificaría este desequilibrio, no a través de la superioridad de la cultura femenina, sino de un desafío material a la división clase-sexo: "Las mujeres eran la clase esclavizada que mantenía a la especie con objeto de liberar a la otra mitad para los negocios del mundo" (*ibid.* 192). Esta declaración refleja el marco marxista de Firestone, y como las feministas marxistas ella contempla una revolución comunista como la solución política, tanto en la reproducción como en la producción. No obstante, si como hoy argumentarán las ecofeministas, esas soluciones no son posibles, entonces el análisis de Firestone deja un conflicto de intereses materiales entre hombres y mujeres en la relación de la sociedad/cultura con la naturaleza/biología. Si las tecnologías reproductivas han demostrado ser tanto un mecanismo de control patriarcal como uno de reproducción "natural", y las tecnologías de la producción son dañinas ecológicamente, ¿cómo van a escapar las mujeres de su papel de

“clase esclavizada” como conservadoras de la especie? Si bien las feministas contemporáneas querrían discutir el supuesto de que todas las mujeres están en una relación de clase-sexo con todos los hombres, el dilema de la trascendencia tal como lo identifica De Beauvoir sigue vigente. Al crear “humanidad”, ¿dónde quedan las mujeres en relación con la naturaleza y la cultura?

MUJERES, NATURALEZA Y CULTURA

Dentro de las dualidades hombre/cultura y mujer/naturaleza, cultura se utiliza sin mucha precisión para significar todos los aspectos del mundo público, religión, ciencia, tecnología, militarismo, producción, conocimiento, etc. Esto no aclara si el factor crítico en las diferencias de poder entre hombres y mujeres estriba en las estructuras sociales o en sistemas de valores. Igualmente, ¿descansan estas estructuras sociales o sistemas de valores en una relación supuestamente biológica entre las mujeres y la naturaleza (mujeres como madres) —una relación material/estructural (las mujeres como una clase esclavizada de género)—, o se trata de una asociación puramente cultural (las mujeres como maternales), en el sentido más estricto de cultura?

Como ya vimos, De Beauvoir fluctúa entre una explicación biológica y otra cultural. Parece argumentar al mismo tiempo que la biología es la causa del dualismo masculino/femenino (el dilema autonomía/procreación) y que es un fenómeno cultural (la creación de identidad a través de la Otredad). Por otro lado, Firestone ha hecho énfasis en la base biológica y material de las diferencias masculino/femenino. La biología divide los sexos, y la sociedad dominada por lo masculino se basa en esto, explotando la esclavitud de las mujeres para liberarse a su vez y dedicarse a “los negocios del mundo”. Un poco después de Firestone, Sherry Ortner recoge el aspecto cultural del análisis de De Beauvoir en un influyente documento escrito en 1972: “¿Es la mujer para el hombre lo mismo que la Naturaleza para la Cultura?” (1974, reproducido en Evans, 1982).

El punto básico del análisis de Ortner es que las mujeres están subordinadas a los hombres en todas las sociedades y que dicha subordinación está directamente vinculada a la asociación de las mujeres con la “naturaleza”. Sin embargo, esto no implica un determinismo

biológico leído como determinismo genético. Los hombres no están determinados genéticamente para ser dominantes o las mujeres para ser inferiores. La diferencia biológica sólo se vuelve problemática cuando se le imponen “sistemas de valores culturalmente definidos” (*ibid.*:489). Habiendo sostenido que la subordinación de las mujeres es universal, pero rechazado las diferencias biológicas de sexo como explicación, Ortner trata de mostrar cómo las formas culturales pueden alcanzar universalidad. Por esto regresa a la biología en el sentido de corporeidad e inserción (aunque no las menciona de esta forma):

Si no deseamos seguir defendiendo el determinismo genético, parece que no tenemos sino una sola manera de proceder. Debemos tratar de interpretar la subordinación femenina a la luz de otros universales, factores entretejidos en la estructura de la situación más generalizada en la que se encuentran todos los seres humanos, en cualquier cultura. Por ejemplo, todo ser humano posee un cuerpo físico y... debe comprometerse en alguna relación, por incompleta que sea, con la “naturaleza”, o el ámbito no humano, con el fin de sobrevivir (*ibid.*).

Para Ortner este imperativo biológico significa que las sociedades humanas deben dominar a la naturaleza, y luego declara que “todas las culturas humanas tienen la habilidad específicamente humana para actuar y regular las condiciones de la existencia natural, más que moverse pasivamente y ser movidas por estas condiciones” (*ibid.*:490). Al tiempo que la humanidad “trasciende los dones de la existencia natural, los inclina a sus propósitos, los controla para su propio interés”, del mismo modo cada cultura humana devalúa la naturaleza en el proceso de esa dominación. Aunque Ortner utiliza la palabra “humano” en este contexto, está claro que ésta quiere decir “hombre”, pues las mujeres son devaluadas junto con la naturaleza como un reflejo simbólico de la dependencia y el dominio humanos de la naturaleza: “Mi tesis es que la mujer está siendo identificada con –o, si lo prefieren, parece ser un símbolo de– algo que cada cultura devalúa, algo que cada cultura define como de un orden inferior que el propio... ‘naturaleza’ en el sentido más generalizado” (*ibid.*). La idea de las mujeres como un símbolo de asociación con la naturaleza, en vez de identificarlas como naturaleza, es muy importante para Ortner. Son vistas “simplemente” como más cercanas a la naturaleza, no como encarnación de la naturaleza. La cultura (todavía equiparada de forma relativamente no ambigua con los hombres)

“reconoce que las mujeres son participantes activas en sus procesos especiales, pero al mismo tiempo las ve como más enraizadas en la naturaleza, o que tienen una afinidad directa con ella” (*ibid.*: 491). A pesar de querer mantener la relación de las mujeres con la naturaleza como un artefacto “meramente” cultural, la explicación de Ortner de la subordinación de las mujeres se acerca al determinismo biológico. Ortner comparte con De Beauvoir un disgusto por la corporeidad de las mujeres y un apoyo a la “cultura” como símbolo de la humanidad. Concuera con De Beauvoir en que las mujeres están atrapadas en su papel como productoras mundanas de la vida repetitiva. En este sentido las mujeres están “más esclavizadas a la especie que el hombre” (citando a De Beauvoir en *ibid.*:493), sufriendo una gran incomodidad en el proceso. Los hombres, por otra parte, escapan del papel biológico de la repetición de la vida y pueden concentrarse en lo que tanto para Ortner como para De Beauvoir es el punto central verdadero de la existencia humana: la vida como cultura:

El hombre asegura la repetición de la Vida al tiempo que trasciende la Vida a través de la Existencia (esto es, la acción intencional orientada a un objetivo); por esta trascendencia crea valores que impiden la pura repetición de todo valor... sirviendo a la especie el macho humano también remodela el rostro de la Tierra, crea nuevos instrumentos, inventa, da forma al futuro (*ibid.*).

Citando todavía a De Beauvoir, Ortner argumenta que las mujeres quieren compartir el mundo cultural de los hombres:

Como ella también es un ser existente, siente la urgencia de superación, y su proyecto no es la simple repetición sino la trascendencia hacia un futuro diferente: en lo más hondo de su ser ella encuentra la confirmación de las pretensiones masculinas... Su desdicha es haber sido biológicamente destinada a la repetición de la Vida, cuando incluso en su propia opinión la Vida no lleva en sí misma sus razones para existir, razones que son más importantes que la vida misma (*ibid.*:494-495).

Como De Beauvoir, Ortner celebra la trascendencia de la cultura como “Vida”, aceptando la dualidad jerárquica de naturaleza y cultura. Rechazando la naturaleza/biología por inferior, su solución es urgir a las mujeres a avanzar hacia el mundo de la cultura de “creatividad y trascendencia” (*ibid.*:506), que significa aceptar “las

pretensiones masculinas". El ecofeminismo está en una posición mucho más fuerte porque puede usar la celebración de la naturaleza y la "Vida" como una crítica al mundo centrado en lo humano y odiador de la naturaleza de las "pretensiones masculinas".

Ortner argumenta que la asociación masculina de las mujeres con la naturaleza es inconsciente –es decir, que no debe culparse a los hombres. No hay aquí un juicio de los intereses masculinos aunque es un acontecimiento cultural universal. Las mujeres son intermediarias entre la cultura/hombre y la naturaleza/mujer en el sentido de que comparten el mundo cultural de los hombres (aunque confirmando su propia subordinación), siendo al mismo tiempo incapaces de sacudirse las cargas de su biología, "porque, debido a la mayor participación corporal de las mujeres en las funciones naturales que rodean a la reproducción, se considera que ella forma parte de la naturaleza en mayor medida que el hombre" (*ibid.*:495). Hay aquí una perspectiva más cercana a la afinidad: ¿habría que sustituir el "se considera que" por "es"? Ortner afirma luego que las "funciones fisiológicas" de las mujeres (en particular el parto y la lactancia) conducen a una "lógica del razonamiento cultural" que limita su movilidad y las confina al espacio doméstico. Los hombres, "como carecen de una base 'natural' para una orientación familiar" (*ibid.*:498) y no pueden crear "naturalmente" a partir de su propio ser, se ven forzados a la reproducción cultural, a "crear artificialmente" (*ibid.*:495). Ortner intenta evadir las implicaciones biológicas deterministas de este argumento basándose en el análisis de Nancy Chodorow del impacto psicológico del desarrollo infantil temprano (1974, 1978). Chodorow basó su análisis en una versión del pensamiento psicoanalítico: la teoría de las relaciones objetales. Argumentaba que la participación exclusiva de las mujeres en el cuidado temprano de los hijos significaba que niños y niñas eran socializados en formas distintas. Aunque ambos sexos tenían que romper con la madre para establecer su propia identidad, esto era más fácil para los niños que para las niñas. Las niñas, al compartir el mismo sexo con la madre, no conseguían establecer su separatividad y siempre eran arrastradas empáticamente a fomentar relaciones con los demás. Los niños, por otra parte, desarrollan límites más sólidos del ego y una orientación más abstracta y universalista hacia el distante mundo de la masculinidad. Al interesarse más en la socialización infantil que en las pulsiones o instintos freudianos en el desarrollo de la psique masculina y femenina, el enfoque de Chodorow era más

sociológico. La importancia de su análisis para Ortner es que ofrece una explicación social para las diferencias culturales de las mujeres en vez de verlas como algo que representa una respuesta determinada biológicamente.

Ortner, siguiendo a Chodorow, argumenta que los patrones de socialización en el cuidado de los hijos producen una respuesta en la psique de las mujeres que perpetúa su subordinación y las atrapa en el ciclo repetitivo de la reproducción. La solución obvia es “extraer” a la mujer del papel de intermediaria al que ha sido “forzada”. Ortner afirma que como el papel reproductivo de las mujeres es impuesto culturalmente, podría ser compartido entre los dos sexos. El problema es: ¿qué motivaría a los hombres o a las mujeres a trascender la dualidad? ¿Puede disolverse la “naturaleza”? Como De Beauvoir, Ortner define la cultura como trascendencia de la naturaleza, “siendo la cultura mínimamente definida como la trascendencia, por medio de sistemas de pensamiento y tecnología, de los medios de existencia dados naturalmente” (1974:503). Pero es esta trascendencia la que para Ortner produce *culturalmente* la distinción naturaleza/cultura. ¿Cómo es que una cultura que se crea por una separación de la naturaleza se convierte en el foro que crea el dualismo o puede resolverlo? Si la cultura es creada en contra de la naturaleza, y las mujeres están siempre más insertas en los ciclos naturales que los hombres, entonces semejante cultura nunca podrá liberar a las mujeres.

A Ortner, De Beauvoir y Chodorow se les puede criticar por afirmar un falso universalismo. Ellas proyectan las preocupaciones de las mujeres blancas de clase media sobre las “mujeres” en general. Ortner ha sido particularmente criticada por su afirmación de la universalidad de las formas culturales (MacCormack, 1980). MacCormack critica a Ortner y a De Beauvoir por tender hacia una visión muy esencialista de la mujer/naturaleza y el hombre/cultura y por tener una visión muy occidentalizada de la cultura como logro individual. Para muchas culturas, la continuidad histórica es un logro social colectivo a través de estructuras familiares y de grupo extensos (1980). Señalando que existen vastas diferencias culturales en la forma en que se perciben el género, el sexo, la cultura y la naturaleza, MacCormack impugna las afirmaciones universalizadoras acerca de la subordinación de las mujeres y de la relación mujer/naturaleza. Igualmente, Chodorow ha sido criticada por centrarse en el modelo de crianza de los niños, específicamente oc-

cidental, de la familia nuclear aislada (Spelman, 1988:85; Young, 1990:40).

Mientras por un lado MacCormack critica los supuestos universalistas en la obra de Ortner, por otro elogia la identificación que hace Ortner del papel de las mujeres como mediadoras entre la cultura y la naturaleza. MacCormack ve esto como una retirada del esencialismo, pero sostiene que no es algo hecho exclusivamente por las mujeres. Dado que tanto hombres como mujeres son una combinación de naturaleza y cultura, ambos están implicados en la mediación. Aunque esto puede ser cierto, lo más importante es si los hombres y las mujeres están implicados en la mediación en la misma medida. La idea de las mujeres como mediadoras entre la cultura y la naturaleza es muy importante en el pensamiento ecofeminista. Ynestra King se refirió a las mujeres como un "puente". Para Ortner, el papel mediador de las mujeres es puramente cultural, de socialización de los niños para llevarlos de la naturaleza a la cultura. Teóricos posteriores (incluyéndome) desearían argumentar que el papel mediador de las mujeres es mucho más material. Su trabajo en la producción y reproducción abarca una gama mucho más amplia que el cuidado de los niños, y ha sido por este trabajo por el que las mujeres (entre otras) han sido el "puente" sobre el que se ha construido la cultura "trascendente".

Aunque las primeras feministas como De Beauvoir, Firestone y Ortner vieron la liberación de la mujer como el rechazo a la biología femenina, una nueva ola de feminismo radical empezó a argumentar que las mujeres deben recuperar su cuerpo y su papel "biológico", en particular el de la maternidad. Hablando del contexto estadounidense, Ann Snitow dice que los "textos demoniacos" que atacan la maternidad tuvieron una vida muy corta dentro de los movimientos feministas y se sustituyeron desde mediados de los setenta por una posición pronatalista abierta o encubierta (1992).

RECUPERAR EL CUERPO: ADRIENNE RICH

La biología femenina -la difusa, la intensa sensualidad que irradia del clítoris, los pechos, el útero, la vagina; los ciclos lunares de la menstruación; la gestación y el disfrute de la vida que puede tener lugar en el cuerpo femenino- tiene implicaciones mucho más radicales de lo que hemos llegado a apreciar (Rich, 1976:39).

El libro *Of Woman Born*, de Adrienne Rich, pretende recuperar el cuerpo de las mujeres de la dominación patriarcal. Rich afirmaba que la institucionalización de la maternidad y de la heterosexualidad compulsiva han alejado a las mujeres de su cuerpo. La enajenación que De Beauvoir identificaba en la preñez no es la destrucción existencial de la autonomía de las mujeres, sino la pérdida de control por parte de las mujeres sobre su propio cuerpo. Cuando las feministas se han “desligado” de su cuerpo, reflejan el rechazo de la biología femenina en el pensamiento patriarcal. Rich sostiene que las mujeres tienen que recuperar y ganar el control de su propio cuerpo. Como muchas feministas de afinidad, Rich quiere revalorar la mitad reprimida de la dualidad. Se llama a las mujeres a explorar y comprender “nuestras bases biológicas, el milagro y la paradoja del cuerpo femenino y sus significados espirituales y políticos” (*ibid.*:284). Rich quiere que sean capaces de “pensar a través del cuerpo”, de manera que “cada mujer es el genio que preside su propio cuerpo” (*ibid.*:285).

Puede decirse que Rich aspira a “redireccionar” la dualidad hombre-mujer dando prioridad y creatividad a las mujeres, y a trascenderla. Hay dos finales posibles en su libro. En el último capítulo parece que busca llevar la vida de hombres y mujeres a una complementariedad, “trasladar la creación y el sostenimiento de la vida al mismo terreno de decisión, lucha, sorpresa, imaginación e inteligencia consciente, como cualquier otro trabajo difícil, pero elegido libremente” (*ibid.*:280). Luego sigue un epílogo, que concluye con un sentimiento más centrado en las mujeres: “necesitamos imaginar un mundo en el que... las mujeres verdaderamente crearán nueva vida... las visiones y el pensamiento necesarios para sostener, consolar y transformar la existencia humana” (*ibid.*:285-286).

Por lo tanto, Rich nos da dos versiones de cómo la corporeidad de las mujeres ha de ser un agente de cambio. Una es disolver los dualismos de la sociedad patriarcal concediendo al trabajo de maternidad de las mujeres el mismo estatus que a otros aspectos bien valorados de la vida humana. La segunda consiste en redireccionar con el dualismo dando a las mujeres la responsabilidad de “visualizar” el futuro. No obstante, en otra parte de su libro ofrece una alternativa diferente, en que la humanidad acepte su corporeidad: “Con el fin de vivir una vida humana plena... debemos tocar la unidad y resonancia de nuestra fisicalidad, nuestro vínculo con el orden natural, el cimiento corpóreo de nuestra inteligencia” (*ibid.*:39). En la medida en que (algunos) hombres han trascendido su fisicalidad,

han perdido contacto con el orden natural. Como señala Rich, también las mujeres han perdido contacto con su fisicalidad en las sociedades patriarcales, experimentando la maternidad como un 'trabajo enajenado'. Si las mujeres pueden "pensar a través de su cuerpo", "base corporal de nuestra inteligencia", ¿no pueden los hombres hacer otro tanto?

Para Rich, la maternidad en una sociedad patriarcal es dañina para hombres y mujeres. La actitud maternal de las mujeres subordinadas interfieren el proceso de maduración de los hombres. Las mujeres infantilizan a los hombres, que se han vuelto dependientes del amor incondicional de las mujeres. Rich recuerda una historia relatada por Olive Schreiner en 1890. Una mujer intenta cruzar un río profundo al tiempo que amamanta a un niño. Alguien le dice: "no lo hagas, perderás tu vida tratando de salvarlo; él debe hacerse hombre y salvarse por sí solo, y entonces tú te reunirás con él al otro lado". Rich exhorta a los hombres a romper estos patrones de dependencia "no por mí, o por otras mujeres, sino por ellos mismos, y por el bien de la vida en el planeta Tierra" (*ibid.*:215).

EL RECELO DE LA CORPOREIDAD: DOROTHY DINNERSTEIN

Como ya vimos, el impacto destructivo de la maternidad sobre hombres y mujeres ha sido un tema recurrente en el pensamiento feminista. Dorothy Dinnerstein ve todo el proceso de la maduración humana como un "malestar humano". Cuando los seres humanos son arrancados del vientre experimentan una crisis de separación de la que nunca se recuperan. Dinnerstein vincula esto a la ambivalente relación de la humanidad con el mundo natural. A partir de la imagen de la sirena y el minotauro, para Dinnerstein los seres humanos son híbridos que al mismo tiempo continúan y son diferentes de los demás animales. Es necesario explorar este dilema humano, porque "en estas continuidades, y en estas diferencias, se halla tanto nuestra sensación de extrañeza en la Tierra y la posible clave de una forma de sentirnos en casa aquí" (1987:2). La humanidad, y en particular "el hombre", ha cometido el error de intentar escapar de este malestar, esta pérdida de continuidad con la "vida".

El no confrontar la fragilidad humana está llevando a la humanidad hacia patrones destructivos. Esto es particularmente cierto por

lo que respecta a los hombres. Las mujeres conservan su vinculación a través de la maternidad y el cuidado de los hijos. Los hombres quedan a la deriva para dirigir el mundo en su terror. Los hombres, y en menor grado las mujeres, están tratando de consolarse de “una pérdida peculiarmente humana: la pérdida de la identidad infantil con el mundo”, y de afirmarse “delante de un descubrimiento peculiarmente humano: el de que los aspectos más importantes de la existencia no son controlables” (*ibid.*:8). Los seres humanos son por naturaleza no naturales. Como usuarios de herramientas, caminan erguidos, aunque estaban destinados a caminar en cuatro patas. Forzado por la biología a una división sexual con el fin de reproducirse, el género humano es una especie en contra de sí misma. Posee una inmensa creatividad, pero causa destrucción. La humanidad es la única especie animal que sabe que va a morir y es incapaz de soportar el peso emocional de este enigma. Como Rich, Dinnerstein considera que el no confrontar los dilemas de la existencia humana infantiliza a la humanidad: “Lo que hemos construido es una mascarada, en donde generación tras generación de hombres infantiles convencidos de su importancia, por un lado, y de mujeres que actúan infantilmente por el otro, recrean solemnemente una visión infantil de lo que la vida adulta debiera ser” (*ibid.*:87).

Para Dinnerstein, el papel casi exclusivo de las mujeres en la atención primaria de los niños significa que “virtualmente para toda persona es una mujer... la que ha proporcionado el principal contacto inicial con la humanidad y con la naturaleza” (*ibid.*:26). Esto significa que la madre es una figura ambivalente: da amor y seguridad, pero también los quita: “La madre primitiva, representante monolítica de la naturaleza, es una fuente, como la naturaleza, tanto de máximo sufrimiento como de máximo goce. Como la naturaleza, la madre es al mismo tiempo nutricia y decepcionante, al mismo tiempo seductora y amenazante, tanto reconfortante como indigna de confianza” (*ibid.*:95). La mujer es la “diosa sucia”, el “ídolo-chivo expiatorio carnal” de la mortalidad humana. Es despreciada por hombres y mujeres. Dinnerstein se remite a De Beauvoir al afirmar que “desde el día de su nacimiento el hombre empieza a morir: ésta es la verdad encarnada en la Madre” (*ibid.*:127). Si bien Dinnerstein encuentra muchos puntos afines con De Beauvoir, aquélla no ve la respuesta en la trascendencia del mundo biológico. Por el contrario, Dinnerstein se acerca más a la noción ecofeminista de la inmanencia, de la vinculación. Aceptar la corporeidad es la manera de “contener

ambos lados de nuestra ambivalencia central hacia lo que somos... dentro de cada piel humana, individual que es a la que pertenecen". Si la humanidad es capaz de aceptar las condiciones de su vida imperfecta", tal vez será capaz de salvarse, y de salvar la trama de vida en la que está inserta, de la extinción (*ibid.*:228).

Aunque estaba implícita una perspectiva ecofeminista en el libro de Dinnerstein, escrito en 1976, en un capítulo pensado para una antología ecofeminista de 1989 enfoca estas ideas de forma más directa: "Fundamental para una visión feminista humanamente integral es la conciencia de que nuestros usos tradicionales de género forman parte de un desorden mental y social endémicos... que está matando a nuestro mundo.. el rabioso, codicioso asesinato del planeta que nos engendró" (1989:193).

EL CONTROL POLÍTICO DE LA REPRODUCCIÓN: MARY O'BRIEN

Mary O'Brien es otra autora que desafía la tendencia masculinista e individualista del pensamiento de De Beauvoir acerca de la dualidad naturaleza/cultura. Ella es particularmente crítica de la noción de trascendencia en la que "el movimiento significativo en la historia masculina es *anti-physis*, que los valores masculinos se han creado en el curso de una lucha histórica para vencer a la naturaleza" (1981:68). O'Brien argumenta que la historia biológica –la historia de la especie– es tan importante como la historia cultural y, que la dominación masculina de la historia cultural refleja la frustración masculina al no ser capaces de controlar la historia de la especie. La inseguridad de los hombres por su participación más bien limitada en la procreación conduce a la dominación masculina como una "doctrina de potencia": "en el corazón de la doctrina de potencia yace la intransigente impotencia de la incertidumbre" (*ibid.*:191).

Basándose en la dialéctica marxista de la producción, O'Brien afirma que lo que se necesita es una dialéctica de la reproducción. Mientras que Marx afirma que el "hombre" está enajenado de la producción, para O'Brien el hombre está enajenado de la producción y por ello de la naturaleza en general. Aunque no abraza explícitamente una perspectiva ecofeminista, su interés está en el efecto ecológicamente destructivo de la división naturaleza/cultura: "el problema es trasladarse de la guerra contra la naturaleza y contra

la vida a políticas de integración con la naturaleza y con la vida" (*ibid.*:201). Comparte también con las ecofeministas la convicción de que "la conciencia femenina" es la clave para la enajenación del "hombre" de la "naturaleza": "En un mundo en el que la necesidad de reintegración con la naturaleza es cada vez más evidente, puede muy bien constituir una tarea urgente, una tarea para la cual la conciencia femenina integrada está eminentemente capacitada" (*ibid.*:64). El papel de las mujeres consiste en trascender las oposiciones dialécticas que reflejan "la historia de los intentos masculinos por imponer el orden sobre la contingencia" (*ibid.*:192). O'Brien sostiene que Marx estaba equivocado al proclamar que la esfera de la producción era el origen de la sociabilidad humana, pues más bien está en la reproducción: "Una filosofía feminista del nacimiento debe basar la sociabilidad y la ética de la integración en donde corresponden: en el proceso esencialmente social de la reproducción" (*ibid.*:40). La reproducción es la clave para O'Brien porque, como "proceso material, la reproducción biológica necesariamente establece también una oposición entre quienes trabajan reproductivamente (las mujeres) y los que no lo hacen (los hombres)" (*ibid.*:36). Ve esta división del trabajo como la clave para comprender el dualismo occidental y la dominación de las mujeres. Sostiene que la dialéctica de la reproducción puede analizarse materialmente desde el "punto de vista de las mujeres... mujeres que trabajan desde el interior de la realidad de las mujeres" (*ibid.*:188) a través de la creación de "una conciencia femenina transformada y universal" (*ibid.*:190). Regresaré a este debate acerca del punto de vista de las mujeres en el capítulo siguiente.

Siguiendo a Marx, O'Brien afirma que las mujeres en la esfera de la reproducción tienen la llave para la acción política, de la misma forma en que el proletariado se relaciona con la producción, a través de su trabajo. La prolongada historia de opresión de las mujeres puede concluir ahora porque ya son capaces de controlar su poder reproductivo con medios de anticoncepción. Describe esto como "un acontecimiento *histórico mundial*", haciendo eco a la declaración de Engels de que el control masculino de la fertilidad de las mujeres tuvo como resultado la histórica derrota mundial de las mujeres (*ibid.*:189, cursivas en el original; Engels, 1884).

Abogando por una solución tecnológica a la dialéctica de la reproducción, O'Brien se acerca mucho al mundo "cibernético" de Shulamith Firestone. Sin embargo, la diferencia principal entre las

Ideas de O'Brien y las de Firestone (aunque ambas adoptan un marco de trabajo marxista) es que la biología de las mujeres ya no debe evitarse, por el contrario, se ha convertido en un campo de batalla. Una división conceptual similar entre naturaleza y cultura es evidente sin embargo en la obra de O'Brien. Haciendo eco de De Beauvoir y Firestone, O'Brien afirma que ahora las mujeres "se han liberado de la bruta contingencia de la compulsión biológica", que ahora son "libres" para hacer la historia junto con los hombres embarcándose en "la elaboración de su segunda naturaleza" (1981:194). Sin embargo, no deberán unirse al mundo masculino de la cultura, más bien la tarea histórica de las mujeres es una muy ecofeminista: "Es cada vez más claro que la lucha del feminismo no es la lucha por la liberación o por algún abstracto humanismo, sino una fuerza histórica cuya tarea es la regeneración y reintegración de los mundos histórico y natural" (*ibid.*: 195). Estas palabras hallan eco en el trabajo de Maria Mies, que escribe más de diez años después.

EL CONTROL POLÍTICO DE LA REPRODUCCIÓN: MARIA MIES

Originalmente las mujeres lucharon por la liberación de las opresivas y explotadoras relaciones macho-hembra, ahora enfrentamos la cuestión de la "emancipación" respecto del potencial reproductivo incontrolado del cuerpo femenino, la "emancipación" de nuestra naturaleza femenina (Mies y Shiva, 1993:221).

Maria Mies está interesada en la forma en que el argumento feminista por el derecho de las mujeres a elegir -autonomía reproductiva- se vincula a una noción de autodeterminación que representa una concepción burguesa de derechos y privilegios. Conforme se derrumban las estructuras que soportan las relaciones comunales y sociales, las mujeres se ven forzadas a reconquistar su autonomía reproductiva dejando su cuerpo en manos de "tecnomédicos", que pueden manipular la fertilidad mediante las nuevas tecnologías reproductivas. Mies está preocupada porque el efecto a largo plazo de este proceso es que las mujeres van perdiendo el control de su propio cuerpo en beneficio de intereses comerciales, de la manipulación tecnológica y de la regulación estatal. El cuerpo se empieza a ver como compuesto de "bits" comercializables de óvulos, semen y

vientre, desde el plasma sanguíneo y tejidos corporales hasta los riñones, que pueden comprarse y venderse en un mercado “libre”. Pueden ser manipulados por los gobiernos y las agencias internacionales, como en los programas de esterilización, o por intereses patriarcales, como en el aborto de fetos femeninos.

Aunque Mies reconoce que las tecnologías reproductivas se han considerado de gran beneficio para las mujeres, particularmente en relación con los tratamientos de fertilidad y aborto seguro, afirma también que los peligros superan a los beneficios: “Ya no podemos seguir discutiendo acerca de si las tecnologías reproductivas o la tecnología genética como tales son buenas o malas; los principios verdaderamente básicos de estas tecnologías deben juzgarse no menos que sus métodos” (*ibid.*:175). Mies sostiene que la reproducción de “relaciones vivas” con el mundo natural y en comunidades humanas permitirá a las mujeres recuperar el control de su cuerpo sin tener que recurrir a los tecnomédicos. Se exhorta a hombres y mujeres para que comprendan que “la naturaleza no es nuestra enemiga, nuestro cuerpo no es nuestro enemigo, nuestra madre no es nuestra enemiga” (*ibid.*:229).

Mies contrasta el punto de vista de la Ilustración que sostiene De Beauvoir sobre la trascendencia (autodeterminación, libertad, lo universal) con la idea de la inmanencia (vida, naturaleza, lo orgánico, lo animal, lo particular) que De Beauvoir pretendió evadir. La solución que ofrece De Beauvoir a la Otredad de las mujeres en relación con los hombres debe necesariamente estar vinculada con el mantenimiento o la creación de nuevos Otros que apoyen al ser de la mujer (de clase media) trascendente:

La autodeterminación del individuo social, el sujeto, estaba –y está– basada en la definición del “Otro”, la definición como objeto, de ciertos seres humanos... la autonomía del sujeto está basada en la heteronomía (ser determinado por otros) de algún Otro (naturaleza, otros seres humanos, partes “inferiores” del ser) (*ibid.*:223).

El concepto de libertad en el pensamiento de la Ilustración pone a la mente contra el cuerpo, a la cultura contra la naturaleza. Muy lejos de la noción del Colectivo de Salud de las Mujeres de Boston de “Nuestro Cuerpo” como “Nuestro Yo”, el cuerpo de una mujer se ha convertido en su enemigo; “sus capacidades generativas ‘salvajes’” amenazan su independencia y autodeterminación (*ibid.*:226). El rechazo del cuerpo femenino forma parte del rechazo total de la

corporeidad en el pensamiento de la Ilustración: que “los seres humanos son nacidos de mujer y deben morir, que tienen un cuerpo, sensaciones, emociones”. Lo que la Ilustración rechaza es la “relación viva” que tiene la humanidad con el medio ambiente: “la tierra, el agua, el aire, plantas, animales y otros seres humanos” (*ibid.*:224). Este rechazo quiere decir que la Ilustración se edificó sobre una estructura de explotación, opresión y represión: “El ascenso del hombre se basó en el descenso de la mujer. El progreso de Europa se basó en el retroceso de las colonias. El desarrollo de las fuerzas productivas (ciencia, tecnología) se basó en el robo, la guerra y la violencia, tanto en las metrópolis como en las colonias” (*ibid.*:223). Mies aboga por una revaloración de la conexión mujer-naturaleza-cultura, así como por ofrecer un análisis materialista de las estructuras de explotación que han creado la libertad, autodeterminación y autonomía que muchas feministas han buscado. La autodeterminación individualizada se basa en la parafernalia de la cultura occidental, desde la ciencia y la tecnología y las relaciones económicas capitalistas hasta el militarismo y el Estado. Para Mies, todas éstas son estructuras de violencia y control dominadas por los hombres. Las nociones occidentales de libertad se basan en una estructura de explotación, incluidas la opresión y explotación de las mujeres, basadas en la clase, la “raza” y la colonización.

Desde una perspectiva ecofeminista no es posible evitar confrontar la conexión mujer-naturaleza-biología si hemos de ocuparnos de las contradicciones materiales de la corporeidad y la inserción humanas, lo que cuestiona la relación entre el ecofeminismo y otras perspectivas feministas.

ECOFEMINISMO Y ESENCIALISMO

Con demasiada frecuencia se aducen argumentos biológicos para justificar la continuada opresión de las mujeres, y en ese sentido el feminismo ha tenido que confrontar a la biología (Birke, 1986:vii).

El problema para las feministas materialistas consiste en admitir la naturaleza, particularmente el cuerpo –esto es, un esencialismo constreñido–, dando simultáneamente prioridad a lo social, sin concluir al mismo tiempo que los seres humanos son infinitamente maleables (Rose, 1994:22).

Tal vez el peligro del esencialismo estará siempre presente en el ecofeminismo simplemente porque nos ocupamos de cuestiones tan fundamentales y tan grandes; cuestiones como las relaciones entre la humanidad y la naturaleza no humana (entrevista con Barbara Holland-Cunz en Kuletz, 1992:10).

Como señala Barbara Holland-Cunz, al unir ecología con feminismo, el ecofeminismo se compromete en un enfoque contradictorio respecto de las libertades políticas asociadas con la Ilustración. Mientras que gran parte del feminismo ha pretendido conquistar "libertad y autonomía" para las mujeres a través del "progreso" social y técnico, la ecología, y en particular la ecología profunda, ha emprendido una aguda crítica de la modernidad (*ibid.*:3). El ecofeminismo debe verse necesariamente como algo que actúa contra los intereses de una u otra de sus partes constitutivas; tiene que convencer a (la mayoría de) las feministas de que abandonen su compromiso, basado en la Ilustración, con "la libertad y la autonomía" (Mellor, 1996a), y convencer a la mayoría (especialmente masculina) de los pensadores verdes de que la dominación masculina es un problema esencial (Mellor, 1992c).

Confrontar a la biología significa para las mujeres enfrentar las estructuras de poder que se han apoyado en su asociación con la naturaleza, la animalidad y la corporeidad humana. Traer de regreso a la mente y al cuerpo, a la naturaleza y a la cultura a una relación directa tenía que provocar acusaciones de esencialismo. Desde una perspectiva ecofeminista, el feminismo (y otras teorías políticas y sociales) tiene que afrontar la cuestión de la sirena y el minotauro. ¿Cómo se enfrentan los seres humanos a su fisicalidad y a las consecuencias de ésta, a su corporeidad y a su inserción? No sirve de nada que las feministas traten de ignorar estas cuestiones cuando es posible incluso que reafirmen la opresión femenina. En términos ecológicos, la ignorancia (ignorar) es destructiva.

Con su énfasis en la "política del cuerpo" el ecofeminismo está muy cerca del feminismo radical, aun cuando su análisis adopta una perspectiva predominantemente social/ista más que una de afinidad. Dado que los seres humanos son animales sexuados, cualquier discusión sobre biología debe plantear la cuestión de si las mujeres tienen una relación diferente con su corporeidad en comparación con los hombres. Éste parece ser el punto en discusión para todas las escritoras revisadas antes. Collard considera que el cuerpo conecta a las

mujeres directamente con el mundo natural, mientras que los hombres están en una relación destructiva con el mismo. Para De Beauvoir, las mujeres están más atrapadas que los hombres por su biología y deben trascender su fisicalidad negándola. Firestone argumenta que la biología siempre condena potencialmente a las mujeres a la barbarie de la preñez y hay que evitarla. Ortner cree que el temor de la cultura masculina a la naturaleza impulsa a las mujeres hacia una identificación con ella, un punto que también defiende Dinnerstein, pero de manera diferente: el recelo de hombres y mujeres de la corporeidad crea un rechazo de la mujer como madre. Rich inicia la revaloración de lo maternal y la evaluación de una cultura maternal potencial liberada del control masculino. O'Brien observa una diferencia entre la psique masculina y la femenina basada en la procreación, y para Mies el cuerpo de las mujeres es un campo de batalla que no puede eludirse si se quiere conseguir la sustentabilidad ecológica.

Como hemos visto, el feminismo ha avanzado del rechazo de la biología/sexo de las mujeres a una revaloración de su relación con la biología/naturaleza, al menos por parte de las feministas radicales y las ecofeministas. ¿Es este enfoque necesariamente esencialista? Esta acusación contiene al menos tres elementos diferentes: determinismo biológico, universalismo y reduccionismo (Eisenstein, 1984; Ferguson, 1993).

Del determinismo biológico se ocupan la mayor parte de los críticos del feminismo radical/cultural y del ecofeminismo de afinidad (Davion, 1994). La biología se ve como productora de patrones de comportamiento y modos de pensar particulares: las mujeres como nutrias y amorosas, los hombres como agresivos y competitivos. Esto es fácilmente desechable por la observación de que no todas las madres son amorosas y solícitas ni todos los hombres son agresivos y destructores. Escritos como el de Collard parecen implicar diferencias masculino-femeninas innatas, pero al igual que muchos autores que afirman la existencia de un matriarcado prehistórico, las diferencias se perciben como básicamente culturales. Hombres y mujeres no están encerrados en una especie de danza de la muerte eterna determinada biológicamente.

Las feministas están justificadamente preocupadas por que la discusión sobre la biología pueda alimentar los prejuicios del determinismo biológico patriarcal. Como argumenta Sayers, las feministas no pueden ignorar la biología, pero no necesitan adoptar explicaciones basadas en ella. Lo que se necesita es una comprensión con-

creta de cómo las mujeres son oprimidas en las relaciones sexuales y familiares (1982:201). El ecofeminismo amplía esta crítica para comprender la posición de las mujeres en las relaciones humanidad-naturaleza. El peligro de que los conservadores reaccionarios se aprovechen de este debate es menos probable si la discusión de lo humano, y particularmente de la corporeidad femenina, tiene lugar en el contexto de una crítica fundamental del mundo dominado por los hombres, desigual y ecológicamente destructivo, que excluye a las mujeres en nombre de un determinismo biológico.

La crítica del esencialismo con base en el universalismo del pensamiento feminista es una crítica potencialmente más dañina. El feminismo radical y el ecofeminismo han sido acusados de universalismo por las feministas negras y los teóricos posmodernos (hooks, 1981; Riley, 1988). El universalismo abarca la pretensión de que todas las mujeres comparten una experiencia común de subordinación. A menudo esto refleja lo que Eisenstein ha llamado un falso universalismo, en el que las preocupaciones de algunas mujeres (blancas, de clase media) se proyectan a todas las mujeres (1984:132). La organizadora de la campaña de Bangladesh contra el control de la natalidad, Farida Akhter, por ejemplo, afirma que las campañas feministas occidentales en pro de los derechos reproductivos no tienen sentido para mujeres que están obligadas a aceptar la esterilización como medio de obtener comida (citado en Mies y Shiva, 1993:219).

La tercera forma en que a algunas feministas se les ha visto como esencialistas es por hacer declaraciones reduccionistas acerca de que la dualidad masculino-femenino es definitiva y determinante. Ciertamente esto es así respecto de muchas ecofeministas, incluida Collard, para quien el sexismo es la base de todos los demás "ismos". Hay dos posibles lecturas de esto. Una es que la subordinación de las mujeres fue la *primera* subordinación, y la otra es que *en cualquier época* ha sido la primera subordinación. No deseo defender al ecofeminismo en ninguno de estos dos puntos. Yo diría que la esclavitud es tan antigua como la subordinación de las mujeres, hasta donde sé, y que la clase, la "raza" y el colonialismo son tal vez más opresivos y explotadores que el sexismo en muchos contextos.

REPENSANDO EL ESENCIALISMO

Elizabeth Spelman ha señalado la ironía de que, mientras las culturas masculinas han visto a las mujeres como algo no esencial en relación con lo que significa ser humano, el feminismo ha proclamado una mujer “genérica” esencializada como su “sujeto” político. Como se ha señalado numerosas veces en críticas al feminismo blanco de clase media, un concepto genérico de “mujer” niega las diferencias entre las mujeres o, como prefiere Spelman, niega la “heterogeneidad” (1988:174). Igual que con el falso universalismo de Eisenstein, presenta la experiencia particular de las mujeres blancas de clase media como si fuera la experiencia de todas las mujeres. Como la mayoría de las ecofeministas son blancas y de clase media y exponen una teoría de las “mujeres” como esencial al tratar la crisis ecológica, resultan obviamente un buen blanco para este tipo de crítica.

Para Spelman, lejos de que el cuerpo represente una mujer esencializada, es el rechazo del cuerpo lo que es central para una visión esencializada de las mujeres. La heterogeneidad de las mujeres en su vida y localidad particular radica en que son personas reales en cuerpos reales: “Una vez que el concepto de mujer se divorcia del concepto de cuerpo de mujer, se abre un espacio conceptual para la idea de una mujer que no es ninguna mujer histórica en particular; ésta no tiene color, no tiene acento, no tiene ninguna característica particular que requiera la posesión de un cuerpo” (*ibid.*:128). Spelman ve la “somatofobia”, el desdén y el rechazo del cuerpo, como algo sintomático de las actitudes sexistas, racistas y clasistas. Se consideran inferiores las asociadas con las funciones del cuerpo, el sexo, la reproducción, los apetitos, secreciones, excreciones y a las que asisten a las funciones corporales de los otros: “Cuando un grupo ve su liberación en términos de dejar de ocuparse o de ser responsables de las tareas corporales, lo más probable es que su propia liberación se funde en la opresión de otros grupos: aquellos destinados a realizar el trabajo del cuerpo” (*ibid.*:127-128). Las feministas que rechazan la corporeidad humana, y particularmente la femenina, siguen la división entre cultura y corporeidad tal como la establecieron Platón y Aristóteles. Para Aristóteles, los esclavos (varones y hembras) eran responsables de las necesidades del cuerpo, mientras que las mujeres “libres” estaban excluidas de la participación en la *polis* con el pretexto de su corporeidad. Las mujeres podían convertirse en reyes-filósofos en la

república de Platón, pero sólo rechazando y trascendiendo su corporeidad.

La "somatofobia" no se supera identificando una feminidad esencial. "una sustancia 'mujer' que es la misma en cada una de nosotras y que es intercambiable entre nosotras" (*ibid.*:158). Para Spelman es imposible hablar "como una mujer", sólo es posible hacerlo como una mujer particular cuya heterogeneidad se basa en la "identidad en términos de raza, clase, etnia, orientación sexual, lenguaje, religión, nacionalidad" (*ibid.*:187). Resulta interesante que esta lista excluya el cuerpo sexuado y con género. ¿Es que las afirmaciones acerca de la encarnación de las mujeres tienen que caer necesariamente en la trampa del esencialismo? ¿Es la corporeidad siempre una corporeidad particular, no hay algún contexto en el que podamos hablar de la corporeidad de las mujeres como *mujeres*? ¿Existe una vía intermedia entre afirmar un determinismo biológico generalizado (la naturaleza innata de las mujeres, una "mujer" genérica, etc.) y una visión auto/biográfica totalmente contextualizada de las mujeres individuales?

Diana Fuss ha dicho que la distinción entre el esencialismo y el construccionismo social no es tan tajante. Demuestra convincentemente que quienes defienden la posición esencialista se basan en un construccionismo implícito, y viceversa. Fuss afirma que las construccionistas sociales no deberían asumir que sus conceptos escapan del esencialismo. En la medida en que las ideas construccionistas son deterministas, son igualmente tan esencialistas como las teorías "naturales". Al mismo tiempo sería erróneo asumir que la "naturaleza" es fija, inmutable y determinante: "No hay ninguna razón de peso para asumir que lo natural es, en esencia, esencialista, y que lo social es, en esencia, construccionista" (1989:6). El problema está en la dificultad de teorizar lo social en relación con lo natural (*ibid.*:1). Fuss comparte con las ecofeministas la preocupación de encarar la cuestión de la biología femenina. Pero tampoco ese debate es necesariamente esencialista:

Me parece que se puede hablar del cuerpo como materia sin presuponer que la materia tiene una esencia.

...sustituir el determinismo social por el determinismo biológico, y remplazar el sexo por el género, puede que no sea la forma más productiva de tratar la cuestión de la biología. La biología no desaparecerá sin más, por más que lo deseemos; habría que meditar sobre esto (*ibid.*:51).

Aunque no nos ofrece su propia teorización de la biología, Fuss ha intentado abrir un diálogo entre el construccionismo social y el esencialismo que permita un uso estratégico de los argumentos esencialistas. Yo estaría de acuerdo con Elizabeth Carlassare en que Susan Griffin emplea también argumentos esencialistas de esta manera, como una ilustración poética de la voz científica/abstracto-racional/masculina en contra de la voz poética/corporalizada-inserta/femenina (Carlassare, 1994).

Las feministas posmodernas han sido más incisivas en su crítica del universalismo esencialista en el pensamiento feminista, tal como se representa en la categoría mujer/lo femenino o incluso feminista (Riley, 1988). A pesar de haber declarado que la división sexual es una “bifurcación del mundo discursivo”, Riley se ha quedado con el “obstinado núcleo de la identificación... el concepto del cuerpo femenino. Aunque se conceda que las ‘mujeres’ colectivas pueden ser un efecto de la historia, ¿qué pasa con la biología, con la materialidad?” (*ibid.*:101). Su respuesta es que la materialidad corporal no es una constante para las mujeres, que “las mujeres sólo algunas veces viven lo carnal de manera diferente de otras mujeres” (*ibid.*:105). Riley señala también el hecho de que la experiencia de la corporeidad generalmente no es sexual. La desnutrición, por ejemplo, sólo es sexual cuando afecta a las mujeres por ser mujeres, como en el caso de la amenorrea. El interés ecofeminista en la corporeidad no se limita tampoco a cuestiones de diferencia sexual. La corporeidad abarca todo lo que tenemos que hacer como seres humanos para expresar nuestra esencia biológica: sexo, procreación, nutrición, excreción, muerte. Estas funciones pueden incorporarse en sistemas socioeconómicos o realizarse con amor y cuidados personales o incluso crueldad, pero han de realizarse.

Centrarnos exclusivamente en el sexo/sexualidad o en la procreación/maternar es ignorar las áreas de la vida humana que implican otros tipos de opresión y explotación, particularmente la producción y el consumo. Un énfasis en la sexualidad y en la atención primaria de los niños representa las preocupaciones de una cultura burguesa sexualizada en una sociedad que separa lo público de lo privado y que limita a (algunas) mujeres a un papel doméstico/maternal. Desde la perspectiva de una preocupación por las consecuencias ecológicas de la actividad humana y de las desigualdades socioeconómicas que enfrentan las personas para satisfacer sus necesidades físicas, esto es una desviación etnocéntrica. Una concepción más amplia de

la corporeidad se interrelaciona con muchas formas de opresión y elude la postura reduccionista de que la opresión del sexo es la más fundamental. Ciertamente que el sexo/género es importante en relación con la corporeidad particular, que se refiera a los cuerpos sexuados, pero ésta no es en absoluto la historia completa de las relaciones de la humanidad con la biología/naturaleza.

Resulta irónico que las feministas posmodernas, fundamentales en la crítica del esencialismo y del universalismo en el feminismo, hayan sido acusadas de esencialismo (Hekman, 1990). En particular la obra de Luce Irigaray y Hélène Cixous, quienes adoptan la posición lacaniana de que toda cultura representa un mundo patriarcal. El lenguaje mismo representa el símbolo del falo: todo conocimiento, cultura y lenguaje son falocéntricos. Cuando el niño abandona el mundo de lo imaginario y entra en el mundo del símbolo, la mujer se pierde. El feminismo posmodernista ha llevado hasta su extremo lógico la división entre cultura y mujer. Toda cultura, tal como se representa en la "palabra" o en el "texto", es masculina. El dualismo entre hombre/mujer, cultura/naturaleza es completo; toda cultura es hombre; cualquier representación de la mujer en la cultura debe ser un constructo del pensamiento patriarcal. Así pues, ¿a dónde puede ir la mujer corporalizada? Para Irigaray y Cixous, la corporeidad y particularmente su sexualidad) es el único aspecto de la mujer que escapa del control masculino. Todo lo que se le ha dejado es su ser presocial. Éste estriba en su diferencia sexuada y sensual, en su *goce*. Para Irigaray (1985) esto significa celebrar la "otredad" de las mujeres como una condición ontológica, y expresar el deseo de las mujeres como el "sexo que no es tal"; es decir, la sexualidad multicentrada de la hembra, en comparación con el sexo único centrado en el falo del varón. Sin embargo, esto está limitado como mecanismo de acción política porque por definición, está fuera del mundo falocéntrico. Comprometerse con el Logos y lo Simbólico es sucumbir al patriarcado. Como dice Lynne Segal, la influencia del pensamiento psicoanalítico en el feminismo lo ha distanciado de la política comprometida y también ha estimulado una visión idealista y esencialista de la diferencia sexual (1987:133).

Julia Kristeva adopta un punto de vista menos sexualmente esencialista mirando no hacia la sexualidad, sino al papel biológico de la madre. Negando ser feminista, argumenta que la experiencia precápica del cuerpo materno es válida tanto para los hombres como

para las mujeres. El mundo simbólico del hombre podría evitarse si **nos volviéramos** hacia lo femenino reprimido en todos nosotros (Butler, 1990: 82). A pesar de estas obligaciones con el cuerpo, el **feminismo** posmoderno francés no aborda la biología/naturaleza de una **forma** que pueda responder a los problemas ecológicos planteados **por** el ecofeminismo. Priorizando ontológicamente la lucha cultural **dentro** de la comunidad humana, o más precisamente dentro del lenguaje y la cultura, el feminismo posmoderno no puede empezar a **encarar** la relación entre la humanidad y la naturaleza. Es una perspectiva centrada en lo humano y radicalmente social y constructivista, que niega al mundo natural o a la biología humana cualquier capacidad independiente. Esto no quiere decir que la crítica posmoderna de la modernidad no sea importante, en particular cuando ataca al "sujeto" unitario de la Ilustración y a la lógica dualista que lo sostiene. Sin embargo, esta crítica puede hacerse sin un "giro" psicoanalítico o lingüístico.

CONCLUSIÓN

El ecofeminismo parte de un reconocimiento de la centralidad de la "naturaleza" para la existencia humana. La naturaleza es intrascendible en el sentido que le da De Beauvoir. Siempre formará parte de la condición humana y debe abordarse directamente. Entonces la cuestión pasa a ser la de cómo se puede confrontar la dualidad naturaleza-cultura que ha marginado a las mujeres y a la naturaleza. Un análisis de la relación entre la dominación masculina, las mujeres y la naturaleza está en el centro del ecofeminismo. La relación de las mujeres con la corporeidad y la inserción humanas proporciona la clave para comprender y confrontar las relaciones jerárquicas de poder que caracterizan a la sociedad occidental y la hacen tan opresiva para las mujeres y destructora del medio ambiente.

Si la posición de las mujeres (y de los hombres) en la dualidad naturaleza/cultura se ve como si estuviera determinada biológicamente o a esencialmente diferente, está claro que esta dualidad nunca será superada. La única solución es la separatista. Hombres y mujeres tendrán que seguir sus propios caminos. Si la dualidad naturaleza-cultura es vista como algo construido socialmente, ya sea sobre la base de sistemas de valores diferentes (aunque no esen-

cialmente) como entre hombres y mujeres (madres y guerreros) o sobre la base de las desigualdades sociales (capitalismo, jerarquía), entonces en algún momento los sistemas de valores pueden cambiarse o poner fin a las desigualdades. Los valores podrían sustituirse (valores de madres por valores de guerreros) o verse como complementarios unos de otros (yin y yang, androginia). Las ideas de equilibrio y complementariedad son muy comunes en el pensamiento verde y las discutiré en el capítulo 6. Una solución social/ista eliminaría la opresión de las mujeres y la naturaleza mediante la eliminación de las desigualdades sociales (discutiré estas ideas en el capítulo 7).

Una tercera posibilidad es que la dualidad cultura/naturaleza esté directamente relacionada con la subordinación de las mujeres, que los hombres dominantes necesiten materialmente que las mujeres (y otros grupos) permanezcan en una posición subordinada. Las ecofeministas afirman que las mujeres constituyen el vínculo con la naturaleza, en el sentido de que el trabajo de las mujeres guarda el “socio secreto” de la corporeidad de la humanidad (las mujeres como las “diosas sucias” de Dinnerstein). La naturaleza no humana contiene los secretos sucios del consumo y la excreción humanas. En este contexto la atención gira de un enfoque de la mujer basado en lo biológico hacia una visión de la humanidad basada en lo biológico. La trascendencia no se consigue con un “Otro”, como ya señaló Mies. El “Otro” no es un espejo psíquico o cultural en la creación de identidad (De Beauvoir), pero realiza la tarea básica de la corporeidad que hace posible la trascendencia para *algunas* personas. El resultado de este enfoque de las relaciones cultura/naturaleza debería ser una lucha política sobre la división del trabajo sexual/género. Mientras que un énfasis en el sexo, la sexualidad y la maternidad debe necesariamente regresar a las diferencias biológicas basadas en el sexo, un enfoque del trabajo de las mujeres como representantes de la corporeidad humana se puede vincular con la manera en que muchas personas y grupos cargan inequitativamente el peso de la corporeidad de los llamados “Sujetos” “libres”, “autónomos” y trascendentes (Mellor, 1997). Yo añadiría que ver a las mujeres y a la naturaleza en una relación material reúne los aspectos biológicos y sociales de la corporeidad (Mellor, 1996b). Discutiré esto más ampliamente en los capítulos 7 y 8.

En el pensamiento ecofeminista ocupa un lugar central el argumento de que, en la medida en que las mujeres permanecen en una

relación de sexo/género con la corporeidad humana, poseen una conciencia especial de la naturaleza y de las consecuencias de la corporeidad humana tanto como seres encarnados de forma diferente (como dadoras de nacimiento, encarnación de lo femenino) o como personas diferentemente afectadas por la corporeidad humana (como madres, cuidadoras, etc.). Pretender que las mujeres tienen una perspectiva privilegiada en los dilemas ecológicos que enfrenta la humanidad es un punto discutible en el feminismo, un debate que exploraré más extensamente en el siguiente capítulo.

4. MUJERES Y NATURALEZA: ¿PUNTO DE VISTA PRIVILEGIADO?

Sabemos que las mujeres sufren desproporcionadamente a causa de las múltiples manifestaciones diferentes de la crisis ecológica global... La cuestión ya no es la de cuál es la posición "correcta" en la relación mujer/naturaleza, sino más bien cómo nos situamos como mujeres y agentes comprometidos con un cambio fundamental... el punto ventajoso de las mujeres y del medio ambiente ha sido una perspectiva particularmente útil desde la cual criticar el modelo de desarrollo occidental (Harcourt, 1994:153).

Si en nuestra cultura se diera legitimación a las experiencias vividas por las mujeres, ello proporcionaría una base social "viva" inmediata para una conciencia alternativa (Salleh, 1984:340).

La experiencia de las mujeres con la opresión y el abuso, así como su experiencia de maternidad, puede hacerlas más sensibles a la opresión y abuso de la naturaleza, así como situadas mejor para remediarlo (Collard, 1988:138).

Las mujeres saben al derecho y al revés en qué consiste tejer la trama de la Tierra para convertirla en un ser nuevo (Swimme, 1990:21).

Todas las afirmaciones anteriores claman por una perspectiva epistemológicamente privilegiada para las mujeres en relación con el mundo natural y para la situación de las mujeres como agentes efectivos que confrontan la crisis ecológica. Por plantear la cuestión del privilegio epistémico en el contexto del género y del conocimiento en relación con el mundo natural, el ecofeminismo está entrando en un campo de disputa para la teoría feminista (Jaggar y Bordo, 1989; Nicholson, 1990; Harding, 1991; Alcoff y Potter, 1993). Desde una perspectiva posmoderna, las feministas se cuestionan si es posible reclamar un punto de vista epistemológicamente privilegiado sobre alguna base (Hekman, 1990). Desde una perspectiva de la diferencia, las pretensiones epistemológicas de las mujeres o en su beneficio

puede considerarse que niegan las diferencias entre las mujeres al esencializar su “naturaleza”, universalizar su “experiencia” y adoptar una posición reduccionista al priorizar su punto de vista sobre el de otros grupos oprimidos.

¿Con base en qué reclaman las ecofeministas un privilegio epistemológico para las mujeres? Las declaraciones de más arriba ofrecen cierto número de opciones: las mujeres como perjudicadas y oprimidas; las mujeres como madres, dadoras de vida y nutricias; la “experiencia vivida” de las mujeres. El argumento de que las mujeres como *hembras* son fuente de privilegios epistémicos ciertamente daría pie a la crítica de la universalización y la esencialización. La misma crítica se dirige contra quienes ven a las mujeres como poseedoras de una cultura o ética distintiva (Gilligan, 1982; Noddings, 1984). Una gran cantidad de críticas contra el ecofeminismo reflejan la forma en que la mayor parte de su retórica parece hacer tales reclamaciones. Sin embargo, declaraciones más cuidadosas tienden a aprobar esta retórica. Por ejemplo, Charlene Spretnak, una propagandista de la espiritualidad ecofeminista, afirma que “lo que no puede decirse, sin embargo, es que las mujeres nos inclinamos a la ecología simplemente porque somos hembras” (1990:4).

Spretnak invita a “abrazar el cuerpo” y habla del “poder elemental del cuerpo femenino” como representante de la diosa y del “cuerpo de la Tierra”; sin embargo, esto está abierto tanto a los hombres como a las mujeres (1991:143). Spretnak, que como otras feministas culturales afirma la existencia previa de un matriarcado basado en la diosa, piensa que la sociedad patriarcal emerge de la socialización y no de “un comportamiento masculino inherente”. Por lo tanto, los hombres pueden ser resocializados para abrazar el “cuerpo de la Tierra” (*ibid.*:128). Para Starhawk, la “espiritualidad basada en la tierra” se sustenta en la inmanencia, la interconexión y la comunidad. La inmanencia es la cualidad de la tierra de estar viva, y la conectividad es la forma en que se expresa la inmanencia; la comunidad es el objetivo de una sociedad humana en armonía:

Quando entendemos que todo está interconectado, nos sentimos llamadas a una política y a un conjunto de acciones que vienen de la compasión, de la habilidad, literalmente, de sentir junto *con* todos los seres vivientes de la Tierra. Ese sentimiento es la base sobre la que podemos construir una comunidad y agruparnos, emprender una acción y hallar una dirección (1990:74).

Starhawk adopta una perspectiva del punto de vista, pero no sólo de las mujeres: "Los temas ambientalistas no pueden enfocarse inteligentemente sin las perspectivas de las mujeres, los pobres y quienes vienen de otras partes del mundo, así como de las de todas las razas y orígenes culturales" (*ibid.*:83). Para Ariel Salleh, ecofeminista socialista, el aspecto más importante es la "experiencia vivida por las mujeres" vinculada con la subordinación de las mujeres. Como Harding y Haraway, Salleh pide "una epistemología desde abajo". Ella argumenta que la experiencia de las mujeres en las sociedades patriarcales capitalistas les ha dado una base fundada materialmente que las privilegia "temporalmente como agentes históricos por excelencia". Las mujeres se hallan en una posición contradictoria en la que están al mismo tiempo dentro y fuera de los sistemas patriarcales. Desde esta posición, ya sea que estén "dominadas" o "facultadas", están bien situadas para "defender a 'otros' seres vivientes" (1994:120). Salleh niega que ésta sea una posición esencialista. No es el cuerpo de las mujeres el que las sitúa políticamente, sino su posición dentro de la división del trabajo de sexo/género. Tampoco las mujeres reconocen espontáneamente esta contradicción; tienen que desarrollar una "conciencia ecofeminista". Por consiguiente Salleh sigue el modelo marxista de la distinción entre un sexo/género en sí mismo y un sexo/género consciente "por sí mismo", o más bien "por la naturaleza". Las mujeres ocupan un punto de vista privilegiado, pero no necesariamente lo "ven".

De forma similar Ynestra King, ecofeminista social, no afirma una afinidad "natural" entre las mujeres y el mundo natural y argumenta por el contrario que la identidad socialmente construida de las mujeres y la naturaleza podría utilizarse conscientemente como una "porción ventajosa" para "crear una clase de cultura y política diferentes que integren las formas intuitivas, espirituales y racionales del conocimiento, abarcando tanto la ciencia como la magia en la medida en que nos permiten transformar la distinción naturaleza-cultura e imaginar y crear una sociedad ecológica libre" (1983b:123). Vandana Shiva, que escribe desde la perspectiva de las mujeres asiáticas, sostiene que "la herencia intelectual para la supervivencia ecológica está con quienes son expertos en supervivencia". Las "mujeres como conocedoras" son las expertas en supervivencia: "las mujeres que producen supervivencia nos están mostrando que la naturaleza es la verdadera base y matriz de la vida económica" (1989:224). Al subrayar que las

mujeres son experimentalmente “conocedoras”, y sostener la herencia intelectual de las sociedades de subsistencia, Shiva parece inclinarse algunas veces a proclamar una personalización esencializada del principio femenino en las mujeres *per se*. Sin embargo, en el libro de Mies y Shiva de 1993, *Ecofeminism*, Mies cita a Shiva y afirma que semejante conocimiento se conquista en la lucha:

Como lo señala Vandana Shiva en este libro, una nueva visión –una nueva vida para las generaciones presentes y futuras, y para las demás criaturas sobre la Tierra– en donde praxis y teoría son respetadas y preservadas *sólo* puede hallarse en las luchas por la supervivencia de los movimientos de base (1993:297; las cursivas son mías).

Este conocimiento puede desarrollarse dondequiera que las personas estén marginadas y busquen alternativas centradas en la Tierra, incluso en países del Norte. Esto parece implicar que la experiencia de la lucha por la supervivencia o la subsistencia, definida como “trabajo productor de vida y mejorador de vida” (*ibid.*: 298), es el elemento más importante para establecer “praxis y teoría”. En el caso de personas que luchan por la supervivencia, los hombres y las mujeres pobres pueden hacer mucho como depositarios de un conocimiento alternativo. Sin embargo, en otro lugar Mies aboga por un conocimiento basado más en la mujer:

al desafiar este patriarcado somos leales a las generaciones futuras y a la vida y al planeta mismos. Tenemos una comprensión profunda y particular de esto gracias a nuestra naturaleza y a nuestras experiencias como mujeres [de manera que] dondequiera que las mujeres se movilizaron contra la destrucción ecológica y la amenaza de aniquilación atómica *inmediatamente* cobraron conciencia de la conexión que existe entre la violencia patriarcal contra las mujeres, contra otros pueblos y contra la naturaleza (*ibid.*:14; las cursivas son mías).

Mies y Shiva nos dejan mensajes confusos acerca de la relación entre las mujeres, la naturaleza y el conocimiento. Consideran que el conocimiento orientado a la naturaleza está en quienes (particularmente las mujeres) todavía conservan vínculos directos con el mundo natural. Sin embargo, la lucha política es también una fuente importante de realización de este conocimiento, que puede ser compartido por mujeres que no están en contacto inmediato con la

naturaleza o con la lucha por la supervivencia. En este caso sería perfectamente posible para los hombres occidentales desembarazarse de sus formas dominantes de conocimiento y abrazar una "perspectiva de subsistencia".

PUNTO DE VISTA: LA VISIÓN DESDE ABAJO

Como ya se observó, el ecofeminismo oscila entre un enfoque que parece priorizar la idea de que la experiencia de las *mujeres* refleja una representación esencial de su corporeidad, y un enfoque que observa la *experiencia* de las mujeres de una forma más histórica y contextual. Sin embargo, esto plantea interrogantes acerca de cómo debe reactivarse la experiencia de las mujeres y sobre qué base. Lo que se infiere de la mayor parte de las teorías ecofeministas que revisamos antes es que la experiencia de la desventaja es el criterio principal. Se considera que la vida en condiciones desfavorables produce una perspectiva de la sociedad que niegan o tapan los favorecidos. Esta línea argumentativa se refleja en la teoría del punto de vista feminista, que proviene en línea directa de las teorías marxistas sobre el privilegio epistémico de la clase trabajadora y del análisis de Hegel acerca de la relación amo-esclavo (Harding, 1991:120 s.). Para las ecofeministas, debido a su desventaja estructural las mujeres pueden ver la dinámica de la relación entre la humanidad y la naturaleza más claramente que los hombres (relativamente) privilegiados.

Originalmente Hartsock elaboró la idea de un "punto de vista feminista" en *Money, Sex and Power* en 1983, con una versión revisada publicada en 1987. Siguiendo a Iris Young, desarrolló su perspectiva del punto de vista feminista como una extensión feminista del materialismo histórico de Marx. El arranque de Young y Hartsock fue la división del trabajo por sexo/género, que también resulta central en el análisis social/ista ecofeminista. Para Hartsock, la limitación del materialismo de Marx es que no se centró en la totalidad de la actividad humana en la interacción de la humanidad con la naturaleza. Como la interacción humana con la naturaleza está socialmente mediada y modela tanto a los mismos seres humanos como a su conocimiento, la división sexo/género del trabajo significa que la "vida de las mujeres difieren sistemática y estructuralmente de la de los

hombres" (1983:231). El doble papel de las mujeres en la producción y la reproducción significa que tienen una comprensión más amplia de la gama de actividades dentro de la existencia humana, lo que "representa una intensificación y profundización de la visión materialista del mundo" (*ibid.*:236). En una reflexión sobre el trabajo de Nancy Chodorow, Hartsock piensa que los hombres se apartan del mundo concreto de la vida y experiencias de las mujeres y se dirigen hacia el mundo de la "masculinidad abstracta" socialmente construido:

La masculinidad debe alcanzarse por medio de la oposición al mundo concreto de la vida cotidiana, saliendo del contacto con el mundo femenino del hogar para entrar en el mundo masculino de la política o la vida pública. Esta experiencia de dos mundos, uno valioso, aunque abstracto y profundamente inalcanzable, el otro inútil y desdenable, aunque concreto y necesario, está en el fondo de una serie de dualidades -abstracto/concreto, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, ideal/real, estasis/cambio (*ibid.*:241).

El papel de las mujeres como "mediadoras" entre los hombres y la naturaleza proporciona la base epistemológica para un "materialismo específicamente histórico, un materialismo que ofrezca un punto desde el cual criticar y trabajar contra la ideología y las instituciones falocráticas" (*ibid.*:234). El concepto de las mujeres como mediadoras de la naturaleza ya fue planteado por Ortner y ha sido desarrollado por Salleh (1994) y Mellor (1997). Es un concepto central para un ecofeminismo materialista, al que regresaré más adelante.

El papel mediador de las mujeres en la división del trabajo de sexo/género ha producido relaciones invisibles entre la humanidad y el mundo natural dentro de la teoría de la corriente masculina, de manera que "el componente biológico y corporal de la existencia humana" está en peligro de "evaporarse" (Hartsock, 1983:233). Con objeto de desarrollar un análisis que no separe la naturaleza de la conservación o la biología de la cultura, Hartsock, igual que Sara Ruddick, desvincula esas formas sociales que son virtualmente universales, aunque intercambiables (como el papel de las mujeres en el cuidado de los niños), de las que son universales y menos fácilmente intercambiables (como la incapacidad de los hombres para concebir hijos). Hartsock sostiene que sólo cuando se superan los aspectos intercambiables de la división del trabajo de sexo/género se revela la realidad de las limitaciones biológicas. Ella reconoce en su análisis el problema del universalismo, pero "a su pesar" propone "dejar de lado

las importantes diferencias entre las mujeres, y por el contrario buscar aspectos centrales comunes a raza y límites de clase" (*ibid.*).

Hartsock argumenta que un punto de vista feminista puede expandir la comprensión de la materialidad humana y exponer "las formas perversas y mortales" de la ideología e instituciones patriarcales (*ibid.*:231). Sin embargo, semejante punto de vista no está fácilmente disponible como "datos brutos". El conocimiento basado en la experiencia femenina no está simplemente "ahí", hay que luchar por él intelectual y políticamente:

Debe lucharse por la visión que está al alcance del grupo, ya que representa un logro que requiere ciencia para ver por debajo de la superficie de las relaciones sociales en las que todos están forzados a participar, y educación que sólo puede surgir de la lucha para cambiar esas relaciones... una visión comprometida, la comprensión de los oprimidos, la adopción de un punto de vista... lleva en sí un papel histórico liberador (*ibid.*:232).

Según Hartsock, una comprensión materialista libera a las mujeres de la trampa de ser vistas como naturales o como sociales: "como seres humanos encarnados somos sin duda inextricablemente tanto naturales como sociales" (1987:158). Sin embargo, ha sido estratégicamente necesario para las mujeres dar especial atención al aspecto social de su vida en lugar del natural. Lo que se necesita ahora es revalorizar la experiencia de las mujeres como la base para una política revolucionaria que empiece con la "división sexual del trabajo... como la actividad real y material de seres humanos concretos" con objeto de producir "una comunidad plenamente humana, una comunidad estructurada por conexión más que por separación y oposición" (*ibid.*:175). Si "la experiencia de las mujeres" va a guiar a la humanidad a "una comunidad plenamente humana", esto sigue dejando abierta la cuestión de la relación entre experiencia y conocimiento.

Para Patricia Hill Collins, la distinción más importante es entre conocimiento y sabiduría. Al definir una epistemología feminista afrocéntrica, ella ve la experiencia como "el filo de la navaja" entre uno y otra: "El conocimiento sin sabiduría es adecuado para los poderosos, pero la sabiduría es esencial para la supervivencia de los subordinados" (1990:208).

Para Collins la base de la sabiduría de las mujeres negras está en la conectividad de las comunidades negras que se centra en una ética de

Interés de los unos por los otros y en la importancia de asumir la responsabilidad personal, un “saber conectado” basado en ideas holísticas: “Arraigado en la tradición del humanismo africano, cada individuo es considerado como una expresión única de un espíritu común, poder, o energía inherente a la vida toda” (*ibid.*:215). Como Hartsock, Collins pugna por la importancia del punto de vista de los saberes subyugados, no como respuestas en sí mismos, sino como un reto a la “verdad” de los saberes dominantes y como la base de un cuadro más vasto. Si las mujeres negras pueden arrogarse una perspectiva privilegiada, es como “extraños en el interior”. Con base en su experiencia de explotación y subordinación a manos de las sociedades racistas, patriarcales y capitalistas, y remitiéndose su propia historia cultural, las mujeres negras “tienen una clara visión de las contradicciones entre las acciones y las ideologías del grupo dominante” (1990:11).

CONOCIMIENTO Y ACCIÓN

Una de las críticas principales que pueden hacerse a la teoría del punto de vista es que establece *un* punto de vista privilegiado de *una* opresión específica –la voz de una mujer, una voz negra– que esencializa, universaliza y totaliza. Collins impugna la idea de *una* opresión específica al considerar el feminismo afrocéntrico como parte de una matriz de luchas contra la opresión. Sin embargo, esto no supera el problema de que haya *una* visión específica desde cualquier posición particular, o de que semejante visión pueda oscurecer las diferencias entre las mujeres. Aún más importante quizá es que no aclara la responsabilidad de los oprimidos en la presentación de soluciones a su propia opresión y la de otros y, en el caso del ecofeminismo, a la supervivencia del planeta.

Aunque sin referirse específicamente al ecofeminismo, Uma Narayan ha señalado los peligros contrarios en las exigencias de privilegios epistémicos para las mujeres, quienes sostienen que “nuestra situación en el mundo como mujeres hace posible para nosotras percibir y comprender diferentes aspectos tanto del mundo como de las actividades humanas, de formas que desafían la tendencia masculina de las perspectivas existentes” (1989:256). El primer peligro es que las mujeres que no sufren una forma particular de opresión buscarán “hablar por” los oprimidos, al tiempo que no son conscientes de

su propio papel en la subordinación de otras mujeres. Semejante peligro aparece en los trabajos tanto de Hartsock como de Harding. Harding ve la teoría del punto de vista no como "experiencia de las mujeres, sino como la perspectiva de la vida de las mujeres" (1991:269). La pregunta es: ¿la perspectiva de quién y de la vida de cuáles mujeres? Harding responde a esta crítica argumentando que el conocimiento siempre debe ser social y políticamente autoconsciente, exhibiendo en consecuencia una "fuerte objetividad" (1993). Ciertamente, para el ecofeminismo siempre está la tentación de priorizar la cuestión de la ecología por sobre las diferencias entre las mujeres y las relaciones de poder que las cuestiones representan.

El segundo peligro que Narayan ve es un falso supuesto acerca de la eficacia política de la opresión. No puede asumirse que como las personas subordinadas viven en dos culturas, o en ambos lados de su vida dividida (como afirma Collins), esto tendrá como resultado una experiencia radicalizadora o dialéctica: "La tesis de que la opresión puede conferir una ventaja epistémica no debe tentarnos a seguir la dirección de idealizar o pintar románticamente la opresión ni cegarnos a sus privaciones materiales y psíquicas" (1989:268). Estas preocupaciones son similares a las planteadas por Flax (1990) y Braidotti *et al.*, quienes señalan que la "subyugación no da por resultado necesariamente una visión superior" (1994:120). También, exigir una voz superior para las mujeres pobres es simplemente invertir las jerarquías del conocimiento, y no trascenderlas. Braidotti *et al.* también ven peligros en la forma en que organizaciones como DAWN pretenden hablar en favor de las mujeres pobres del Sur y convocan "a todos los interesados a inducir cambios proambientalistas" a asumir su "responsabilidad política e histórica" de analizar críticamente *su propia* posición en una estructura de poder más amplia con el fin de identificar "puntos de influencia" (*ibid.*:171-172). Ellas identifican "un materialismo radicalmente diferenciado, personalizado en lo femenino", donde "la corporeidad del sujeto es el punto de vista político que da pie a la crítica del dualismo" (*ibid.*:174). La proposición de que las ecofeministas deberían comprometerse en la acción política dentro de sus propias sociedades ya ha sido presentada tanto por Mies como por Ruether, pero el argumento de Braidotti *et al.* se debilita un poco por una perspectiva posmoderna. Al ver "el cuerpo como un constructo, una interfaz de fuerzas simbólicas y materialistas" (*ibid.*:174), no queda claro cómo semejante lucha puede ampliarse sin adoptar una "perspectiva totalizadora". ¿Cómo podría una lucha

sobre su cuerpo en una mujer blanca de clase media conectarse con la lucha de una adolescente vendida como esclava sexual, o con la explotación del mundo natural?

Lo que Hartsock parece decir es que el punto de partida no es la experiencia de las mujeres exclusivamente por encarnar a una mujer, ni la experiencia de las mujeres como un fenómeno subjetivo, sino la experiencia de las mujeres como relación histórica y material, que puede ser construida por las mujeres mismas o por activistas políticamente conscientes (incluyendo hombres). Semejante análisis no satisfaría a las feministas de la diferencia radical y a las posmodernas, que querrían regresar al fenómeno subjetivo de las experiencias de las mujeres y a la descentralización del concepto de "mujeres". Tampoco satisfaría a la crítica posmoderna por el hecho de que la perspectiva feminista del punto de vista está claramente dentro de la tradición humanista occidental. La teoría del punto de vista localiza los "saberes subyugados", que por definición tienen que "materializarse". Esto pueden hacerlo los mismos grupos subyugados u otros grupos, a menudo más privilegiados, que "razonan dialécticamente" o buscan las voces de otros. Por consiguiente la teoría del punto de vista ofrece dos posiciones aparentemente contradictorias: el conocimiento está localizado o "situado" entre los oprimidos o subyugados, sin embargo está a disposición de todos los que se propongan buscarlo.

El elemento importante aquí es la subyugación más que la situación. Si los saberes son simplemente situados, entonces son relativos a las posiciones/perspectivas de las localizaciones sociales particulares. Una posición relativista sería apropiada, ya que no habría ninguna razón para priorizar ninguna localización en particular. Empezando por una posición de subyugación, el "hecho" material de la desigualdad es el punto de partida. Como Haraway ha argumentado: "Los puntos de vista 'subyugados' se prefieren porque parecen prometer explicaciones del mundo más adecuadas, sólidas, objetivas y transformadoras" (1991:191). La epistemología ecofeminista sostiene que la situacionalidad, a la vez que representa contexto y diversidad, también tiene cosas concretas que decir acerca de la localización social y ecológica. La situacionalidad no se relaciona solamente con la experiencia "bruta", sino que siempre está situada en las relaciones sociales y en relación con el mundo natural: "Un ser situado es un ser autorreflexivo; un ser que siempre intenta explorar sus relaciones con los demás y con el mundo" (Gruen, 1994:128). De

acuerdo con Harding, los grupos dominantes necesitan “cuestionar sistemáticamente su situación social privilegiada”, que en todo caso los hace “epistemológicamente inferiores” (1993:54). Como Haraway, Harding sostiene que las posiciones menos privilegiadas son epistemológicamente privilegiadas: “Las actividades de aquellos que están en el fondo de... las jerarquías sociales pueden proporcionar puntos de partida para el pensamiento –para la investigación y educación de *cualquiera*– desde los cuales las relaciones entre los seres humanos y con el mundo natural pueden hacerse visibles” (*ibid.*; cursivas en el original). Como Hartsock y Gruen, Harding y Haraway no afirman que los sometidos tengan una “visión bruta”. La visión refleja el *poder* de ver, no sólo la vista en sí misma, “no hay una visión inmediata desde el punto de vista de los subyugados” (Haraway, 1991:193). La perspectiva de los subyugados no es “inocente”, no es un espejo, una verdad, pero tampoco es un relativismo en el que cada posición/perspectiva cuenta una historia diferente. Para Haraway toda posición localizada ofrece sólo una visión parcial. El motivo de pugnar por la solidaridad es agrupar todas las visiones parciales y obtener un cuadro global. Haraway describe esto como “objetividad encarnada” (*ibid.*:188). Debido a que el concepto de “objetividad” implica un marco positivista, yo preferiría ver esto como una perspectiva realista más que como una perspectiva objetiva. Además, ya que la perspectiva ecofeminista no se refiere sólo al hecho de la corporeidad, sino al de la inserción dentro de un marco ecológico interconectado, yo preferiría el concepto de inmanencia de Starhawk (e irónicamente de De Beauvoir). Un realismo inmanente se revelaría a través de los patrones de subyugación y de las perspectivas que éstos generan dentro de la comunidad humana, y mediante una conciencia de la interrelación de humanidad y naturaleza en los procesos ecológicos.

Al sostener, junto con Ynestra King, que las mujeres son un “puente” entre cultura y naturaleza, las ecofeministas están proclamando que las mujeres ofrecen una “posición crítica” en términos del mundo natural. Esto no significa negar las diferencias individuales y colectivas sino, como Hartsock señala, buscar los aspectos comunes en vista de que el problema global es tan grande. Haraway escribe: “Nosotras necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo se forman los significados y los cuerpos, no para negarlos, sino con el fin de vivir en significados y cuerpos que tengan alguna oportunidad en el futuro” (1991:187). La clase de perspectiva crítica

Adoptada por la epistemología del punto de vista debe necesariamente tomar elementos de la tradición intelectual occidental, esto es, el realismo y el materialismo/estructuralismo. Pero las ecofeministas también ven la tradición occidental y su marco epistemológico como la fuente de la subordinación de las mujeres y de la crisis ecológica. Esto parecería acercar al ecofeminismo políticamente más a una posición posmoderna que a una modernista. Una perspectiva que comparten ecofeministas y posmodernistas es una crítica al dualismo dentro de la cultura occidental (Hekman, 1990).

DUALISMO: LA LÓGICA DE LA DOMINACIÓN

La cultura occidental ha tratado la relación humanidad/naturaleza como una dualidad y... esto explica muchos de los rasgos problemáticos del trato occidental a la naturaleza que están en la base de la crisis medioambiental, especialmente la construcción occidental de la identidad humana como algo "externo" a la naturaleza (Plumwood, 1993:2).

Como ya hemos visto, las ecofeministas hacen remontar la destrucción del mundo natural a los dualismos jerárquicos de la sociedad occidental, aunque pueden diferir en el periodo histórico y en los orígenes que los identifican. El debate en torno al dualismo occidental ha sido el punto en el que se encuentra el ecofeminismo poético con el ecofeminismo académico, estando este último particularmente representado en la obra de filósofas ambientalistas como Val Plumwood (1986, 1990, 1993) y Karen Warren (1987, 1990, 1994).

Tanto Plumwood como Warren piensan que el dualismo representa una institucionalización cultural de las relaciones de poder. Esto lo describe Warren como una "lógica de dominación" y Plumwood, como una "lógica de colonización". Semejante lógica no sólo divide las categorías de pensamiento y vida, sino que también da prioridad al uno sobre la otra. Plumwood se refiere a esto como *hiperseparación* o *exclusión radical* (1993:49), e insta, por el contrario, a un "feminismo ecológico crítico" que resuelva estos dualismos desenmascarando los supuestos que los sustentan.

Para Plumwood, al igual que Ruether, el origen del dualismo en el pensamiento occidental proviene de los griegos, particularmente en Platón. Lo que Platón hizo fue separar la esfera de las ideas del

resto de la existencia humana, y particularmente de la corporeidad humana, como subsistencia y como (hetero)sexualidad. Ya que en la cultura griega las mujeres estaban asociadas con la subsistencia como producción doméstica y con la sexualidad carnal (opuesta a la sexualidad del efebo idealizada por Platón), las mujeres, por definición, no formaban parte del mundo de las ideas. Según Plumwood, esto condujo a una "concepción hiperseparada de lo humano", que forma la "identidad rectora" de la cultura occidental (*ibid.*:72). La cultura rectora destaca la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la naturaleza, y Plumwood argumenta que el error fatal del dualismo occidental consistió en ligar estas ideas a la dominación.

Plumwood comparte con muchas otras feministas una crítica a la masculinidad como la dimensión oculta de la definición occidental de lo "humano" (Hartsock, 1983; Lloyd, 1984; Ruether, 1975; Irigaray, 1985). También le preocupa que los pensadores verdes varones tienden a mirar acríticamente y con aprobación a la sociedad griega como modelo de sustentabilidad ecológica, de la misma forma en que los teóricos políticos varones han alabado la democracia griega sin considerar su naturaleza de género (y basada en la esclavitud). Para Platón, el mundo de las ideas y del orden mediante la razón (*logos*) está separado de la esfera inferior de la materia y es superior a ella. Es el *logos* el que ordena al mundo. El cuerpo y la materialidad, por otra parte, son esencialmente caóticos. El *logos* (mundo-alma) debe ser superior porque (él) debe mantener el orden. Los elementos platónicos de la dualidad alma y naturaleza pueden verse claramente en el cristianismo, y su separación de las ideas y la naturaleza en el racionalismo occidental. Sin embargo, el mundo de la materialidad (como el pecado) está siempre con nosotros y debe ser reprimido continuamente por el *logos*, tanto en la sociedad como en el individuo.

Plumwood explica los orígenes del dualismo de Platón en el carácter militarista de la sociedad griega. Las clases dominantes de la cultura griega solamente podían mantener su sociedad mediante la guerra y la dominación. Si una élite masculina debía vivir "la vida del amo, su capacidad para llevar una vida por encima de la servil necesidad dependía de la guerra" (1993:97). Debía estar siempre preparado para luchar y morir (gloriosamente) en la batalla. La vida, por consiguiente, no podía ser valorada por sí misma. Por el contrario, al "orden" de la sociedad que trascendía la existencia humana individual se le concedió el valor más alto. Plumwood, al igual que

Hartsock, sostiene que la teoría platónica es una justificación de la valorización de la muerte sobre la vida. Pero ella cree que este tipo de pensamiento ha llevado a un "desarraigo existencial" (*ibid.*: 71) en el pensamiento occidental, "una visión enajenada de la identidad humana en la que los seres humanos están esencialmente apartados de o 'fuera de' la naturaleza, y carecen de un verdadero hogar en ella o de lealtad hacia ella" (*ibid.*). Esta enajenación empeora aún más por el hecho de que "la modernidad ha prescindido del otro mundo" (*ibid.*:101). Ya no hay un mundo trascendente del *logos* o alma, ya no hay forma o padre en el cielo. Por el contrario, la sociedad moderna tiene que enfrentar el sinsentido de la muerte: "La modernidad, a pesar del orgullo con que desecha las ilusiones del pasado, no ha proporcionado una identidad terrena que dé una versión de que la muerte afirmadora de la vida o que acepte la muerte como parte de la condición humana" (*ibid.*:102). Lo que se necesita, dice Plumwood, es una "identidad ecológica" basada no en la enajenación del mundo natural, sino en la conexión con él. Sin embargo, la cultura masculinista no se mueve en esta dirección. Por el contrario, lucha por ganar el control del mundo de la naturaleza y del cuerpo mediante la ciencia y la tecnología "progresistas", al tiempo que sigue negando la materialidad de la existencia humana. Este "rebajamiento" de la naturaleza ha tenido consecuencias destructivas. Los sistemas económicos se han desarrollado en formas que han dejado a la naturaleza fuera de los cálculos e intereses económicos. El agotamiento de los recursos o la contaminación del ambiente no se tratan como una responsabilidad de las empresas ni, hasta muy recientemente, de los gobiernos.

Otra figura clave identificada por Plumwood en la incorporación del dualismo en la filosofía occidental fue el matemático y filósofo francés René Descartes (1596-1650). Mientras que el dualismo de Platón se centró en el "otro mundo" del alma/*logos*, Descartes dirigió su atención hacia el desarrollo del conocimiento humano y el control del mundo natural. Lo distintivo de la humanidad, afirmaba, era la existencia de la mente, interpretada como conciencia con la capacidad de pensar y razonar. Como ninguna otra cosa existente posea mente, el mundo natural, incluyendo el cuerpo humano y el resto de la vida animada, es visto como un objeto inerte de la controlable y manipulable. La mente se vuelve desencarnada y el cuerpo/naturaleza se queda sin mente, es una máquina. Plumwood piensa que Descartes emprende un proceso de "despellejamiento" mediante

el cual todas las similitudes entre la mente humana y el cuerpo/naturaleza son circunscritas para dejar solamente la pura conciencia desencarnada, el “yo”. Ésta es la forma de conciencia autónoma centrada en lo humano que para los ecologistas radicales y las ecofeministas es el meollo de la destructividad del pensamiento occidental. Toda capacidad de acción es negada al mundo natural, de modo que la naturaleza no tiene en sí misma “poder creador” (*ibid.*:115).

La *conciencia* divide ahora el universo completamente en una separación total entre el ser pensante y la naturaleza sin mente, y entre la sustancia pensante y “su” cuerpo, que se convierte en la división entre conciencia y máquina. Se esfumó lo teleológico y lo orgánico en la explicación biológica. La mente es definidora de y está confinada a los conocedores humanos, y la naturaleza es meramente algo ajeno. (*ibid.*:116; cursivas en el original).

Susan Bordo ha descrito el dualismo cartesiano como un “vuelo hacia la objetividad”, en el que (como en el caso de Platón) todas las posibles distracciones de la conciencia pura son erradicadas (1987). Como Bordo, Plumwood ve el ser “objetivo” como implícitamente masculino, con la separación de la mente masculina no sólo del cuerpo “femenino” sino de todas las demás formas de vida animada, incluyendo el propio cuerpo de la “mente”. Como ecofeminista socialista, Plumwood amplía también la idea de la “mente” como masculina al presentarla como representante de una identidad “rectora” que abarca un cuadro de dominación mucho más amplio: “El cuerpo se ‘asocia con lo femenino’, pero está mucho más claramente asociado todavía con otros grupos oprimidos, tales como los ‘primitivos’, los animales, los esclavos y aquellos que trabajan con su cuerpo” (*ibid.*:116). La identidad rectora hiperseparada, desinsertada, nos presenta un “ser” en la filosofía occidental que no sólo representa los “ideales” de la masculinidad, sino también de la “clase, la raza y la colonización de las especies” (*ibid.*:152).

A pesar de esta misma base material para su análisis de la identidad rectora y su llamado a un feminismo ecológico crítico, hacia el final de su libro Plumwood avanza hacia un lenguaje y una orientación más postestructuralistas. Busca desafiar la “historia rectora” que se ha construido sobre los dualismos del pensamiento occidental. Sin embargo, rechaza la “historia” ecofeminista espiritual. La naturaleza no debe verse como si representara un “espíritu” o una “diosa” (*ibid.*:126). Plumwood rechaza también el “holismo extremo”

según el cual la humanidad debe sumergirse en la naturaleza que sea indistinguible de la misma. Por el contrario, la autora desea a tal punto extender “los conceptos de autonomía, capacidad de acción y creatividad a quienes se les ha negado dentro de la división cartesiana del mundo”, de manera que “nos repensemos a nosotros mismos como más animales y corporizados, más ‘naturales’, y que repensemos la naturaleza como más mental que en la concepción cartesiana” (*ibid.*:124).

El concepto griego/ilustrado de “humanidad” debe ser desafiado desde una perspectiva feminista, puesto que ha sido construido dentro de un “marco de exclusión, negación y denigración de la esfera femenina, la esfera natural y la esfera asociada con la subsistencia” (*ibid.*:22). ¿Cómo hay que desafiar el concepto de lo “humano”? Según Plumwood, no imponiendo una opcional “cultura de la mujer”, que para ella es una “inversión acrítica” (*ibid.*:31). Ella hace la crítica que muchas otras feministas han hecho del ecofeminismo, de que celebrar lo femenino es celebrar algo que no es más que una distorsión de la dualidad masculino/femenino (Davion, 1994). Celebrar la feminidad es celebrar algo que ha sido creado por la desigualdad. Adoptando el mismo argumento que Ynestra King, Plumwood afirma que el reto ha de ser para el dualismo mismo, es decir, para la historia rectora. No será una tarea fácil desafiar el “sometimiento cultural a la lógica rectora”, que refleja las “profundas estructuras rectoras”:

Aunque la élite de los ricos se ha ido posesionando cada vez más del mundo y de la palabra, la identidad rectora es más que una conspiración: es un legado, una forma de cultura, una forma de racionalidad, un marco para la individualidad y la relación que, mediante la apropiación de la cultura, ha acabado por moldearnos a todos (*ibid.*:190).

El análisis de Plumwood implica que la cultura profunda de la identidad rectora apareció con los griegos, que se estableció sobre un patrón preexistente de dominación de la élite, en manos de los hombres y esclavista. Parecería, entonces, que la existencia precede a la conciencia, esto es, que la forma cultural vino a representar un patrón preexistente de dominación, y no lo contrario. Hacia el final de su libro Plumwood, a pesar del lenguaje postestructuralista, combina el análisis material con el cultural. Una solución que da es que la historia rectora va a dar traspiés por sus contradicciones *materiales*

inherentes: "Después de mucha destrucción, el control fallará, porque el rector niega la dependencia del otro que lo sostiene; no es capaz de comprender las condiciones de su propia existencia y carece de sensibilidad para los límites y para el sentido último de la existencia terrena" (*ibid.*:195). Sin embargo, semejante análisis materialista se ve socavado por el uso de conceptos mucho más débiles. El control rector ha evolucionado de la colonización y la dominación hacia una "historia" o una "identidad", en las cuales las mujeres son cómplices. El foco de la acción política se desvía de la lucha material y se dirige hacia la transformación personal y política. Plumwood pide a los "sujetos activos e intencionales... reconocer y rechazar la identidad rectora en la cultura, en nosotros mismos y en las estructuras políticas y económicas", y desarrollar en vez de ello "formas de racionalidad que estimulen las relaciones mutuamente sustentadoras entre los seres humanos y la tierra". Esos marcos alternativos estarán basados en ejemplos de "cuidado, amistad y amor... democracia radical, cooperación, reciprocidad" (*ibid.*:195-196). Ninguno de ellos se limita a las mujeres, aunque Plumwood se refiere a numerosos "casos de mujeres diligentes y protectoras" (*ibid.*:196). Ella convoca a unir fuerzas a todos aquellos hombres y mujeres que comparten perspectivas ecofeministas y similares. Sin embargo, el enfoque específico de esa lucha no se da claramente y se pierden los elementos de un análisis específicamente materialista. Un "nosotros" políticamente indiferenciado debe comprometerse en la lucha por identidades e historias, no por relaciones materiales.

Para Plumwood, el impacto ecológico de la "lógica de la colonización" estribaba en el "control rector" de la naturaleza del patriarcado occidental, a través de sus sistemas de conocimiento dominados por hombres. Este "control rector" ha sido ejemplificado por la ciencia y la tecnología occidentales, una de cuyas primeras críticas fue la de Carolyn Merchant, punto de vista que ha tenido eco en la obra de otras feministas críticas como Evelyn Fox Keller (1983, 1985, 1992) y Hilary Rose (1986, 1994).

CIENCIA MASCULINA Y MUERTE DE LA NATURALEZA

La eliminación de las hipótesis animistas y orgánicas sobre el cosmos constituyó la muerte de la naturaleza: el efecto de más largo alcance de la revolución científica (Merchant, 1983:193).

El libro de Carolyn Merchant *The Death of Nature* se publicó en 1980. A la vez que reconocía el marco destructivo de la religión y la cultura judeocristianas así como del racionalismo occidental, el objetivo particular de Merchant fue la revolución científica de los siglos XVI y XVII. El surgimiento de la racionalidad científica fue el giro final que desencadenó todo el potencial destructivo de la cultura patriarcal occidental. Hasta la revolución científica, la explotación del mundo natural había sido restringida gracias a una visión orgánica de la naturaleza como femenina y viva. La naturaleza era reverenciada como una "Madre Tierra" nutricia, y temida como un espíritu tempestuoso y salvaje. Pero la revolución científica trajo consigo el desencanto de la "Naturaleza". La viviente y salvaje Naturaleza fue sustituida por una visión mecanicista del mundo para la cual el mundo natural estaba muerto y era pasivo. Mientras que la visión orgánica había frenado la explotación, o al menos la había hecho autoconsciente, la visión mecanicista, asociada con Descartes y la mecánica newtoniana, condujo a la "muerte de la naturaleza" como idea y en la práctica.

La vitalidad de la Naturaleza antes de la revolución científica había estado representada por el "principio femenino", que "destacaba la interdependencia entre las partes del cuerpo humano, la subordinación del individuo a los objetivos comunitarios en la familia, la comunidad y el Estado, y la corriente vital que permea todo el cosmos, hasta la última piedrecilla" (*ibid.*:1). La perspectiva alternativa del vitalismo, representada por filósofos como Gottfried Wilhelm von Leibniz y lady Anne Conway, quedó eclipsada (*ibid.*:253 s.). La sabiduría de los partidarios de la antigua relación orgánica —particularmente las mujeres, también se perdió o destruyó. Merchant sostiene que la revolución científica fue legitimada por el judeocristianismo, que heredó al "Hombre" el derecho dado por Dios a la dominación de la naturaleza. Finalmente esto podía conseguirse mediante el desarrollo de la ciencia moderna. La fe cristiana y otras fes patriarcales ya habían destruido los mitos e imágenes religiosas basadas en lo femenino, y habían llegado al extremo de perseguir y dar muerte a un gran número de mujeres acusándolas de brujería (*ibid.*:127 s.). Para Merchant, las mujeres perseguidas por brujas representaban el aspecto caótico y salvaje de la naturaleza, particularmente tal como se representa en la sexualidad femenina. Este fue un periodo de transición:

El viejo orden orgánico natural del cosmos, la sociedad y el ser estaba abriendo paso simbólicamente al desorden con los descubrimientos de la "nueva ciencia", las revueltas sociales de la Reforma y la exaltación de las pasiones animales y sexuales de las personas. En cada uno de estos ámbitos el simbolismo y las actividades de las mujeres resultaron significativos (*ibid.*:127-128).

Uno de los principales exponentes de los nuevos métodos fue Francis Bacon, que, como señala Merchant, fungió como fiscal general de Jacobo I durante una oleada de juicios por brujería. El lenguaje de Bacon rebosa de la imaginería de la tortura e incluso hace referencia a las persecuciones:

Porque no tenéis más que perseguir y, como si dijéramos, dar caza a la naturaleza en sus vagabundeos, y podréis cuando os parezca conducirla y llevarla de nuevo después al mismo lugar... Tampoco debe un hombre tener escrúpulos en entrar y penetrar en aquellos hoyos y rincones, cuando la inquisición de la verdad es su único objetivo –como vuestra majestad ha mostrado con vuestro propio ejemplo (citado en *ibid.*:168).

Gran número de feministas críticas de la ciencia (Alic, 1986; Harding, 1991; Keller, 1985, y Rose, 1994) han apoyado la crítica de Merchant de la mecánica newtoniana y de la exclusión de las mujeres en los inicios de la ciencia moderna.

LA CRÍTICA FEMINISTA DE LA CIENCIA

En la crítica general del dualismo inherente a la cultura occidental, la ciencia representa el "lado duro". Como con la mayoría de las críticas feministas de la sociedad dominada por los hombres, el primer nivel de la crítica es el dirigido contra la exclusión y marginación de las mujeres en la ciencia. Las historiadoras feministas señalan evidencias de la contribución oculta de las mujeres (Alic, 1986), la historia de las experiencias de las mujeres y de su papel en el área (Rose, 1994) y de sus perspectivas distintivas (Keller, 1983). Como señalan Keller y Rose, la crítica avanzó después hacia un interés más fundamental por la naturaleza misma de la ciencia. El salto más importante fue cuando, la exclusión, la explotación y la marginación

de las mujeres en un mundo científico dominado por los hombres, se pasó a una crítica de la ciencia misma como proyecto masculinista. Keller describe cómo en 1975, casi de un día para otro, pasó de ser una biofísica matemática, interesada en las leyes físicas como “cima del conocimiento”, a cuestionarse acerca de si las bases masculinas de la ciencia daban al traste con su validez como tema. Esta transformación se dio por cambios ocurridos en su vida, tales como pedir licencia para acompañar a su marido en un periodo sabático y dictar estudios interdisciplinarios. Al confrontar su experiencia como mujer en la ciencia, Keller empezó a cuestionar la legitimidad del modelo científico en el que había sido entrenada, en particular, su pretensión de producir un conocimiento descorporeizado, separado del ser, impersonal y trascendente (1992:19). El desapego del modelo científico, argumenta Keller, ha conducido a tecnologías de vida o muerte, como la física nuclear y la biología molecular (1985), preocupación compartida por muchos feministas, ecologistas y antimilitaristas (Easlea, 1983).

Como Chodorow, para Keller la masculinización de la ciencia es resultado de la socialización de las niñas y los niños. Las mujeres, dada su socialización de género, probablemente enfocan su estudio del mundo natural con menos desapego. El conocimiento científico no necesita ser impersonal y trascendente; puede reflejar tanto amor como sentimiento. Keller basa su estudio en el trabajo de la genetista Barbara McClintock para ilustrar su argumento (1983). McClintock veía el mundo natural como infinitamente complejo, con organismos que tienen una vida y un orden propios. Los científicos que quieran comprenderlos habrán de “escuchar lo material” y tener un “sentimiento por el organismo” (Keller, 1983). En contraste, la ciencia masculinista se basa en una pretensión desapegada de ser capaz de producir una “teoría copia” de la realidad que es tanto objetiva como objetivante. Como era de esperar, por apartarse del modelo científico aceptado McClintock fue acusada de “trastornos de personalidad” y marginada de su profesión (Keller, 1985:159).

Keller señala que la idea de la ciencia como un “espejo de la naturaleza”, o como lo que refleja las “leyes de la naturaleza”, es una pura metáfora para los supuestos jerárquicos prevalecientes de la cultura occidental, para los que los seres humanos son los descubridores e intérpretes de un mundo natural subordinado. Las palabras, afirma Keller, son un recurso demasiado limitado como para dar una representación fidedigna del mundo cultural de nuestra propia expe-

riencia, y no digamos de la estructura extraordinariamente compleja del mundo natural (1992:29). De hecho, el supuesto de que la ciencia refleja y explica el mundo debe significar que la evolución del conocimiento está artificialmente restringida: "Suponer... que todas las regularidades perceptibles están representadas por la teoría actual (ni siquiera por la futura) es imponer un límite prematuro a lo que es 'naturalmente' posible" (*ibid.*:30). La ciencia está en un terreno más firme si se relaciona con la práctica: "la buena ciencia es la ciencia que facilita efectivamente la realización material de objetivos particulares" (*ibid.*:5). Sin embargo, a continuación la autora señala que estos objetivos pueden ser buenos o malos.

Un ejemplo del impacto destructivo del uso de la ciencia para obtener ciertos objetivos es la "revolución verde", de la cual, como ya señalé antes, Vandana Shiva ha sido una crítica particularmente influyente (1989). Como muchas feministas críticas de la ciencia, Shiva misma era científica, física nuclear. La revolución verde es un ejemplo de lo que Shiva llama "maldesarrollo". Uno de los problemas centrales de la revolución verde fueron las cosechas diseñadas en laboratorios occidentales, sin una comprensión real de las condiciones ambientales y económicas del Sur. Al principio, la revolución verde pareció un enorme éxito, pues las variedades de alto rendimiento de arroz y trigo parecían ser la respuesta al extendido temor malthusiano de que el aumento poblacional agotara los recursos del planeta. Sin embargo, las limitaciones de estas políticas pronto se revelaron. Las nuevas variedades necesitaban vastas cantidades de agua, lo que rápidamente agotó los recursos no renovables de agua subterránea. La rápida y constante evaporación en los climas cálidos dejaba residuos de sal en el terreno que contaminaban el suelo. Los cultivos intensivos erosionaban el suelo, y las cosechas eran susceptibles a las plagas. Sólo los ricos terratenientes podían costear los fertilizantes y pesticidas necesarios.

La agricultura científica implicaba también proyectos en gran escala de manejo de agua, como represas y plantas hidroeléctricas que desplazaban a gran número de personas. Por ejemplo, el proyecto de represas Narmada, en la India, amenazó con reubicar a 250 mil personas y encontró una dura oposición. Las mujeres campesinas eran particularmente vulnerables, pues sus derechos no se reconocían. En el caso del Proyecto de Irrigación y Desarrollo Mahaweli, en Sri Lanka, a los hombres se les dieron tierras para su reubicación por ser "cabezas de familia", mientras que a las mujeres no se les dio nada.

En consecuencia, debían trabajar todavía más en las tierras recientemente irrigadas sin obtener ninguno de los beneficios (Jayaweera *et al.*, 1994).

La crítica de Shiva a la agricultura “científica” y a los programas de desarrollo occidentales en general consiste en que, al proyectarse sobre la base de un conocimiento universal, racional, libre de valor y objetivo, desplazan a otros sistemas de creencias y conocimientos que son más sustentables ecológicamente:

La ciencia reduccionista moderna, igual que el desarrollo, resulta ser un proyecto patriarcal, que ha excluido a las mujeres como especialistas y simultáneamente ha excluido las formas ecológicas y holísticas de conocimiento que comprenden y respetan los procesos de la naturaleza y la interconectividad *como ciencia* (1989:14-15; cursivas en el original).

Como Merchant, Shiva halla el origen de esta violencia en la destrucción de las mujeres “conocedoras” durante las purgas de brujas, y lo ve representado en la eliminación de las culturas tribales y campesinas de la actualidad. Para Shiva, la violencia de la ciencia se consigue mediante el reduccionismo epistemológico y ontológico. Epistemológicamente, la ciencia fragmenta el conocimiento, lo somete a reglas particulares de evidencia y acepta como “conocedores” solamente a los científicos occidentales. Ontológicamente, ve el mundo natural como si el propio mundo estuviera fragmentado e inerte, desconectado de la humanidad y sometido a leyes mecánicas universalistas: “La ciencia reduccionista es una fuente de violencia en contra de la naturaleza y de las mujeres porque las somete y las desposee de su plena productividad, de su poder y potencial” (*ibid.*:22). La ciencia reduccionista, argumenta Shiva, viola a las mujeres, a los pueblos tribales y a los campesinos al considerarlos no especialistas y no conocedores, incluso en el ámbito de su propia vida y experiencias. Empobrece a los pobres y a las mujeres, aunque proclame que ellos serán finalmente sus beneficiarios. La ciencia reduccionista inflige violencia a la naturaleza destruyendo su integridad. En última instancia, la ciencia reduccionista es autodestructiva porque violenta al conocimiento mismo. Reclamando el control universal del conocimiento en nombre de la superioridad occidental, consigue una “monocultura de la mente” (Shiva, 1993) que niega formas alternativas de conocimiento.

Shiva ve el proceso de colonización y la “carga” de responsabili-

dad del Hombre Blanco por el “desarrollo” del Sur como una trampa tanto para el Norte como para el Sur mismo. La trampa surge del hecho de que “los procesos de creación de riqueza simultáneamente crean pobreza, los procesos de creación de conocimiento simultáneamente generan ignorancia y los procesos para la creación de libertad simultáneamente crean falta de libertad” (Mies y Shiva, 1993:264). La descolonización del Sur debe ir acompañada por la “descolonización” del Norte si han de crearse nuevas formas de conocimiento y estructura social.

Para Maria Mies, al igual que para Shiva, hay una relación directa entre la ciencia reduccionista, la colonización, el patriarcado y el capitalismo. Mies apoya la crítica que hace Plumwood de la idea del control rector como fundamental en el pensamiento occidental. La violencia de la ciencia occidental hacia la naturaleza representa la necesidad del hombre occidental de establecerse como separado y “por encima” de su corporeidad:

Para ser capaz de violentar a la Madre Naturaleza y a otras hermanas suyas sobre la Tierra, el *homo scientificus* tuvo que situarse aparte, o más bien por encima, de la naturaleza... El científico moderno es el hombre que presuntamente crea la naturaleza y se crea a sí mismo con el poder de su mente. Él es el nuevo dios, el héroe de la cultura de la civilización europea (*ibid.*:47).

Haciendo eco de Dinnerstein, para Mies la clave para entender al hombre científico europeo es su negación de su “simbiosis” con la naturaleza y con su madre humana. Es en el marco de la negación de esta simbiosis donde se han creado los modelos europeos de emancipación y liberación. Mies no se limita a criticar a la ciencia, critica el desarrollo entero del liberalismo occidental así como la base capitalista de la explotación colonial. Para ello todo está vinculado:

Si no hubieran convertido la relación recíproca, simbiótica, entre los seres humanos y la naturaleza en una relación amo-esclavo unilateral, las revoluciones burguesas no habrían sido posibles. Si no hubieran convertido a otros pueblos y sus tierras en colonias para el Hombre Blanco, la economía capitalista no hubiera podido desarrollarse. Si no hubiera destruido violentamente la simbiosis entre el hombre y la mujer, si no hubiera clasificado a la mujer como mero animal natural, el nuevo hombre no habría podido surgir como amo y señor de la naturaleza y de las mujeres (*ibid.*:47).

Igual que Plumwood, Mies piensa que el conocimiento occidental se ha “purificado de todos los rastros del hecho de que somos concebidos por mujeres y de que habremos de morir, que somos seres carnales, mortales”. En consecuencia, todas las formas corporeizadas de conocer se rechazan: “el conocimiento sensual, nuestra experiencia, todos los sentimientos y la empatía, todo el poder de la imaginación y la intuición” (*ibid.*).

Sandra Harding ha identificado tres enfoques dentro de la crítica feminista de la ciencia y de su epistemología masculinizada. El primero es el empirismo feminista, que intenta corregir los defectos de la “mala ciencia” masculinista. No hay ningún problema básico en la idea de la ciencia, lo único que pasa es que los intereses y prejuicios de los hombres la han dominado. El segundo es la teoría del punto de vista, que busca producir una ciencia sucesora basada en la “fuerte objetividad” que se da desde una contextualización y posicionamiento del conocimiento. El tercero es un rechazo posmoderno del marco epistemológico de la Ilustración en que se basa el modelo científico, esto es, que hay *una* verdad que puede identificarse objetivamente (1991). Como ha argumentado McLennan, la epistemología feminista del punto de vista se sostiene con bastante dificultad entre el empirismo feminista y el posmodernismo (1995), y la misma Harding ha oscilado incómodamente entre inclinarse por el empirismo feminista o por el posmodernismo (Maynard, 1994). Para Harding,

Las pretensiones de conocimiento se hallan siempre situadas socialmente, y el que los grupos dominantes no cuestionen crítica y sistemáticamente su situación social privilegiada, y las escuelas de semejante posición en sus creencias, hace que su situación social se vea perjudicada, en lo que toca a la generación de conocimiento, desde el punto de vista científico y epistemológico (1993:54).

Claramente, lo que Harding espera de este enunciado es “conocimiento”, aunque no está claro si es *un* conocimiento. El debate sobre la objetividad y la ciencia enfoca principalmente los problemas de subjetividad en contraposición a objetividad. Para las ecofeministas, la cuestión más crítica es la subjetividad/objetividad humana en relación con la subjetividad de la naturaleza como objeto. Si la humanidad forma parte de una realidad inmanente, un todo interconectado, entonces, aunque las cuestiones epistemológicas son vitales para la humanidad, no afectan la dinámica del todo. Hay una “verdad”

acerca de estas relaciones que en el presente está más allá del alcance humano.

GÉNERO, NATURALEZA Y CONOCIMIENTO

Él dice que la mujer habla con la naturaleza. Que ella escucha las voces que vienen del fondo de la Tierra. Que el viento sopla en sus oídos y que los árboles le murmuran palabras. Pero para él este diálogo ha concluido. Dice que él no forma parte de este mundo, que él fue puesto en este mundo como un extraño. Él se aleja de la mujer y de la naturaleza (Griffin, 1978:1).

Yo soy una mujer nacida y moldeada por esta civilización, con la mente de esta civilización, pero con la mente y el cuerpo de una mujer, con experiencia humana (Griffin, 1989:17).

Aquí Griffin señala tres niveles de experiencia: la corporeidad, la humanidad y la civilización. Su argumento es que la dominación masculina se ha retirado no sólo de la corporeidad, sino de la experiencia humana en su sentido más amplio. La civilización se ha creado por encima y en contra de la naturaleza. Las mujeres están mitad adentro y mitad afuera de ese proceso, como “interesadas-ajenas”, en el sentido que Collins señala, como el “puente” entre “el hombre como extranjero” y la naturaleza corporeizada. En *Woman and Nature* Griffin explora poéticamente las dos voces, la del “hombre como ciencia” y la de la “mujer como naturaleza”. Ambos se presentan figurativamente, aunque se ha dicho que Griffin esencializa lo masculino/femenino en este contexto. Lo que pretende establecer no es la mayor cercanía de las mujeres con la naturaleza, sino su alejamiento (en algunos aspectos de) la cultura y la sociedad dominadas por el hombre.

La crítica (eco)feminista de la ciencia abandona el problema de si la ciencia *per se* es el problema, o si lo es el hecho de que constituye un proyecto científico (blanco, occidental, burgués) dominado por los hombres. Dentro del feminismo, este dilema se representa por una división entre quienes, como Rose (1994), Keller (1985) y Harding (1993), abogan por una ciencia sucesora, y quienes desdeñan la ciencia una parte del fracasado proyecto fundacionalista de la Ilustración occidental (Hekman, 1990). La crítica feminista de la ciencia

es abandonada entre el Escila del "relativismo social" posmoderno y el Caribdis del "objetivismo científico" de la Ilustración.

La respuesta de Keller consiste en juzgar la ciencia de acuerdo con su eficacia contra un telón de fondo de intereses cognitivos, psicosociales, económicos, políticos y técnicos (1992:90). Su objetivo es recorporeizar y situar a la ciencia como un fenómeno constreñido socialmente. Sin embargo, Keller tampoco quiere andar todo el camino hacia el relativismo social. Mientras que la ciencia ciertamente no es un "espejo de la naturaleza", de acuerdo con la teoría de la copia, tampoco es un artefacto cultural. Ver a la ciencia como un artefacto puramente cultural es ver a la naturaleza a la misma luz. Esto no sería aceptable desde una perspectiva ecofeminista, para la que el mundo natural no sólo es una identidad separada, sino una identidad que abarca a la humanidad. La humanidad está adentro, no afuera de la naturaleza; es immanente, no trascendente. Esta cuestión ha sido estudiada por Donna Haraway, que se define como alguien que intenta unir ambos extremos de la dicotomía de una "doctrina utilizable de la objetividad... una ciencia sucesora", y los enfoques posmodernos de la diferencia. Ella quiere tener simultáneamente "un análisis de la contingencia histórica radical para todas las pretensiones de conocimiento... y un compromiso serio y sin trabas con informes fidedignos de un mundo 'real'" (1991:187).

Haraway señala que el constructivismo social sólo puede llegar hasta ahí. Mientras que las relaciones sociales pueden construirse culturalmente, ver el conocimiento de esta manera anula la capacidad de hablar acerca del conocimiento en absoluto, excepto anecdóticamente: "Aquellos de nosotros que todavía deseamos hablar acerca de la realidad... querríamos pensar que nuestras aspiraciones a mundos reales son más que... un acto de fe como el de cualquier otro culto" (*ibid.*:185). Esto se vuelve más problemático cuando el "mundo real" es la naturaleza no humana. Mientras que los argumentos posmodernos pueden ser persuasivos para la realidad social, la realidad física posee una existencia concreta. Posmodernistas como Hekman sostienen que toda experiencia del mundo natural es interpretada social y culturalmente (1990:142), pero esto presupone una "naturaleza" muerta y maleable –la "estúpida realidad", en términos de Foucault. Para las ecofeministas el mundo natural no es estúpido; no sólo tiene existencia sino capacidad de acción. La humanidad puede interpretar y responder de manera diferente a los fenómenos naturales, pero en última instancia no puede construirlos ni construirse a sí misma.

Como dice Keller, el mundo natural es demasiado complejo. Desde esta perspectiva, el posmodernismo está tan centrado en lo humano y es tan arrogante como la ciencia de la Ilustración que Merchant condenaba.

Si bien las ecofeministas querrían desafiar la falsa aplicación de “leyes naturales”, como en la actitud de la ciencia biológica hacia las mujeres (Birke, 1986; Sayers, 1982), no desearían negar que el mundo natural tiene sus propios procesos independientes. Para las ecofeministas, el mundo natural es una fuerza material en sí misma. Es actual y real en sus consecuencias. Por lo tanto, hay una “verdad” acerca de las relaciones humanidad-naturaleza –el problema es saber qué marco epistemológico la revelaría (o la vislumbra) mejor. Desde un punto de vista ecofeminista, Haraway señala la mortalidad y la falta de control definitiva que representa la corporeidad humana. El mundo natural no es sólo un recurso para explotar, ni siquiera algo que se pueda interpretar en un sentido positivista u objetivista. La humanidad no puede “conocer” a la naturaleza. Su intervención dinámica activa está siempre fuera de nuestro alcance. Para Haraway el mundo natural es como un “animal jugueteón” con un sentido del humor independiente y con el que la humanidad debe aprender a conversar. El conocimiento del mundo natural es una “conversación”, no un descubrimiento.

CONCLUSIÓN

Lo que el ecofeminismo criticaría es la objetividad trascendente de la ciencia dominada por el hombre que Haraway ha llamado el “truco de verlo todo desde ninguna parte como si fuera Dios” (1991:189). Ella aboga por una “objetividad corporeizada”, a la que he llamado realismo inmanente. Los seres humanos insertados y corporeizados, como parte del mundo natural, nunca serán capaces de captar el todo, pero pueden esforzarse por obtener conocimiento acerca de los límites, potencialidades y responsabilidades que implica la inmanencia. Haraway argumenta que la objetividad trascendente representa “una historia que pierde la pista de sus mediaciones”, está descorporeizada, es abstracta, inubicable y por lo tanto irresponsable. La “objetividad corporeizada”, por el contrario, representa el conocimiento que puede proveer una “red de conexiones

de alcance global" (*ibid.*:187). Es objetivo porque es un conocimiento ubicable y responsable. La posibilidad de un conocimiento sustentado, racional y objetivo se sitúa en esa red de conocimiento interconectado.

Aceptaré con Haraway que el conocimiento como "visión" fue siempre un elemento de la ciencia y que tal visión debe ser recuperada. Están surgiendo versiones verdes de la ciencia que adoptan una visión mucho más holística (Lovelock, 1979; Capra, 1976). Sin embargo, para que el conocimiento sea ubicable y responsable también necesita ser situado. El argumento para adoptar el punto de vista de los subyugados es que así tiene menos probabilidades de ser irresponsable e inubicable. Si la superordenación, como ya apunté, se basa en la trascendencia, se trata, por definición, de un proceso de desapego. Sin embargo, adoptar un punto de vista de este tipo sólo tiene sentido si lo subordinado y lo superordenado están estructural y materialmente relacionados. Los puntos de vista no son únicamente anécdotas o perspectivas, sino aspectos diferentes de una relación material. Es la relación material lo que constituye el objeto del conocimiento, no la perspectiva particular de personas particulares. La concepción de Haraway de reunir perspectivas parciales no tiene sentido mientras no haya un todo que captar. El todo para el ecofeminismo es la estructura de las relaciones que rodean a la immanencia humana y "crean" la trascendencia.

La dificultad con la crítica constructivista —radical— social del conocimiento es que los problemas epistemológicos planteados han venido a representar cuestiones ontológicas acerca de la existencia humana. La conciencia (en forma de estructuras simbólicas) es vista como determinante del "ser", desde los cuerpos hasta las instituciones y las prácticas sociales, como la ciencia. Desde una perspectiva ecofeminista, el hecho de que los seres humanos tengan dificultad para entender su medio ambiente no significa que éste no exista. Los posmodernistas alertan contra cometer la falacia conceptual de confundir la representación con lo real. Sin embargo, al evitar el error de naturalizar lo cultural es importante no acabar cometiendo el error inverso de socializar lo natural. Sostendré esta misma posición en el contexto del construccionismo social marxista.

La "naturaleza" dentro de la filosofía y la ciencia occidentales puede ser una construcción social, pero el mundo natural posee su propia dinámica y capacidad de acción (Soper, 1995:149 s.). Como Keller sostiene, "el *locus* de fuerza real en el mundo [es] físico, no mental"

(1992:25). Puede que los sistemas formales de acumulación de conocimientos científicos no sean la mejor manera de comprender las interrelaciones humanas con la naturaleza. Un enfoque espiritual o algún otro acercamiento intuitivo basado en el cuerpo puede resultar más apropiado para producir conciencia, aunque un acopio de información más detallado requeriría un conocimiento experimental o científico (apropiado). La crítica de la ciencia masculinista no es simplemente que no haya liberado a la “fuerza real” del mundo físico de las tendencias conceptuales y sociales de los grupos dominantes representados por los científicos, sino que no haya visto que la separación de la naturaleza es fundamental en la visión del mundo de la Ilustración. En la medida en que la posición material de la mayor parte de las mujeres permite que esta separación se dé en (algunos) hombres, e incluso en menos mujeres, entonces las relaciones de poder que rodean a la división del trabajo en sexo/género y a la “diferencia” de las mujeres no pueden ser simplemente una “historia” más. Regresaré a este tema en los capítulos 7 y 8. En el siguiente consideraré el ecofeminismo en relación con quienes ponen la relación de la humanidad con la naturaleza en el primer plano de su análisis y toman la “fuerza real” del mundo físico como punto de partida: los teóricos verdes y en particular los ecologistas radicales.

5. EL FEMINISMO Y EL MOVIMIENTO VERDE

La relación entre el feminismo y el movimiento verde se debe discutir en términos de la implicación de las mujeres en la política verde y del lugar que ocupa el feminismo en el pensamiento verde. Como ya mostró Seager, las mujeres proveen gran parte del apoyo de base a las campañas ambientalistas, pero ese apoyo disminuye cuando las organizaciones se vuelven más formales y burocratizadas (1993:176 ss.). Las mujeres predominan en donde el activismo es local y libre o poco remunerado. Cuando el compromiso se vuelve más exigente tanto en tiempo como en distancia y las posiciones son asalariadas, los hombres empiezan a tomar el control. Rosemary Teverson ha confirmado este proceso en su estudio británico sobre la estructura del empleo de grupos como Greenpeace, World Wide Fund for Nature y Friends of the Earth (1991). Teverson encuentra un alto nivel de participación de las mujeres en puestos de oficina y administrativos inferiores, pero una proporción mucho más reducida en puestos de organización de campañas, recolección de fondos y de alta gerencia. Las mujeres que logran posiciones elevadas tienen que soportar presiones para entregarse plenamente a la organización y, en particular, para no llenarse de hijos. Parte de la presión proviene de una preocupación, dentro de esas organizaciones, por no "distrar" valiosos fondos para pagar gastos de maternidad y otras formas de atención infantil.

Los hombres figuran también de manera destacada en la hagiografía de los movimientos ambientalistas: por ejemplo, la historia de Christopher Manes en *Earth First!* (1990). Aunque las mujeres están bien representadas en los movimientos de acción directa, su historia aún está por contarse. Seager argumenta que el predominio de los hombres en organizaciones como *Earth First!* crea y refleja al mismo tiempo una propensión en sus campañas a temas como la preservación de espacios naturales y de la vida silvestre más que la salud y los hábitat humanos, que a menudo son el centro de las campañas locales de las mujeres (1993:180-181).

El partido verde alemán, como ya mostré, aporta evidencias deprimentes de los problemas que enfrentan las mujeres cuando el

movimiento se enfrenta en forma directa a las estructuras de poder existentes. Encabezados por mujeres destacadas como Petra Kelly, *die Grünen* subieron al poder en 1983 comprometidos con un programa feminista. Entre sus objetivos estaba acabar con "la opresión, la explotación, la injusticia y la discriminación que las mujeres han sufrido durante muchos miles de años", y la formación de una sociedad "construida sobre la completa igualdad de los sexos en el contexto de una política ecológica global" (*Programa del Partido Verde Alemán* 1983:40). El programa contenía políticas sobre el reconocimiento y reparto de las tareas domésticas, derechos sobre el aborto, leyes sobre la violación y la violencia en el matrimonio y la discriminación sexual. Las mujeres ya no deben ser condenadas a la "pasividad femenina", a contemplar en silencio cómo los hombres ignoran sus intereses. *Die Grünen* sostenían que las mujeres deben representar un papel igual en el ámbito económico y político si la vida de la siguiente generación ha de ser salvaguardada, en vez del actual sistema en el que "los hombres están en el centro del mundo patriarcal, Norte, Sur, Este y Oeste" (Kelly, 1988:111).

A pesar de que el feminismo es fundamental para la teoría y la práctica de *die Grünen*, el impulso inicial no se mantuvo. Aunque había la intención de tener una representación de cincuenta por ciento para las mujeres en todos los niveles del partido, esto fue difícil de conseguir dadas las presiones domésticas que pesan sobre ellas. Incluso dentro del partido parlamentario los hombres marginaban la agenda feminista, viendo el aborto y otros temas sociales como "menos políticos" (Spretnak y Capra, 1985:48). Como con la historia de otros sectores del movimiento verde, el feminismo y las experiencias de las mujeres están siendo marginadas en las historias de *die Grünen* (Hülsberg, 1988; Parkin, 1989). Las mujeres también están desapareciendo, o nunca aparecen, como una "realidad" política en la política verde; por ejemplo, una investigación británica de la política verde contemporánea incluyó sólo dos referencias a mujeres (Rudling, 1990).

Las mujeres pueden estar presentes en gran número en el movimiento verde, pero los temas de sexo/género no son centrales para la agenda política verde (principalmente masculina) (Mellor, 1992c). En una sociedad patriarcal, el no reconocer los intereses, experiencias y necesidades de las mujeres debe significar que los valores y experiencia de los hombres determinarán, a falta de otra cosa, la dirección de las políticas verdes. Aunque muchos hombres del mo-

vimiento verde pueden pensar que han superado las políticas masculinistas, sin una perspectiva declaradamente feminista prevalecerán las actitudes y prioridades masculinas dominantes. La evidencia de que la contribución de las mujeres a las políticas verdes está siendo marginada puede encontrarse en la dominación masculina de la literatura verde. La aportación de las mujeres al pensamiento verde está siendo encerrada en un gueto dentro del ecofeminismo, en vez de estar en el centro. Las compilaciones del pensamiento verde incluyen solamente unas cuantas contribuciones de mujeres (Button, 1990; Dobson, 1991; Sachs, 1993); en revistas como la británica *The Ecologist* o incluso la más radical estadounidense *Capitalism, Nature, Socialism* predominan los autores varones, que raramente incluyen una perspectiva feminista o ecofeminista. En el área de la filosofía ambiental y de la ética hay más escritoras verdes mujeres (Warren, 1994, 1996) y hay algunas excepcionales, como Carolyn Merchant y su crítica de la revolución científica, Vandana Shiva y su crítica del desarrollo y Robyn Eckersley y su política de la ecología profunda, que son frecuentemente citadas.

En donde las mujeres sí entran en la corriente masculina del pensamiento político verde es a menudo en el contexto de la familia y en los temas de población. Los intereses de las mujeres son vistos como directamente conectados con la necesidad de reducir la población: "la educación y las oportunidades de empleo para las mujeres conducen a familias más pequeñas" (Paehlke 1989:266); hay una "feliz correlación" entre la liberación de las mujeres y el "control de población" (Irvine y Ponton, 1988:23). La importancia de las estructuras familiares se subraya en el desarrollo de sociedades sustentables, donde "la familia extendida es la unidad básica de socialización y de producción" (*The Ecologist*, 1993:189) y la unidad central de la "comunidad vernácula" (Goldsmith, 1992). Este último ejemplo representa la versión más conservadora del pensamiento verde de corriente masculina que incluso defiende el sistema de castas como una institución de la sociedad vernácula (*ibid.*:338). Goldsmith hace la suposición teleológica de que las comunidades que él ve como emergiendo "naturalmente" son ecológicamente benignas, parte de un proceso evolutivo, mientras que los intentos humanos por hacer progresos conscientes (la ciencia, el Estado) son ecológicamente destructivos. La posición de las mujeres está ordenada dentro de la familia. Para Goldsmith, la jerarquía forma parte de la naturaleza –"la Vía"– y no debe ser desafiada. El muy influyente trabajo de Fritz

Schumacher, *Small is beautiful*, utilizó ideas budistas para sustentar que el lugar de las mujeres está en el hogar: “dejar que las madres de niños pequeños trabajen en fábricas mientras los niños crecen sin educación sería antieconómico a ojos de un economista budista” (1973:51-52).

Hay algunas excepciones. Se ha dicho que el feminismo es como una “estrella guía” para la ecología (Dobson, 1995:29), y ha sido descrito como “la expresión actual más profunda de un lazo personal con el mundo natural” (Tokar, 1987:85). Sin embargo, allí donde los escritores verdes varones se ocupan del ecofeminismo, a menudo es más asociándolo con lo “femenino” que con el “feminismo” (Mellor, 1992c). Las ideas sobre la complementariedad masculino-femenino no se basan en el pensamiento feminista moderno, sino en ideas mucho más antiguas de la unidad/asociación de lo masculino y lo femenino influidas por la filosofía oriental, particularmente el taoísmo. Escritores verdes influyentes como Fritjof Capra (1983) y Jonathon Porritt (1984) se basan en la idea taoísta del yin y el yang, lo femenino y lo masculino. La sociedad humana se ha vuelto destructiva debido al predominio del principio masculino/ yang. El objetivo no es el feminista de derrocar el principio masculino ni el poder del hombre, sino el de restablecer el equilibrio entre ellos. Basándose en Capra, Porritt ve este equilibrio restaurado por los hombres y mujeres que recuperan el “principio femenino”, las cualidades “suaves/yin” de “cooperación, empatía, pensamiento holista, emoción e intuición” (1984:201). Para Porritt, el problema no es la dominación masculina de las mujeres, sino la falta de “equilibrio” dentro de la psique humana: los hombres son demasiado bruscos y duros (competitivos, asertivos, racionales, analíticos, materialistas e intelectuales) y las mujeres demasiado tiernas y suaves. Para hombres y mujeres el camino está en la transformación personal individual, no en las políticas de las relaciones personales. Desde esta perspectiva no hay un conflicto inherente entre hombres y mujeres. El patriarcado no es un sistema de poder, es un sistema desequilibrado. Aunque algunas ecofeministas han usado un lenguaje similar al de Capra y Porritt, ninguna sería tan optimista como para pensar que es fácil oponerse a los sistemas patriarcales. La mayor parte de las ecofeministas de afinidad se basan en la idea de la diosa como representante (derrotada) de los valores femeninos más que en las ideas orientales de un equilibrio benigno.

EL ECOFEMINISMO Y EL PENSAMIENTO ECOLÓGICO

El ecofeminismo ha sido identificado por lo general como parte de un enfoque “más profundo” o radical de la crisis ecológica (Merchant, 1992; Eckersley, 1992; McLaughlin, 1993; Dobson, 1995). Aunque, como me propongo mostrar, no necesariamente hay un conflicto entre un enfoque radical y otro “más profundo” de las relaciones seres humanidad-naturaleza, en la práctica hay tensiones entre ellos. La fuente de estas tensiones es la prioridad otorgada a las relaciones humanidad-naturaleza en contraposición a las relaciones humanidad-humanidad. Un enfoque radical de la ecología debería incorporar una reorganización fundamental de las relaciones humanidad-humanidad como un aspecto esencial de la reformulación de las relaciones humanidad-naturaleza. La ecología profunda, por otra parte, veía las relaciones humanidad-naturaleza como el elemento crítico.

McLaughlin ha identificado cinco ramas de “ambientalismo radical”: el ambientalismo centrado en lo humano, la ecología social, el feminismo ecológico, el biorregionalismo y la ecología profunda (1993:198). El ambientalismo centrado en lo humano se basa en el cambio *social* radical, con la resolución de la crisis ecológica como resultado de ese proceso. La ecología social también prioriza las relaciones sociales, pero las considera basadas en una relación dialéctica entre sociedad y naturaleza. Ambos enfoques serán discutidos más ampliamente en el siguiente capítulo. El biorregionalismo sostiene que la humanidad debe organizarse social y geográficamente con relación a su contexto ecológico. El enfoque primario es la identificación de ecosistemas biorregionales distintivos dentro de los cuales establecer comunidades humanas sustentables, proceso que no carece de dificultades conceptuales y políticas fundamentales (Mellor, 1992a:109 s.). La ecología profunda busca reformular completamente las relaciones de la humanidad con el mundo natural; tal será el tema principal de este capítulo.

Carolyn Merchant dice que la “ecología radical” nace de un sentimiento de crisis en el mundo industrializado que “confronta la ilusión de que las personas son libres de explotar la naturaleza” (1992: 1). Sin embargo, como ecofeminista socialista, prosigue para señalar los patrones de desigualdad y explotación en la sociedad humana. Las ecofeministas social/istas, por definición, adoptan un planteamiento social radical, enfocando los fracasos en las relaciones humanidad-humanidad y particularmente las de sexo/género tanto

como causa y como consecuencia de fracasos en las relaciones humanidad-naturaleza. Las ecofeministas de afinidad y espirituales tales como Charlene Spretnak y Starhawk tienden a inclinarse más hacia la ecología profunda y a una cosmología mucho más elemental. Como ya subrayé, estas perspectivas no deben ser vistas como exclusivas, y la mayoría de las ecofeministas ofrecen una combinación de sentimientos de ecología profunda y propuestas de un cambio social radical. Sin embargo, esto no es verdad para algunos ecologistas profundos varones, entre los que hay una tendencia a poner en primer plano la relación entre la humanidad y la naturaleza a expensas de una consideración de las relaciones sociales. El énfasis ecofeminista en la importancia central de las relaciones de sexo/género es ignorado o visto a lo más como un factor contribuyente débil.

El pensamiento ecológico profundo ha sido asociado principalmente con escritores varones como Arne Naess, George Sessions, Bill Devall y Warwick Fox. Los ecologistas profundos han señalado una distinción entre su enfoque "profundo" del mundo natural y la perspectiva "superficial" centrada en lo humano de quienes se interesan únicamente por el efecto de los problemas ambientales específicos en las comunidades humanas. Esta distinción fue señalada por primera vez por Arne Naess en 1972 (publicada en 1973), y Robyn Eckersley ha vuelto a presentarla como antropocentrismo *versus* ecocentrismo. Para Eckersley, el antropocentrismo representa la centralidad en lo humano en el sentido de que "se considera que el valor intrínseco reside exclusivamente, o al menos en forma preeminente, en los seres humanos", de modo que los intereses humanos resultan favorecidos por sobre los intereses del mundo no humano (1992:2).

Por otra parte, la perspectiva ecocéntrica no escoge a la especie humana para darle un tratamiento especial ni la ve distinta del resto del mundo natural. Por el contrario, el mundo es visto como "una red intrínsecamente dinámica e interconectada de relaciones en la que no hay entidades absolutamente separadas ni líneas divisorias absolutas entre lo viviente y lo no viviente, lo animado y lo inanimado, o lo humano y lo no humano" (*ibid.*:49). Esto hace eco a la formulación de Naess de que: "En el Movimiento de Ecología Profunda somos biocéntricos o ecocéntricos. Para nosotros la ecoesfera, todo el planeta, Gaia, es la unidad básica, y cada ser viviente posee un valor intrínseco" (1990:135). Desde la perspectiva de la espiritualidad feminista, Charlene Spretnak subraya también el principio de interconectividad y valor intrínseco:

La ecología profunda abarca el estudio de la sutil red de la Naturaleza de procesos interrelacionados y la aplicación de ese estudio a nuestras interacciones con la Naturaleza y entre nosotros mismos. Los principios de la ecología profunda son que el bienestar y florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra poseen valores inherentes, que la riqueza y diversidad de las formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y que son valores en sí mismos, y que los seres humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer necesidades vitales (1985:233).

Para los ecologistas profundos el bio/ecocentrismo no es sólo una afirmación de la condición ontológica de la humanidad, es una fuente de conocimiento: "La ecología profunda va más allá del llamado nivel fáctico hasta el nivel del ser y de la sabiduría de la Tierra... para articular una visión del mundo religiosa y filosófica global... las intuiciones básicas y experimentar con nosotros mismos y con la Naturaleza que abarca la conciencia ecológica" (Devall y Sessions, 1985:65). La ecología profunda no sólo ha producido cierto número de tratados filosóficos, sino que también ha inspirado movimientos de acción directa tales como el de Earth First! Los principios ecológicos profundos han llevado a muchos activistas a arriesgar su vida en defensa de la biosfera: bosques, animales, océanos, parques y jardines. Sin embargo, algunas veces el interés en el mundo natural y la crítica del antropocentrismo han sido asociadas con el antihumanismo (Tokar, 1990). El ecocentrismo no se identifica ya con la red total de la vida, como en la formulación de Eckersley, sino solamente con la vida no humana o la naturaleza. Esto se refleja particularmente en la priorización de los espacios vírgenes que tienden a ser identificados como "naturaleza" no dañada por el "hombre". Por consiguiente el ecocentrismo tiene que sostener un difícil equilibrio entre realzar el valor intrínseco del mundo natural, tanto como un todo y en sus partes constituyentes, sin devaluar a la humanidad al grado de que su propio derecho intrínseco a la existencia se vea amenazado.

El derecho intrínseco a la existencia de toda vida se expresa como "igualitarismo biosférico", uno de los siete principios de la ecología profunda que fueron establecidos en primer lugar por Arne Naess. El igualitarismo biosférico refleja el "mismo derecho a vivir y florecer" de todos los seres vivos (Naess, 1973:95). Este concepto fue reelaborado más tarde por Warwick Fox (1990) y Robyn Eckersley

(1992), entre otros, como igualitarismo ecocéntrico con el fin de abarcar a la naturaleza no viviente. Los otros seis principios incluyen la afirmación de la importancia de ver al “hombre” como parte del mundo natural, en palabras de Naess, el rechazo de la “imagen del hombre en el medio ambiente” a favor de “la imagen relacional del campo total”. Esto comparte el rechazo ecofeminista de la dualidad “hombre”/naturaleza del pensamiento occidental y refleja la noción de immanencia de Starhawk: la humanidad como insertada y corpórea en la vitalidad del mundo natural como un todo. Al igual que la noción de Starhawk de conexión, este rechazo refleja un holismo ecológico. Todo está conectado con todo en la trama de la vida. Naess pedía humildad en el acercamiento del género humano a la complejidad del mundo natural y subrayaba la importancia de la diversidad y la simbiosis, esto es, de la coexistencia de todas las formas vivientes. Argumentaba en contra de las desigualdades entre “hombre y hombre” y llamaba a luchar contra la contaminación y el agotamiento de los recursos, que según él sólo podrían resolverse mediante la autonomía local y la descentralización. Si bien las ideas de Naess han permanecido en el corazón del pensamiento ecológico profundo, la importancia de las desigualdades entre “hombre y hombre”, y particularmente entre hombre y mujer, ha quedado marginada, si no es que ignorada completamente.

En 1988 Naess reiteró sus ideas en una “plataforma de ocho puntos para una ecología profunda”. Los cuatro primeros puntos son:

1] El florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra posee un valor inherente. El valor de las formas de vida no humanas es independiente de la utilidad del mundo no humano para los objetivos humanos.

2] La riqueza y diversidad de las formas de vida son también valores en sí mismos y contribuyen al florecimiento de la vida humana y no humana sobre la Tierra.

3] Los seres humanos no tienen derecho a reducir la riqueza y diversidad excepto para satisfacer sus necesidades vitales.

4] El florecimiento de la vida y las culturas humanas es compatible con una *disminución* sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere esa disminución.

Prosigue pidiendo una menor “interferencia humana con el mundo no humano”, un giro en “las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas” hacia una “experiencia más gozosa de la conectividad de todas las cosas”, y un énfasis en la “calidad de vida” más que

en el estándar de vida (Naess, 1988:128-132). Para los ecologistas profundos la dificultad para seguir la plataforma de Naess consiste en dar el salto desde una afirmación ontológica de la conectividad del "hombre" con el mundo natural hasta un programa político, una política de la ecología. Una preocupación central para gran parte de los escritos de ecología profunda ha sido establecer las bases filosóficas para la acción política (Devall y Sessions, 1985; Devall, 1990; Fox, 1990; Eckersley, 1992) que va más allá de la extensión de los valores humanos tales como los derechos en el mundo natural (Singer, 1976).

Para Naess, la ecología profunda era más que sólo el desarrollo de una ética medioambiental, un código moral desde el cual tratar con el mundo natural. Por el contrario, él abogaba por la "supremacía de la ontología y el realismo medioambientales por encima de la ética medioambiental" (citado en Fox, 1990:218). Fox señala también el concepto de Sessions de "conciencia ecológica" y la noción de Devall de "realismo ecológico" como ejemplos de perspectivas que trascienden el enfoque racional/liberal de extensionismo moral. Eckersley señala también la debilidad de conceder valor intrínseco al mundo natural, incluyendo el clásico enfoque del valor intrínseco, la "ética de la tierra" de Aldo Leopold, aparecida en 1949: "Una cosa está bien cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Está mal cuando hace lo contrario" (citado en Eckersley, 1992:61). Para Eckersley la ética de la Tierra de Leopold está demasiado centrada en lo humano, particularmente en su concepto de belleza. Cualquier enfoque que amplíe los valores éticos desarrollados dentro de la comunidad humana, como son sus derechos y obligaciones, debe necesariamente estar centrado en lo humano. Los "valores" han de ser asignados por el observador humano. Un problema para cualquier enfoque ético del mundo natural es que a fin de cuentas una reformulación de las relaciones humanidad-naturaleza debe ser generada por por seres humanos, si no es que centradas en lo humano (Hayward, 1994:68). Eckersley sostiene también que los conceptos de integridad y estabilidad en la "ética de la Tierra" de Leopold podrían justificar el "ecofascismo", en el sentido de requerir el sacrificio de individuos para el bien de la totalidad.

Eckersley ve un camino hacia adelante más esperanzador en la ecología transpersonal de Warwick Fox, que es, a su vez, un desarrollo de las ideas de Naess. Fox invoca una nueva cosmología y un cambio en las actitudes psicológicas: "El primer interés de la ecología transpersonal es cultivar un sentido más amplio del ser a través

del proceso psicológico común o cotidiano de *identificación* con los demás” (citado en Eckersley, 1992:61; cursivas en el original). El “sentido más amplio del ser” de Fox no proviene del individuo sino del cosmos: “los ecologistas profundos resaltan la identificación dentro de un contexto cosmológico: esto es, dentro del contexto de una conciencia de que todas las entidades en el universo forma parte de un único proceso evolutivo” (1989:11). A pesar de esas afirmaciones holísticas, en el corazón de la cosmología de Fox, como en Naess, hay una noción atomista, ahistórica y teleológica de cada organismo/estructura que desarrolla su propio destino preordenado en el que los humanos no deben interferir. Esto está en conflicto con la noción de que todos forman parte de una totalidad cósmica en donde “todas las entidades... son modos relativamente autónomos de un único proceso evolutivo” (*ibid.*:12). Siguiendo a Naess, para Fox el igualitarismo biológico es “una actitud que, dentro de límites prácticos obvios, permite a todas las entidades (incluyendo a los seres humanos) *la libertad de desarrollarse a su propio modo, sin que se lo impidan las diversas formas de dominación humana*” (*ibid.*:6, cursivas en el original). El enfoque teleológico y ahistórico de Fox del mundo natural queda claro en su afirmación de que: “todas las formas de vida son el producto de caminos evolutivos *distintos* y... deben ser pensados como ejemplos más o menos perfectos (completos) *de su propia especie*” (1990:200; cursivas en el original). Semejante concepción lleva al problema de lo que sucede si los caminos evolutivos entran en conflicto, y Fox pone claramente la interpretación de la “verdadera” intención de la naturaleza en manos humanas: “Si una entidad particular o forma de vida se impone indebidamente a otras entidades o formas de vida... no nos queda ninguna otra opción real que *oponernos* e incluso, en casos extremos, terminar con la existencia de la entidad o forma de vida destructiva u opresiva” (*ibid.*:257; cursivas en el original). Aunque Fox pide que esto se haga “del modo más educativo, y menos disruptivo y vindicativo posible”, se le puede hacer a Fox la misma crítica que Eckersley hizo a Leopold: ¿quién debe decir qué o quién se está “imponiendo” a la “naturaleza”? ¿Quién puede juzgar entre la autonomía evolutiva del molusco y la autonomía evolutiva del millonario?

Obviamente, desde una perspectiva de ecología profunda la expansión de la humanidad es la primera candidata a ser contenida, ¿pero quién habrá de empezar el proceso de “terminar con la existencia de” semejante especie tan injustamente impositiva? Como ya

desarrollé más ampliamente en otro lugar, cualquier discusión sobre la reducción de la población humana —uno de los puntos centrales en la política de la ecología profunda— está necesariamente basada en la clase, y es sexista y racista en un mundo en el que las comunidades humanas están divididas por clase, sexo y “raza” (1992c:98 s.). El más poderoso buscará siempre imponer alguna clase de limitaciones de población a los débiles. Está claro que una ecología profunda ecocéntrica que no abarque también una perspectiva social radicalmente igualitaria estará en manos de las clases, “razas”, naciones y género dominantes. En todo caso, ¿cómo podemos saber que el desarrollo humano actual en este planeta no forma parte de su propio destino evolutivo? ¿Cómo podemos saber que la humanidad, ni siquiera en su actual estado de desarrollo tecnológico y poblacional, es antinatural?

Seguindo a Naess, Fox sostiene que el ser humano entenderá la cosmología de la naturaleza a través de un sentido expandido del yo. Éste no es el “sentido del yo egoico, biográfico”, ni uno que los seres humanos alcancen individual o colectivamente a través del desarrollo ético o político. Más bien es un yo que viene desde el exterior, es un intento de alcanzar a un “gran Yo” ya existente: “Un enfoque transpersonal de la ecología está interesado precisamente en *abrir* la conciencia ecológica: en alcanzar el propio gran Yo ecológico, más amplio” (1990:199; cursivas en el original). La cosmología de la ecología transpersonal requiere una nueva forma de ver el mundo. Para Fox ésta es la imagen del cosmos como un “árbol de la vida” que abre sus ramas. Todos nosotros somos las hojas de ese árbol y el adoptar esta nueva visión del mundo, según Fox, nos conducirá a una nueva orientación psicológica:

Para los ecologistas transpersonales, dada una comprensión lo bastante profunda de cómo son las cosas, la respuesta de sentirse inclinado a proteger el desarrollo del mundo en todos sus aspectos se sigue “naturalmente” —no como una consecuencia *lógica* sino como una consecuencia *psicológica*: como una expresión de un despliegue espontáneo (evolución, maduración) del yo (citado en Eckersley, 1992:63; cursivas en el original).

Otros ecologistas profundos como Devall siguen un análisis similar (1990:38 s.). La autorrealización se convierte así en el objetivo, una transformación personal al alcanzar la “conciencia ecológica”. Por supuesto, esto es idealismo, la búsqueda de la “mente cósmica”

de la naturaleza, una esencia intemporal que se revela a sí misma. Desde un punto de vista ecofeminista cualquier discusión de la idea del yo es problemática. ¿Cómo podría separarse la realización del yo cósmico del yo egoico que las feministas han identificado como un fenómeno patriarcal? En la próxima sección me extenderé más acerca de la crítica ecofeminista a la ecología profunda.

El enfoque de Naess/Fox/Devall/Eckersley de la ecología profunda pretende que si se alcanzara un yo ecológico transpersonal entonces no serían necesarias las coacciones morales: "El cultivo de este sentido expansivo del yo significa que la compasión y la empatía fluyen naturalmente como parte de la forma de ser en el mundo de un individuo, más que como un deber u obligación que debe ser ejecutado, independientemente de la propia inclinación personal" (Fox, citado en Eckersley, 1992:62). La centralidad en lo humano se evita moviéndose del "egoísmo" al "Egoísmo" en términos de Naess, de manera que "la atención fluya naturalmente si se expande y profundiza el 'ego', al punto que la protección de la naturaleza libre sea sentida y concebida como la protección de nosotros mismos" (citado en Fox, 1990:217). Los intereses humanos se disuelven entonces y se convierten en ecocentrismo, aunque la realización del "gran Yo" sigue dependiendo de la acción humana. El idealismo de esta perspectiva significa que la espontaneidad del "despliegue (evolución, maduración)" no está determinada por la materialidad de la conectividad humana con el mundo natural *per se*, sino por una apreciación individual de la *idea* de conectividad. Como resultado, la ecología transpersonal no escapa de la centralidad en lo humano, en el sentido de ser generada por los seres humanos. La realización del "Yo" es por igual tan dependiente de la razón y voluntad humanas como lo son las demandas del extensionismo moral de la ética medioambiental.

Fox ofrece a la humanidad una "invitación experiencial" (*ibid.*:63) a captar psicológicamente la significación de esta nueva cosmología, pero ¿qué impulsará a las personas a aceptarla? Si tal cosmología es "naturalmente" alcanzable, viniendo como lo hace desde el "exterior", ¿qué impide a la humanidad manifestar ya una conciencia ecológica? El psicologismo individualizado de la ecología profunda de Fox ignora la necesidad de hacer un análisis político del antropocentrismo. Esto es lo que alegan las ecofeministas que puede provocar su análisis (Salleh, 1992; Plumwood, 1994).

Ciertamente, los enfoques políticos no ecológicos tradicionales pueden y deben ser criticados por estar centrados en lo humano,

pero los modelos ecocéntricos no nos llevan más allá en términos de una teoría política distintiva. De hecho, la adopción de Eckersley de la obra de Fox como base para su enfoque ecocéntrico de la teoría política no la lleva a defender una política distintiva de ecología profunda, sino un ecosocialismo modificado que parece descansar en un extensionismo moral: "El ecosocialismo tiene el potencial para ser revisado en una dirección ecocéntrica extendiendo simplemente sus horizontes teóricos, esto es, extendiendo su norma fundamental de respeto por todas las personas al respeto por todas las formas de vida y entidades ecológicas" (1992:181). A pesar de la intención de Fox de desarrollar un enfoque psicológico, el resultado en la formulación de Eckersley sigue siendo ético/político. La "norma de respeto" no es un yo expandido sino una coacción ética. Como demostraré en el próximo capítulo, creo que se puede hacer una defensa mucho más sólida del ecocentrismo a través de una extensión del análisis materialista de Marx que con una apelación utópica a un socialismo ético expandido.

La palabra ecocentrismo también es problemática, en el sentido de que cuando se contrapone al antropocentrismo refleja una concepción dualista de la humanidad *versus* la naturaleza. Esto conduce a una tensión en el concepto de ecocentrismo en relación con la humanidad. Al rechazar la centralidad en lo humano (antropocentrismo), la centralidad en la naturaleza (ecocentricidad) no puede adoptar realmente una posición de igualitarismo biológico/ecológico, esto es, el derecho de cada entidad a su propia existencia y desarrollo. Si la sociedad humana es vista como problemática y discordante, entonces el ecocentrismo debe tener en su centro una distinción dualista entre "humanidad" y "naturaleza". La naturaleza está "bien" y la humanidad está "mal". Esto seguramente conduce a una posición antihumana, en donde la humanidad no es vista como parte de la naturaleza sino en contra de ella. La humanidad está transgrediendo a la "naturaleza" y por consiguiente debe ser castigada, y ciertamente reprimida.

Yo alegaría que el concepto de holismo ecológico expresa mejor la interdependencia de humanidad y naturaleza dentro de un marco, que el concepto de ecocentrismo con sus supuestos dualistas. En contraste con el enfoque idealista adoptado por la mayoría de los ecologistas profundos, yo preferiría también ver el hecho de que los seres humanos están englobados por la "naturaleza" como una relación material, un materialismo inmanente, esto es, el desenvolvi-

miento histórico de la realidad material de la corporeidad y la inserción humanas en su contexto ecológico y biológico. Sin embargo, yo no pensaría que esto tenga ninguna dirección particular en el sentido de un resultado determinado, aunque está claro que algunas construcciones de las relaciones humanidad-naturaleza son más sustentables que otras. Esta concepción de las relaciones humanidad-naturaleza hace que el desarrollo de una política de la ecología (o más correctamente, holismo ecológico) sea vital. La tendencia hacia una posición antihumana inherente en la noción dualista de ecocentrismo es muy problemática desde el punto de vista político. Echar la culpa de la crisis ecológica a una "humanidad" indiferenciada arroja igual responsabilidad al Norte y al Sur, a los ricos y a los pobres, negros y blancos, hombres y mujeres. Un ataque a la centralidad humana que ignore las diferencias y desigualdades sociales es al mismo tiempo profundamente político y despolitizador.

Las ecofeministas han puesto las divisiones de sexo/género dentro de la humanidad en el corazón de su análisis, y esto las pone en conflicto directo con muchos ecologistas profundos, no obstante el hecho de que ambas perspectivas adoptan un enfoque "profundo" de las relaciones humanidad-naturaleza.

ECOLOGÍA PROFUNDA Y ECOFEMINISMO

El movimiento de ecología profunda, usando el término genérico *Hombre*, simultáneamente presupone las diferencias entre los sexos de una forma acritica, y sin embargo pasa por alto la significación de esta diferencia (Salleh, 1984:340; cursivas en el original).

Como observó Sharon Doubiago, "el movimiento de ecología profunda es desagradablemente sexista" (1989:40). Muchos de sus partidarios más destacados han subrayado la nobleza del "hombre" que enfrenta a la "naturaleza" en la caza (Aldo Leopold) o en sus expediciones a páramos desconocidos. (Bill Devall). Los escritores de este campo, hombres y mujeres, a menudo se autodescriben como escaladores o mochileros. Aunque no siempre se especifica explícitamente, las relaciones humanidad-naturaleza son idealizadas en la figura solitaria en medio del paraje abierto y salvaje. Esta figura no siempre es masculina, pero es improbable que esté enferma,

decrépita, en una silla de ruedas o sosteniendo la mano de un niño pequeño. Es muy improbable que "él" aparezca rodeado por una multitud o un campamento de ocupantes ilegales de un predio. El individuo autónomo, orientado hacia la naturaleza, de la ecología profunda es, por supuesto, el mismo que el criticado por las feministas en el pensamiento de la Ilustración (Plumwood, 1994). Los valores individualistas masculinos que se han deslizado a la ecología profunda están representados en el rechazo de Bill Devall de "los aspectos de la vida humana ordenados, delimitados, cercados, domesticados, patrullados y controlados" en favor de la autorrealización de un yo ecológico, un yo "salvaje" (1990:71). La construcción social de este "yo" no se cuestiona. El escalador/mochilero necesita botas, mochila, gorra, equipo ligero de alta tecnología. "Él" tiene que ser parido, criado y mimado. "Él" necesita ingresos y tierra donde vivir. La libertad de vagabundear para tales personas es construida social y políticamente. En Gran Bretaña, dados los patrones históricos de propiedad de la tierra, la libertad de vagabundear es problemática incluso para los socialmente privilegiados. En donde existen espacios silvestres, particularmente en Estados Unidos y Australia, a menudo ello es producto histórico de las "limpiezas étnicas" de los colonizadores europeos. La imagen del mochilero solitario también sitúa el enfoque que los ecologistas profundos tienen de la reducción de población en un punto de vista problemático. ¿Está la humanidad siguiendo la vía de la naturaleza, o la del "hombre" solitario en el paraje?

Ariel Salleh, socióloga y socialista ecofeminista australiana, fue una de las primeras críticas de la ecología profunda. En su artículo de 1984 "Deeper than Deep Ecology" (Más profundo que la ecología profunda), demostró cómo el enfoque original de Naess criticaba la dualidad hombre/naturaleza sin ver la dualidad hombre/mujer que yace en su interior. Salleh vio muchos de los problemas que Naess intentó superar como problemas contruidos por los varones, tales como la contaminación y el agotamiento de los recursos, la ciencia destructiva y la centralización. El papel de las mujeres en la reproducción fue ignorado en los llamados al control de la población. El igualitarismo biológico y los principios de la diversidad y la simbiosis no parecen tomar en cuenta las experiencias y la vida de las mujeres. Los ecologistas profundos se fueron a los extremos para establecer una ética ambiental abstracta, cuando podían haber partido de las mujeres como la "base 'viviente' inmediata" para una conciencia alternativa (1984:340). Aunque Salleh elogiaba la ecología pro-

funda por trascender el “difícil enfoque científico” en favor de una nueva metafísica, una conciencia más espiritual, la opción por una simplicidad voluntaria y una economía no explotadora de estado estable (*ibid.*:339), su crítica principal era que los principios de la ecología profunda no tomaron en cuenta las relaciones sociales de explotación, en particular entre los hombres y las mujeres.

El título del artículo de Salleh, “Más profundo que la ecología profunda”, indicaba que para la autora el enfoque ecofeminista es más que una corrección de la ecología profunda. Tiempo después Salleh reveló que un colega había tratado de convencerla de que cambiara el título por el de “profundizando la ecología profunda”, pero que ella sentía que el título original reflejaba bien su posición. Salleh ha sido acusada de esencialismo (Davion, 1994) por ver la naturaleza dualista de la sociedad como una construcción masculina, al tiempo que identifica el ciclo de la fertilidad femenina, la preñez y el parto como “hechos de la vida”. En sus primeros trabajos parecía adoptar la posición de afinidad de la relación de las mujeres con la naturaleza, para la que la corporeidad femenina “fundaba la conciencia de las mujeres en su conocimiento de que son una extensión de la naturaleza” (1984:340). Ella invoca lo “femenino” de una manera que parece hacer eco al enfoque de complementariedad adoptado por Capra y Porritt: “La supresión de lo *femenino* es verdaderamente uno de los universales humanos que todo lo penetran. No es sólo una supresión de las mujeres reales, vivas, empíricas, sino también la supresión de los aspectos femeninos de la propia constitución de los hombres lo que está en cuestión aquí” (*ibid.*:344; cursivas en el original). El no ser capaces de ver esto significa que la ecología profunda representaba “al hombre autoenajenado en busca de la unidad natural andrógina dentro de sí mismo” (*ibid.*). La obra posterior de Salleh se distancia de la posición de afinidad hacia un análisis más materialista (1994). Se fue interesando más en la opresión material de las mujeres reales que en la supresión de un femenino universal.

La objeción principal planteada por las ecofeministas es que la crítica que hace la ecología profunda del antropocentrismo (centrado en lo humano) ignora el papel del androcentrismo (centrado en el varón). La cuestión de si la humanidad como un todo debe ser considerada responsable de la crisis ecológica, o de algún aspecto de su organización interna, como el patriarcado, ha dado origen a un prolongado debate entre las ecofeministas y los ecologistas profundos.

Jim Cheney, en sus escritos de 1987, se hizo eco de la opinión de Salleh de que la ecología profunda reflejaba la experiencia de extrañamiento de la naturaleza de un hombre en particular (blanco, de clase media):

Lo que quiero demostrar es que los intentos de la ecología profunda por superar la enajenación humana (realmente masculina) de la naturaleza fracasan al final porque son incapaces de superar un sentimiento masculino del yo y los tipos de teoría ética que van junto con este sentimiento del yo (1987: 121).

Partiendo de la noción de Carol Gilligan de la “voz diferente” de la mujer (1982), Cheney aboga por una ética ambiental orientada hacia la mujer y basada en la responsabilidad, la confianza, el cuidado y el amor, más que por la concepción más abstracta y distante de derechos o justicia. Un enfoque holístico no absorbería al “otro” en un yo expandido, sino que aceptaría las relaciones de responsabilidad que los “otros”, como la naturaleza, aportan a una “comunidad moral” (*ibid.*:132). Un sentido de “profunda conectividad” no puede producir edictos morales universales, sino más bien la “capacidad de responder en forma solícita, lo que, a su vez, [es] una función de la profundidad de nuestra comprensión de la comunidad moral humana y de la claridad y profundidad de nuestra comprensión y de nuestra relación con el mundo no humano o con los elementos de ese mundo” (*ibid.*:144). La importancia de reconocer la contribución del androcentrismo al deterioro ecológico fue subrayada también por Marti Kheel: “Mientras que la visión del mundo antropocéntrica percibe a los seres humanos como centro o cima del mundo natural, el análisis androcéntrico sugiere que ésta es una visión del mundo exclusivamente de hombres” (1990:129). Kheel ve la búsqueda del ecologista profundo de un yo expandido como una forma de “trascender el mundo concreto de la particularidad en pro de algo más permanente y abstracto” (*ibid.*: 136). Advirtiendo a los ecofeministas para que no se dejen seducir por las filosofías holísticas trascendentes, Kheel llama a una “profunda conciencia holística de la interconectividad de toda la vida... una conciencia *vivida* que nosotros experimentamos con relación a los seres *particulares así como* a la totalidad mayor” (*ibid.*:136-137; cursivas en el original). Salleh, Cheney y Kheel piden un enfoque más fundamentado en las relaciones humanidad-naturaleza, que tome en cuenta el tema del sexo/género y la particularidad de la vida de las mujeres.

Warwick Fox replicó a esta y otras críticas en 1989. Argumentó que los ecologistas profundos han sido malinterpretados y que ellos no están interesados en una condena misántropa de toda la humanidad. Los ecologistas profundos no están contra los seres humanos *per se*, sino contra la centralidad en lo humano, esto es, en contra de usar los intereses y necesidades humanos como una ideología legitimadora para explotar la naturaleza. La centralidad en lo humano es un “conjuro cultural” (1989:22) que legitima a todos los grupos dominantes. En este contexto, los debates acerca de las causas de la desigualdad son desviacionistas:

Lo que pasa por alto el enfoque en el antropocentrismo de la crítica ecofeminista a la ecología profunda es el hecho de que los ecologistas profundos no están primordialmente interesados en exponer a las *clases de actores sociales* más responsables históricamente de la dominación social y la destrucción ecológica, sino más bien en la tarea de quitar la alfombra bajo los pies de aquellas clases de actores sociales, poniendo al descubierto el tipo de *legitimación* más fundamental que han empleado habitualmente para justificar su posición (*ibid.*:24).

Fox argumenta que la idea ecofeminista de inserción es demasiado específica y local, y que la “voz diferente” no debería ser experiencial sino cosmológica y transpersonal (*ibid.*:12). Y afirma que la crítica que hace la ecología profunda del antropocentrismo es más general que la crítica feminista del androcentrismo. En una exposición muy reveladora, señala la debilidad de poner en primer plano al patriarcado, y no al racismo o al imperialismo. Sin embargo, el mismo Fox se va al otro extremo al negar la culpabilidad de cualquier grupo específico, atribuyendo el problema a la “humanidad” o a la centralidad en lo humano. Esto ignora el hecho de que la sociedad humana no está solamente “centrada en lo humano”, también está construida a base de racismo, sexismo, imperialismo y explotación de clase. Para Fox, señalar una de estas opresiones es ser culpable de una centralidad en lo humano “simplista” y quizá tonta:

Los ecologistas profundos encuentran particularmente frustrante presenciar cómo algunos representantes de perspectivas sociales y políticas simplistas agitan la bandera de la ecología, mientras que en realidad continúan promoviendo, a sabiendas o no, la agenda interhumana y, por consiguiente, centrada en lo humano de sus respectivos legados teóricos (*ibid.*:17).

Fox no tiene básicamente nada que alegar contra otros movimientos sociales si éstos “revisan sus perspectivas” siguiendo los lineamientos de la ecología profunda. Señala el dilema existente en el hecho de que una sociedad humana perfectamente igualitaria podría ser profundamente destructiva ecológicamente. Se exhorta a la humanidad a “saltar” hacia una conciencia cosmológica, aunque la motivación para esto no queda clara. A falta de una motivación material autointeresada y centrada en lo humano, resulta que, bastante tautológicamente, sólo una conciencia ecológica motivaría a la gente a lograr una conciencia ecológica.

Tanto Fox como Eckersley rechazan el ecofeminismo por su particularidad, a pesar de ver algunas similitudes básicas con la ecología profunda:

Como la ecología transpersonal, el ecofeminismo está interesado en nuestro sentido del yo y en la forma en que experimentamos el mundo más que en la teoría formal del valor. Como la ecología transpersonal, el ecofeminismo también procede de una imagen de la naturaleza relacional, orientada al proceso, y busca relaciones sociales y ecológicas mutualistas basadas en un reconocimiento de la interconexión, interdependencia y diversidad de todos los fenómenos (Eckersley, 1992:63-4).

Aunque Eckersley toma la ecología transpersonal de Fox como base de su propio ecocentrismo, identifica al ecofeminismo como una perspectiva ecocéntrica. En esto ocupa el lugar central la crítica del dualismo jerárquico y de la cultura “masculina”. Para ella la reafirmación de la relación entre las mujeres y la naturaleza es “una fuente de potenciación para las mujeres y la base de una crítica de la dominación masculina de las mujeres y de la naturaleza no humana” (*ibid.*:64). Sin embargo, critica al ecofeminismo por carecer de una cosmología. Mientras que la ecología transpersonal parte de la afirmación del “árbol de la vida”, el ecofeminismo parte de la experiencia de género particularizada de las mujeres. El ecofeminismo no se encamina hacia una apreciación de la interconectividad desde “afuera hacia adentro”, desde una conciencia del lugar de la humanidad en el cosmos, sino de “adentro hacia afuera”, basada en las experiencias, sentimientos y el propio cuerpo de las mujeres. En contra de las declaraciones del ecofeminismo, Eckersley opina que el enfoque de Fox evita la parcialidad, el apego, la posesividad y la estrechez de miras, y que “la identificación basada cosmológicamente

representa un enfoque más imparcial, inclusivo y, por consiguiente, más igualitario" (*ibid.*:65).

Eckersley rechaza los argumentos "basados en el cuerpo" para el superior conocimiento de la naturaleza de las mujeres aduciendo que también los hombres tienen cuerpo. Ella achaca las diferencias en la experiencia de la corporeidad a las consecuencias de la opresión construidas socialmente. Haciendo eco a la crítica feminista liberal y socialista del ecofeminismo, Eckersley considera que la discusión de la diferencia corporal de las mujeres legitima su subordinación como seres "naturales", si no es que la crea. Al tiempo que sostiene que dar importancia a la corporeidad desde el punto de vista de sexo/género equivale a perpetrar la dualidad masculino-femenino, sí acepta, con la perspectiva del punto de vista, que la opresión de las mujeres significa que tienen una posición "ventajosa de 'otredad crítica'". Ésta es una posición social desde la cual las mujeres "pueden ofrecer una forma distinta de mirar ambos problemas, los del patriarcado y los de la destrucción ecológica" (*ibid.*:67; cursivas en el original). Una perspectiva del punto de vista resulta problemática para Eckersley si las mujeres se empeñan en proclamar que sólo ellas tienen una posición ventajosa e ignoran el hecho de que algunas mujeres son cómplices en patrones de conducta que causan destrucción ecológica.

Eckersley también desea disociar a los hombres *per se* de los estereotipos masculinos opresivos. La posición ventajosa especial de las mujeres no debería ser tratada como una perspectiva privilegiada: "Privilegiar –en vez de simplemente hacer visible e incorporar *críticamente*– las percepciones especiales de las mujeres algunas veces puede conducir a un análisis torcido y reduccionista de los problemas sociales y ecológicos" (*ibid.*:67; cursivas en el original). Ella rechaza los argumentos a favor de una "ética de la atención" feminista, pues esto simplemente refuerza la actual priorización de valores. Una ética masculinista tendenciosa, universalista y abstracta sería sustituida por otra feminista y abiertamente particularista. Su respuesta, como la de Ynestra King, es trascender el dualismo de manera que se puedan superar las diferencias de género. Sin embargo, el mecanismo real de esta trascendencia no está claro.

Como en Fox, la plataforma de las objeciones de Eckersley al ecofeminismo es que da prioridad al patriarcado sobre el antropocentrismo como causa principal de la crisis ecológica. En una inversión de los argumentos matriarcales, ella señala que el patriarcado ha existido en sociedades que convivieron armoniosamente con el mundo

natural. Por consiguiente la opresión de las mujeres no está directamente vinculada a la opresión de la naturaleza. Eckersley no pretende negar que el antropocentrismo y el patriarcado pueden reforzarse mutuamente, sino que “la emancipación de las mujeres no tiene que significar necesariamente la emancipación de la naturaleza y viceversa” (*ibid.*:68). Como muchos ecologistas profundos, pasa de una crítica del ecofeminismo a una crítica del feminismo de oportunidades iguales/igualdad, un punto también señalado por Salleh (1992) y Slicer (1995).

El patriarcado, según Eckersley, forma parte de un problema más amplio de antropocentrismo cuyo origen se halla una vez más en el sistema filosófico occidental: “El patriarcado puede ser visto no como la raíz de la crisis ecológica, sino más bien como subproducto de un problema más general de dualismo filosófico que ha invadido el pensamiento occidental... desde los tiempos de los filósofos griegos clásicos” (*ibid.*:69). Sin embargo, como Fox y muchos de aquellos que llamaron la atención a la “lógica de la dominación” y al problema del dualismo, Eckersley no identifica teóricamente la base material de la sociedad griega en el patriarcado y la esclavitud. Por lo tanto el patriarcado es visto como representante de una dominación cultural, más que material. Esto significa que Eckersley se queda únicamente con la transformación personal como base de la acción política: “tenemos que trascender los estereotipos masculino y femenino y cultivar un nuevo tipo de *persona*” (*ibid.*:69; cursivas en el original). Apoyándose libremente en Habermas, Eckersley convoca a la creación de un marco general ecocéntrico emancipatorio que incorporaría todas las opresiones. Ella anticipa que “las experiencias y perspectivas” de todos los grupos oprimidos pueden ser “armonizadas” dentro de semejante teoría general (*ibid.*:70). Las desigualdades han de ser disueltas, no resueltas.

Revisando el debate en 1992, Salleh reflexiona acerca de cómo las ecofeministas y las ecologistas profundos parecen haber llevado a cabo un diálogo de sordos. Según ella la culpa la tiene sobre todo la actitud defensiva de los teóricos masculinos: “A medida que las mujeres empezaron a forjar nuevos significados culturales propios... muchos hombres se sintieron relegados, lo que puede ser una experiencia perturbadora” (*ibid.*:198), y se refiere a los “hombres no acostumbrados a que sus ideas sean juzgadas por mujeres” (*ibid.*:199). Sin embargo, también señala que algunos hombres, notablemente Jim Cheney, han adoptado una perspectiva ecofeminista (Cheney, 1987, 1994).

La crítica básica y actual de Ariel Salleh a la ecología profunda y la búsqueda de una ética medioambiental es que ninguno de los paradigmas presentados ha logrado integrar un análisis social a sus preocupaciones éticas y filosóficas (1992:196). Sin ese análisis social no es posible construir un movimiento radical nuevo, lo que también es un argumento de Plumwood (1994). A diferencia de Eckersley, Salleh ve al ecofeminismo como una perspectiva política distinta y no como una subperspectiva del ecocentrismo, y proclama que es necesario “regresar a las experiencias vividas por las mujeres en una época de crisis global” (1992:202). Subsumir solamente al ecofeminismo dentro de la “ecología profunda”, como propone Warwick Fox, sería perder una contribución distintiva al debate radical. El ecofeminismo presenta: “un urgente momento político feminista englobado en estas pocas palabras: la necesidad de que las lecciones de una experiencia cultural diferente sean ventiladas, escuchadas, tomadas en serio y puestas en práctica” (*ibid.*). En el hecho de ver al ecofeminismo interesado en “una trasvaloración de valores, de manera que el lado nutricional de lo femenino reprimido en nuestra cultura pueda ser entretejido en todas las instituciones y prácticas sociales” (*ibid.*:203), la posición de Salleh podría parecer esencialista. Sin embargo, ella prosigue argumentando que: “es absurdo asumir que las mujeres están más cerca de la naturaleza que los hombres... las ecofeministas quisieran ver a los hombres abandonar sus intentos de controlar a las mujeres y a la naturaleza y unirse a ellas en su identidad con la naturaleza” (*ibid.*:208). Salleh apoya la visión de Ynestra King de las mujeres eligiendo identificarse con la naturaleza. Confundiendo el ecofeminismo con el feminismo, los ecologistas profundos han criticado a las mujeres por su pretensión de igualdad en un sistema ecológicamente destructivo, o por pasar de una demanda de igualdad con los hombres a una celebración de las diferencias de las mujeres y de su superioridad con respecto a los hombres (Zimmerman, 1987, 1990). Para Salleh, esto pasa por alto el análisis ecofeminista del impacto ecológico de la construcción social de las diferencias de sexo/género en el patriarcado. Las ecofeministas no desean unirse a los hombres en una sociedad patriarcal o celebrar una imagen de la “mujer” construida patriarcalmente. Buscan desafiar la división masculino-femenino sin ignorar la importancia del trabajo que las mujeres han sido obligadas a hacer en el patriarcado: “El feminismo es un catalizador en el proceso de evolución de la autoconciencia humana. Las ecofeministas están esperando ahora que

los hombres den el siguiente paso en su emancipación del patriarcado de manera que podamos ‘negociar’ juntos un ‘contrato’ justo y humano con la ‘naturaleza’” (1992:204).

Salleh concuerda con Eckersley en que el patriarcado ha existido “desde los comienzos de la historia” (*ibid.*) y por eso es que sin un análisis feminista la ecología profunda no podrá escapar del marco de la cultura patriarcal y de las relaciones de poder. La ecología profunda sólo puede profundizar más si busca la reintegración en un nivel material, no metafísico: “nosotros queremos la reintegración con nuestra base material natural, no trascenderla de manera abstracta y fuera del cuerpo” (*ibid.*:213). Con el fin de explorar esa base material, los ecologistas profundos necesitan comprender “cómo ‘la relación del hombre con la naturaleza’ se construye por medio de su relación con las mujeres” (*ibid.*:215). Rechazar el ecofeminismo como “política de mujeres” o “femicentrismo” es perder el análisis más amplio que ofrece. De hecho, el ecofeminismo refleja el dualismo androcéntrico de que las mujeres son el “Otro” en las preocupaciones masculinas. Salleh concuerda con el objetivo de la ecología profunda de acabar con la “dualidad ontológica de humanidad *versus* naturaleza”, pero previene que “el androcentrismo inconsciente del movimiento sigue siendo un obstáculo muy real” (*ibid.*:214). El dilema para las ecofeministas es el “curso en zig-zag” que tienen que seguir entre las demandas feministas de una voz política para las mujeres, los objetivos ecofeministas de socavar la relación patriarcal con la naturaleza, que subyace a los sistemas políticos actuales, y una necesidad de demostrar que las mujeres pueden ofrecer una base opcional para las relaciones humanidad-naturaleza (*ibid.*:197).

CONSTRUYENDO UNA POLÍTICA DE LA NATURALEZA

Argumentar que los ecologistas profundos han ignorado o marginado las divisiones que hay dentro de la humanidad no significa que se subestime la importancia del desafío radical que plantean a la pretensión occidental del dominio del hombre sobre la naturaleza (Murphy, 1994). Como Carolyn Merchant ha demostrado, la racionalidad científica occidental ha construido una visión del mundo natural no humano como algo muerto y por lo tanto material, política y éticamente disponible para la explotación (1983). Para los eco-

gistas profundos y las ecofeministas, la naturaleza debe ser vista como viva, como que tiene su propio programa y acción. Como ha dicho McLaughlin, "tanto el feminismo como la ecología buscan una comprensión de la naturaleza relacional, holística y no jerárquica" (1993:150). Para ambos la "muerte" de la naturaleza está en el pensamiento dualista que yace en el corazón de la sociedad y la política occidentales. Sin embargo, como ya hemos visto, los ecologistas profundos han adoptado también un enfoque dualista en su visión del ecocentrismo como opuesto al antropocentrismo. Mientras que el ecocentrismo y el antropocentrismo pueden ser vistos como opuestos ideológicamente (y Fox ciertamente los ve de esta manera), dentro del marco de una cosmología de ecología profunda, ontológicamente la humanidad ha de ser vista en todas sus manifestaciones como parte de la naturaleza en su sentido más amplio. Esto es una contradicción dentro de la ecología profunda que ya he señalado. Para muchos ecologistas profundos, y para muchas ecofeministas, humanidad/"hombre"/sociedad occidental parecen existir en el limbo; esta tríada fue una vez parte de la "naturaleza", pero perdió el rumbo.

Como ya he señalado, el holismo ecológico es un término menos desorientador que el ecocentrismo para expresar una visión "profunda" de la humanidad como corpórea e inserta en el mundo natural, interconectado e interdependiente. Estar interconectado y ser interdependiente no significa necesariamente, sin embargo, estar en armonía o en una relación no competitiva, no explotadora o no destructiva. Todas éstas son relaciones de conexión o de dependencia en varias formas. Yo no diría que el concepto de holismo ecológico implique un patrón armonioso, teleológico u ordenado. Simplemente hace una afirmación ontológica acerca de la fisicalidad última de toda la materia viviente y no viviente. Botkin ha dicho que "la naturaleza se mueve y cambia e implica riesgos e incertidumbres", y que la "armonía" puede ser discordante (1990:190). Dentro de la ecología profunda, por el contrario, hay una tendencia a adoptar una metafísica idealista de la armonía cosmológica. Entonces la naturaleza no sólo se vuelve viviente, sino que se convierte en una fuerza trascendente que la humanidad debe descubrir, en un yo expandido (Fox) o una ecosofía (Naess).

Los ecologistas profundos ciertamente tienen razón cuando argumentan que el dualismo occidental ha dado demasiado crédito a la acción humana. Sin embargo, lo contrario sería un error, esto es,

considerar que la naturaleza controla a la humanidad en algún sentido teleológico. Una política de la naturaleza no vería a la humanidad como controladora de la naturaleza “muerta”, o a una naturaleza viviente “desenvolviendo” a la humanidad (una vez que esta última regrese al camino correcto). El problema es, de nuevo, la motivación: ¿qué llevará de vuelta a la humanidad al camino del equilibrio ecológico? Un concepto dualista del ecocentrismo no puede abarcar ninguna motivación basada en el autointerés humano. Sin embargo, una conciencia del holismo ecológico, de la inmanencia de la humanidad como un hecho material, más que ser una noción idealista, diría yo, es un enfoque más “trabajable” políticamente. La conexión de la humanidad con un “todo” ecológico tiene forma material y consecuencias materiales. Una política de la naturaleza necesitaría ver a la humanidad, a la naturaleza no humana y al todo interrelacionado como actores en un proceso necesariamente incierto. Esto plantea cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza de la subjetividad humana.

La autocentralidad humana que los ecologistas profundos condenan justamente (junto con el posmodernismo) es la concepción de la humanidad, propia de la Ilustración, como el sujeto racional y autodeterminante de la historia. Dentro de esta perspectiva todo lo demás se convierte en objeto, incluso en creación de la mente y el poder humanos (blanco, masculino, de clase media), crítica que también puede aplicarse al posmodernismo. En contraste, las ecofeministas y ecologistas profundas querrían argumentar que el mundo natural también es un sujeto de la historia, que tiene su propio poder creativo y acción (Lovelock, 1979) y, como dirían algunos, conciencia (Capra, 1983). Ambas perspectivas son correctas. Los humanos pueden cambiar la “naturaleza” pero no construyen su última realidad, su vitalidad. Como afirma McLaughlin, el conocimiento del mundo natural está siempre más allá del alcance humano. La inmanencia de la existencia humana está siempre enmarcada en la incertidumbre radical acerca de las condiciones materiales en su sentido más amplio y profundo. Esta visión comparte con el posmodernismo una afirmación sobre la incertidumbre radical de la existencia humana y la arrogancia de los sistemas humanos de conocimiento en proclamar que ellos pueden controlar la naturaleza, aunque más bien desde una perspectiva material que de una cultural. Sin embargo Botkin ve la necesidad de una respuesta científico-tecnológica al adaptarse a estas incertidumbres (1990). Para McLaughlin

también es necesaria una respuesta política, pues el conocimiento científico siempre será limitado (1993), opinión que comparto, junto con Merchant (1992) y Hayward (1994).

Para muchos ecologistas profundos y ecofeministas espirituales la primera etapa debe ser una conciencia profunda e incluso espiritual de la inmanencia humana, posición que Soper rechaza (1995). Con Gottlieb (1992) y Starhawk (1990), yo argumentaría que una conciencia espiritual o “profunda” de la inmanencia no es incompatible con una política radical y racional o un enfoque científico (modificado). Una comprensión espiritual/profunda no implica necesariamente una evocación *mística* de alguna fuerza trascendente (la naturaleza, un ser trascendental o una diosa). Para mí representa un nivel profundo de la conciencia *humana* y de la percepción ecológica. Lo que la gente ha llamado espiritualidad es un aspecto de la conciencia humana que la sociedad “racional” ha ignorado a su costa. Sin embargo, una apreciación espiritual de la inmanencia no implica armonía ni proporciona un silabario ecológico. La conciencia ecológica, la conciencia de la inmanencia, aunque se alcancen, son sólo el punto de partida (motivación) para desarrollar una política de la naturaleza. Yo afirmaría junto con Soper, y en contra de los ecologistas profundos, que no es posible “leer totalmente” la mente de la naturaleza, espiritual, política, ética ni siquiera científicamente. Lejos de revelar su desarrollo y el lugar particular que ocupa la humanidad en ese desarrollo, la naturaleza como un todo y en sus partes es radicalmente incierta en su dirección y resultados. La humanidad está en tales dificultades porque la naturaleza es tan “poco determinante” de la existencia humana (Soper, 1995:144). Debido a esta incertidumbre radical, mucho más profunda que el concepto de riesgo de Beck (1992), es esencial un enfoque generado en lo humano de las relaciones humanidad-naturaleza, una política de la naturaleza.

Una política de la naturaleza es necesaria no sólo para entender y regular las relaciones humanidad-naturaleza, sino para comprender las relaciones humanidad-humanidad en este contexto. Si bien es importante tener una orientación “profunda” hacia la naturaleza, y el lugar que tiene la humanidad en ella, dado que la humanidad no es un todo indiferenciado, es esencial comprender la construcción de las relaciones humanidad-naturaleza dentro del contexto de las relaciones humanidad-humanidad. Sin las certidumbres de la ciencia o el “desenvolvimiento” de la naturaleza, yo diría que el enfoque epistemológico más apropiado sería el realismo inmanente.

Como especie, la humanidad tiene necesidades materiales dentro de un mundo natural comprensivo que posee su propia dinámica. La construcción histórica de la relación humanidad-naturaleza es por consiguiente dialéctica entre la humanidad y la naturaleza como agentes, y dentro de la sociedad humana misma. Las relaciones humanidad-naturaleza no son realizadas como una "idea", sino materialmente como un proceso vivo.

El no encarar políticamente las divisiones dentro de la humanidad en cuanto confronta la inmanencia de la existencia humana significa que las consecuencias materiales de la condición humana recaen desproporcionadamente sobre las mujeres y otros grupos oprimidos y explotados. Por lo tanto yo afirmaré que una política de la naturaleza exige un análisis materialista "profundo" no sólo de las relaciones sociales humanidad-humanidad, sino de las relaciones naturaleza-humanidad. Algunas ecofeministas están desarrollando ese enfoque basándose en un análisis de las relaciones de sexo/género de la corporeidad y la inserción humanas. Este enfoque ha sido adoptado de distintas formas por Ynestra King, Maria Mies, Vandana Shiva, Ariel Salleh y por mí misma. En el siguiente capítulo examinaré la manera en que se relacionan estas ideas con otros análisis sociales y materialistas de las relaciones humanidad-naturaleza: la ecología social y el ecomarxismo.

6. ECOLOGÍA SOCIAL, ECOSOCIALISMO Y ECOFEMINISMO SOCIAL/ISTA

Es eminentemente *natural* para la humanidad crear una segunda naturaleza a partir de su evolución en la primera naturaleza... La crisis ecológica que enfrentamos hoy se debe en gran medida a una crisis de la separación de la sociedad y la biología... El hecho de que existan estas dos naturalezas y nunca puedan ser dualizadas en “paralelos”, o reducidas de manera simplista una a la otra, es en gran parte la razón de que use las palabras “ecología *social*” (Bookchin, 1990:203; cursivas en el original).

La ecología social de Murray Bookchin ha ejercido gran influencia en el desarrollo del ecofeminismo y el movimiento verde, particularmente en Estados Unidos. Desde sus inicios y con mucha anticipación, Bookchin expresó su preocupación acerca de los peligros ecológicos, y su Instituto de Ecología Social en Vermont es considerado uno de los hogares originales del ecofeminismo, a mediados de los setenta (Heller, 1990). En su introducción a *The ecology of freedom*, publicado en 1982, Bookchin remite el origen de sus ideas a principios de los cincuenta, cuando por primera vez escribió sobre el peligro de los productos químicos en los alimentos. Él recuerda que desde el principio siempre vio la crisis ecológica en un contexto social, de manera que “la noción misma de dominio de la naturaleza por el hombre surge del muy real dominio de lo humano por lo humano” (*ibid.*:1). La amplia concepción de Bookchin del dominio de lo humano por lo humano –jerarquía– remplace el concepto marxista más específico de explotación de clase, o el concepto feminista de patriarcado. La solución política consiste en tener una sociedad igualitaria radical, algo por lo que Bookchin ha abogado en todos sus trabajos (1980, 1982, 1989, 1990, 1995). Como muchos verdes que adoptan una perspectiva anarquista, la visión de Bookchin de la buena sociedad sería una “a escala humana”, descentralizada y no jerárquica. Estaría administrada sobre una base comunal con relaciones cara a cara y toma de decisiones por consenso o democracia participativa. A diferencia de muchos verdes, sin embargo, la sociedad ideal de Bookchin no es un idilio rural autosuficiente, sino federaciones de municipios autogobernados sin límites muy estrictos.

Debido a que Bookchin ve la dominación de “lo humano por lo humano” como la causa de la destrucción ecológica, la solución estaría en unas relaciones humanas reformadas. La buena sociedad sería, por definición, una sociedad ecológica. No buscaría trascender las condiciones naturales ni los límites ecológicos. Las personas tomarían lo que necesitasen y nada más. Por debajo de este análisis yace una concepción de la humanidad y de las relaciones humanidad-naturaleza *naturalmente* armoniosas en última instancia, visión compartida por muchos pensadores verdes.

Aunque Bookchin critica la ecología profunda y el “centrismo” (1990:211), sí a la humanidad como parte de la naturaleza y por lo tanto como parte del proceso evolutivo global. Por eso considera perfectamente natural que la humanidad desce crear una “segunda naturaleza”: “Con segunda naturaleza me refiero a una cultura únicamente humana, una amplia variedad de comunidades humanas institucionalizadas, una técnica humana efectiva, un lenguaje ricamente simbólico y una fuente de alimentación cuidadosamente administrada” (1990: 201). La primera naturaleza (el ecosistema) y la segunda naturaleza (la sociedad humana) están siempre en una relación dialéctica, ninguna puede determinar a la otra. La primera naturaleza es siempre un factor limitante para la segunda naturaleza, pero ésta media continuamente (actúa sobre, interpreta) a la primera naturaleza. Ambas están insertas en un camino teleológico no específico de la simplicidad a la complejidad. Bookchin sostiene que el proceso “natural” para las comunidades humanas y el ecosistema circundante sería desarrollarse a través del proceso dialéctico de actualizar las potencialidades immanentes que incorporan en cada etapa. La primera naturaleza ya no debe ser vista como algo manipulable enteramente para fines humanos. Lo que se requiere es una visión radical de la naturaleza que la considere activa y en desarrollo continuo, junto con una visión radical del desarrollo humano en la segunda naturaleza. Aunque el modelo evolucionista de Bookchin no prescribe ninguna ruta en particular para el desarrollo, una suposición básica es que si cada parte del todo (comunidades humanas, especies individuales, ecosistemas menores) y el todo mismo se deja que evolucionen sin interferencias, entonces el resultado será la armonía. Ello reflejaría el ideal de “unidad en la diversidad”. La ecología social es la realización de esa “unidad en la diversidad” haciendo volver las relaciones humanidad-humanidad hasta su forma más “natural” y “original” –mutualidad y simbiosis.

Bookchin describe su marco filosófico como naturalismo dialéctico. Toma de Kropotkin el concepto de mutualidad y simbiosis en la naturaleza (1955). La ayuda mutua entre las personas es la condición "natural" humana. Cualquier otra cosa es una aberración, una corrupción. El surgimiento de la jerarquía en la sociedad humana es un ejemplo. Una dificultad de semejante análisis es explicar por qué tuvo que aparecer la jerarquía. La respuesta de Bookchin es bastante parecida a la de las feministas culturales "matriarcales". Hubo un tiempo en que todas las sociedades humanas eran "orgánicas", armoniosas, de pequeña escala e igualitarias, y basaban sus relaciones económicas en el usufructo. Entonces, "surgió" la jerarquía (1982:43 s., 62 s.). El fin de las sociedades primitivas de aldeas neolíticas marca un giro decisivo en la evolución de la humanidad: "En la era de milenios de duración que separa a las comunidades horticultoras más primitivas de las 'grandes civilizaciones' de la antigüedad presenciábamos el surgimiento de pueblos, ciudades y finalmente imperios... un ámbito social cualitativamente nuevo" (*ibid.*:62). En *Remaining society* Bookchin rechaza la afirmación de algunas feministas culturales de que la jerarquía representada por el patriarcado surgió con las invasiones "kurganas de las sociedades matriarcales prehistóricas de la 'Vieja Europa'" (6000-4000 a.C.). Los kurganos eran pueblos pastores y guerreros que supuestamente provenían del norte del Mar Negro (Gimbutas, 1982). Por el contrario, Bookchin sugiere que la jerarquía emerge en todas las sociedades a través del crecimiento del "dominio civil masculino... gerontocracias masculinas, grupos guerreros, élites aristocráticas y el Estado" (1989:76). Ciertamente yo estaría de acuerdo con Bookchin en que la idea de la invasión kurgana no sirve de ayuda, puesto que no explica cómo surgió el patriarcado en la sociedad kurgana. La teoría de la invasión también es implícitamente racista. Es el "extranjero" el que trae la "enfermedad" del patriarcado. La explicación de Bookchin es mucho más plausible: la jerarquía es inmanente en toda sociedad humana. Sin embargo, el problema pasa a ser entonces por qué hay que considerar a la jerarquía como una aberración. Podría argumentarse que la jerarquía y la competencia son tan "naturales" como la mutualidad y la simbiosis. Por supuesto, esto es lo que muchos teóricos de derecha han sugerido y los de izquierda siempre han tratado de refutar. Basar la ética social en la supuesta "naturalidad" de la armonía o la competitividad siempre es problemático, porque las evidencias del mundo natural demuestran que éste es al mismo tiempo simbiótico

y competitivo. Tanto la derecha como la izquierda pueden presentar evidencias “naturales”.

Bookchin pisa un terreno mucho más seguro cuando habla de la dialéctica entre la primera y la segunda naturaleza y de las contradicciones entre ambas. A pesar de su referencia a la dominación masculina en el surgimiento de la jerarquía, Bookchin no se detiene en las dimensiones de sexo/género de estas contradicciones a medida que la sociedad “emerge” desde la primera naturaleza. Para las ecofeministas estas contradicciones están representadas por los dualismos jerárquicos que parecen tener un efecto más deletéreo sobre las mujeres que sobre los hombres. Bookchin tampoco explica por qué estas contradicciones surgen en un cierto momento de la historia. ¿No son una constante en las relaciones humanidad-naturaleza? ¿Existió alguna vez una Edad de Oro en la que Adanes y Evas corrían juntos en un Jardín del Edén igualitario y ecológico? Utilizo esta metáfora intencionadamente porque todas las teorías de la armonía inicial siguen el mismo modelo de la Caída. Joan Bamberger ha argumentado convincentemente que cuando existen tales relatos en pueblos de clanes, incluyendo el “mito del matriarcado”, generalmente son utilizados por los hombres para justificar la subordinación de las mujeres, como es el caso del relato del Génesis (1974). Si alguna vez las mujeres tuvieron poder y luego lo perdieron, es que de alguna manera merecieron perderlo. Como ya analicé más ampliamente en otro lugar, una explicación más verosímil es que la creación de un espacio social a partir de condiciones biológico/ecológicas es siempre problemático. Ahí donde los hombres toman ese espacio social, como sugiere Bookchin, se trata no sólo de un acto perverso, aberrante, de un “robo” del tiempo de las mujeres (de los esclavos, de los pueblos más jóvenes) (Mellor, 1992:117 s.). La evidencia antropológica sobre sociedades recolectoras, cazadoras y cultivadoras primitivas muestra que, como siempre, las mujeres realizan el trabajo rutinario, necesario y obligatorio, mientras que los hombres realizan las tareas infrecuentes y socialmente prestigiosas, incluyendo la caza y los rituales (Sanday, 1981).

Aunque su obra escrita en 1982, *Ecology of freedom*, parece implicar una especie de nostalgia de la Edad de Oro, Bookchin niega esto enérgicamente en sus trabajos posteriores (1990, 1995). Para él la primera y la segunda naturalezas van por un camino evolutivo y potencialmente armonioso, a medida que la humanidad se desprende de lo “primitivo” para pasar a lo moderno. De alguna manera la

humanidad se ha desviado del buen camino y debe hallar razonablemente la forma de regresar a él: "Sólo eliminando los fetiches que oscurecen nuestra capacidad de ver la realidad tal como es y como *debe ser* podemos devolver al género humano su halo de agente creativo e innovador en el mundo y su potencialidad viva para la autorrealización como seres racionales" (1995:256; cursivas en el original). Los "fetiches" que oscurecen la visión de la humanidad son todas aquellas construcciones sociales que aprisionan el potencial humano, tales como: "deidades, ideologías, fuerzas místicas, 'ángeles', mitos, prácticas mágicas, misantropías, sistemas de valores trascendentales, instituciones, relaciones sociales, tecnologías, laboratorios -y productos mundanos" (*ibid.*:254). Todas estas cosas constriñen el potencial creativo humano, que para Bookchin es la razón humana y sus creaciones, la ciencia y la tecnología. Usando estas habilidades constructivamente, es la humanidad, no la naturaleza, la que está encantada, en el sentido de guardar la llave de la armonía y la sustentabilidad: "Es de esperar que esos seres racionales tengan una responsabilidad ética por el bienestar de la vida no humana *precisamente* porque son sensibles al dolor, sufrimiento y muerte de todos los seres vivos" (*ibid.*:256; cursivas en el original). La ciencia y la tecnología avanzadas no deben ser abandonadas, como opinan algunos verdes, sino utilizadas para liberar a la humanidad de las limitaciones de la existencia material. Bookchin ve claramente la necesidad como algo incompatible con el desarrollo de la cultura. Las personas necesitan espacio y tiempo en el cual puedan reencantarse. El ideal humano de Bookchin es trascendente, no inmanente. Aunque Bookchin se acerca un poco a la posición verde cuando ve a la humanidad y a la naturaleza en una relación dialéctica, al final su posición es de dualismo jerárquico, en el que la humanidad "realiza" tanto su propio destino cosmológico como el de la naturaleza. El "naturalismo dialéctico" es una filosofía idealista de libertad armoniosa, pues la primera y la segunda naturaleza alcanzan su potencial inmanente conducidas por la conciencia creativa de la humanidad. Como argumentó Plumwood, la ecología social de Bookchin no deja espacio para que la naturaleza no humana tenga su propia voz y no explora el poder dinámico entre los seres humanos y la naturaleza no humana:

La diferencia de naturaleza es borrada sutilmente cuando llega el momento de establecer que no posee independencia de ser o interés que pudiera

efectivamente imponer limitaciones a la interferencia humana... La incorporación de la naturaleza en la esfera humana definiendo a la humanidad como "naturaleza que se ha hecho autoconsciente" hace imposible una concepción política de las relaciones humanidad-naturaleza (1994:69).

Es sorprendente que en el desarrollo de una teoría que él describe como naturalismo dialéctico Bookchin no vea que todos los elementos de esa dialéctica, incluyendo a la naturaleza no humana, tienen capacidad de acción y potencial, y esto es lo que de muchas maneras Bookchin parece implicar. Sin embargo, el privilegio evolutivo que concede a la humanidad socava semejante visión igualitaria de la acción humanidad-naturaleza. Yo estaría de acuerdo con Bookchin en que sólo la humanidad posee una percepción consciente, y esto la coloca en una posición muy especial, privilegiada y responsable, pero no puedo estar de acuerdo con su optimismo acerca del racionalismo occidental, ni con su utilización de la noción de "primitivo" en el contexto de las sociedades humanas más antiguas. Como ya señaló Kovel (1996), hay una ambivalencia en el corazón de la teoría de Bookchin, pues parece abrazar dos versiones diferentes de la evolución humana. Una es progresista/modernista y evolutiva, que para la que la "razón" humana se va haciendo infinitamente más consciente y compleja; la otra parece ser una teoría de origen y "caída" de la armonía perdida, cuando la jerarquía destruyó las comunidades simbióticas tempranas. Rudy (1996) impugna también la afirmación de Bookchin de que toda jerarquía tiene orígenes sociales, más que naturales. Le parece que la pretensión de Bookchin de que la forma original de jerarquía fue la gerontocracia puede verse como basada en el fenómeno biológico del envejecimiento, ya que los miembros de mayor edad de la comunidad usaban su poder para reprimir la energía de los más jóvenes.

A pesar de estas críticas, Bookchin ha sido enormemente estimulante para los pensadores verdes y para muchas ecofeministas, y su libro *The ecology of freedom* fue una de mis fuentes de inspiración. Su enfoque dialéctico seguramente lleva adelante el análisis de las relaciones humanidad-naturaleza, aunque yo abogaré por un materialismo dialéctico (e histórico) reformulado más que por su naturalismo dialéctico. Sin embargo, dado el énfasis de Bookchin sobre el concepto amplio de jerarquía y su adopción del racionalismo occidental, quizá era inevitable que la ecología social y el ecofeminismo acabaran por separarse. Esto fue señalado a finales de la los ochenta.

ta, cuando una de las más estrechas colaboradoras de Bookchin, Janet Biehl, escribió un libro renunciando a su compromiso anterior incluso con el “ecofeminismo social” y proclamó la superioridad de la ecología social (1991).

ECOFEMINISMO Y ECOLOGÍA SOCIAL

Como mujer y feminista, valoro profundamente mi poder de razonar y busco expandir toda la gama de las facultades de las mujeres. No deseo rechazar los valiosos logros de la cultura occidental con el pretexto de que fueron producidos primeramente por hombres (Biehl, 1991:7).

Janet Biehl declara que el ecofeminismo social originalmente pretendía introducir las ideas de la ecología social y el feminismo en el pensamiento de izquierda (1988:1). Chiah Heller, quien según Biehl acuñó el término ecofeminismo social, lo veía más bien dirigido hacia el feminismo: “haciendo un llamado a las feministas para que examinen críticamente las filosofías de la naturaleza inherentes a sus propias teorías, y para que consideren el valor de adoptar una perspectiva ecológica radical” (1990:154). Esta cita está tomada de un documento escrito originalmente a finales de los setenta, en el que Heller se acerca mucho a la posición ecofeminista cultural que Biehl condena ahora. Criticando el enfoque de De Beauvoir, Heller urgía a las feministas a asegurarse de no estar adoptando una posición dualista de odio a la naturaleza en su intento de evitar ser asociadas con la naturaleza. Por el contrario, las feministas debían seguir el “concepto innovador de la naturaleza [formulado por la ecología social] como un reino de libertad potencial... una visión liberadora, radical, del mundo natural, un mundo que no está sujeto por completo a los grilletes de la ley natural” (*ibid.*:156). Al mismo tiempo Heller condena a las feministas culturales por reintroducir una noción de ley natural al pretender que los valores de las mujeres pueden discernirse a partir de la naturaleza, o que las mujeres poseen alguna habilidad “innata” para cooperar o exhibir sensibilidad ecológica. Tanto las feministas liberales como las culturales abogan por una “unión razonable”; las primeras, una en que los hombres ignoren la cultura patriarcal; las segundas, una en que las mujeres ignoren sus diferencias.

En vez de ignorar la dualidad cultura-naturaleza, como en el caso

del feminismo liberal, o de inclinarla en favor de la dualidad mujer-naturaleza del feminismo cultural, Heller pugna por un reconocimiento dialéctico del diálogo evolutivo entre las mujeres, y entre las mujeres y la naturaleza. Las mujeres, como los hombres, son las constructoras de la “segunda naturaleza”, esto es “una naturaleza que es la realización del potencial para la autoconciencia en la ‘primera naturaleza’” (*ibid.*:162). Aquí no hay el sentimiento de que el diálogo evolutivo sea conflictivo entre las mujeres y los hombres o entre las mujeres mientras construyen la “segunda naturaleza”. El conflicto con el humanismo de la ecología social emerge cuando Heller intenta explicar la orientación más destructiva de los hombres con respecto al mundo natural. En este punto Heller recurre al argumento de la “diferencia” de las feministas culturales:

La mujer surge tanto individual como históricamente de la primera naturaleza, de manera tal que ello le permite desarrollar una mayor conciencia, a menudo implícita, de nuestra relación interconectada con el mundo natural. Por muchas razones biológicas y sociales diferentes, la segunda naturaleza masculina no realizó históricamente su potencial para desarrollar esta conciencia primordial (*ibid.*:163).

Para no presentar esto como una diferencia “natural” en el resultado evolutivo, Heller dice que las mujeres han hecho una “elección evolutiva” en un “nivel inconsciente”. En muchos aspectos esto parece aún peor que el que la diferencia de las mujeres esté determinada biológicamente. Ellas han elegido su camino –un camino efectivamente correcto, aunque subordinado–, mientras que los hombres han escogido el camino equivocado, pero han conquistado el poder. El por qué ha sucedido esto no queda claro. La posición subordinada de las mujeres, sin embargo, sí les concede un punto de vista privilegiado y capacidad de acción política.

Las mujeres van a demostrar que la evolución natural es un proceso sorprendentemente libre... informadas por una ecología *social*, las mujeres pueden desarrollar un punto de vista ecológico... lo que revela que la evolución es en gran parte un proceso autodeterminado... para apreciar la única oportunidad que tienen ellas de convertirse en el sujeto histórico de una era que tan imperiosamente necesita una ética social objetiva, así como una ética de atención empática y ecológica (*ibid.*:165; cursivas en el original).

Es mucho lo que se espera aquí de las mujeres. Ellas deben desarrollar una “ética ecológica objetiva” rebelándose contra la “jerarquía, el patriarcado, la centralización del poder y el capitalismo... todos ellos consecuencia de haberse creído el mito de la trascendencia” (*ibid.*:166). En este punto, la ecología social recupera la iniciativa –las mujeres no actúan solas, ni siquiera sobre una base feminista. Las culturas “patricéntricas” a las que se enfrentan no representan a todos los hombres. En contra del patriarcado/jerarquía se levanta la “cultura ecolibertaria basada en la ecología social” (*ibid.*:167). Lo que no se explica es cómo pueden los hombres ecolibertarios dejar de elegir “inconscientemente” la jerarquía, como han tenido que hacer. En la relación dialéctica que identifica Heller, la diferencia no representa poder. Los individuos y los grupos están en caminos evolutivos, cada uno evolucionando a lo largo de su propia dinámica, “cada mujer elige, responde y evoluciona a su propia manera característica” (*ibid.*:168). Semejante visión individualista desconectada tiene más reminiscencias del pensamiento liberal que del feminista social/ista.

Si bien Heller se identifica con muchos de los objetivos del ecofeminismo –conciencia ecológica, desafío al dualismo, coaliciones entre mujeres, oposición a todas las opresiones, necesidad de una nueva espiritualidad centrada en la Tierra–, su marco de análisis está continuamente obstaculizado por los supuestos naturalistas y sin género de la ecología social: “Así como nosotras obtenemos de la naturaleza los principios ecológicos de interdependencia, complementariedad y espontaneidad, podemos aplicar estos principios a nuestras relaciones personales, nuestras estructuras políticas y nuestras comunidades” (*ibid.*:172). Las tensiones entre la ecología social y el ecofeminismo inherentes en el ensayo de Heller se mostraron de forma cada vez más explícita en la obra de Janet Biehl (1988, 1991). Eventualmente había que hacer una elección; esta diversidad particular no dio como resultado la unidad. En sus textos de finales de los setenta, antes de que el ecofeminismo hubiera quedado firmemente establecido como una perspectiva distintamente feminista, Heller declaraba que ella “no estaba interesada en arrojar, al estilo nihilista, a ningún ‘bebé’ feminista liberal o cultural junto con el agua de la bañera” al desarrollar un ecofeminismo basado en la ecología social (*ibid.*:156). Para 1991 Biehl había encontrado que la ecología social y el ecofeminismo eran incompatibles, y los bebés salieron disparados.

En 1988, para Biehl y el ecofeminismo social no tenía un enfoque de género, y escribió: “el ecofeminismo social considera a todas las

personas, tanto hombres como mujeres, igualmente capaces de una ética de atención". Como se considera que la ética de atención predomina en el terreno privado de las relaciones domésticas, la culpa recae en la comercialización y burocratización de la sociedad. La respuesta es una reforma de la sociedad sobre principios anarquistas:

El ecofeminismo social comparte con la ecología social la demanda de que la vida económica quede bajo el control del terreno político mediante una municipalización de la economía y la creación de una economía moral, una economía de cooperativas y trabajo local significativo que satisfaga las necesidades de la comunidad. En una economía municipal local, en donde el centro de trabajo está situado en o cerca del hogar, es posible la plena participación de las mujeres en una vida económica moral (1988:7).

Siguiendo a Bookchin, Biehl afirma que la crisis ecológica refleja una crisis de las relaciones sociales, causada por la jerarquía en todas sus formas. El patriarcado sólo existe como una forma de jerarquía, no es la opresión original ni tampoco la primordial. No hay nada especial en las mujeres, ni su relación con el mundo natural. Carece de interés, entonces, seguir adhiriéndose a la idea de un ecofeminismo social. En sus escritos de 1991, Biehl sigue la lógica de esta posición y rechaza el ecofeminismo en todas sus formas: "La misma palabra *ecofeminismo* ha llegado a contaminarse a tal punto por sus diversos irracionalismos que ya no considero que éste sea un proyecto prometedor" (1991:5; cursivas en el original).

Los principales objetivos de Biehl son el ecofeminismo espiritual, cultural y poético, tal como están representados por Starhawk, Daly, Collard, Griffin y muchas de las colaboradoras en las antologías editadas por Plant (1989) y Diamond y Orenstein (1990). Biehl objeta lo que Diamond y Orenstein veían como la fortaleza de su antología, las múltiples voces y el entrelazamiento de enfoques académicos y poéticos. Para Biehl, esto muestra simplemente que el ecofeminismo no tiene coherencia como movimiento ni como perspectiva. Su objeción es contra "la magia, las diosas, la brujería, los rasgos cuasibiológicos privilegiados, las irracionalidades, los atavismos neolíticos y el misticismo... este conjunto de nociones, metáforas y analogías irracionales tan dispares, nebulosas y pobremente formuladas, invita a las mujeres a dar un paso atrás" (*ibid.*:6; cursivas en el original). Lo que Biehl ve como predominio de tales ideas en el pensamiento ecofeminista es lo que la lleva a condenar el ecofeminismo como un

todo. Sin embargo, éste no sería un reflejo auténtico del ecofeminismo. Como ya señalé antes, hay muchas ramas de ecofeminismo, y un trabajo más reciente, publicado supuestamente después de que Biehl escribiera su libro, es mucho más mesurado y académico en su tono. Un examen detallado de la crítica de Biehl muestra que lo que sucedió en realidad fue que el feminismo radical del ecofeminismo amenazó con trastornar la ecología social. La jerarquía como problema humano universal está siendo suplantada por la jerarquía como cuestión de sexo/género. La posición específica de las mujeres con relación a la naturaleza, particularmente como está representada por las ecofeministas de afinidad, amenaza con socavar el proyecto total de la ecología social. Si las mujeres están esencialmente más cerca de la naturaleza, la relación dialéctica entre humanidad y naturaleza es más compleja de lo que inicialmente se pensó. Incluso si un análisis materialista del papel de las mujeres en la división del trabajo de sexo/género sustituye a una versión más esencialista, el problema de las divisiones de sexo/género entre la “humanidad” sigue existiendo. La ecología social no puede permitirlo:

Como una forma de ecoanarquismo, el precepto rector de la ecología social es que no podemos liberarnos actualmente de la ideología de dominar a la naturaleza hasta que nos liberemos de las estructuras jerárquicas y clasistas en la sociedad humana –incluyendo no sólo el sexismo, la homofobia y el racismo, sino el Estado-nación, la explotación económica, el capitalismo y todas las demás opresiones sociales de nuestra época (*ibid.*:5).

No tengo ningún problema con la idea general que está tras semejante declaración, aparte de lo que quiera decir por “sexismo”. Biehl se refiere a dos cuestiones particulares, la liberación sexual y los derechos de las mujeres a una participación igual en la sociedad. Ella adopta una visión igualitaria de la humanidad: no hay una diferencia fundamental de poder o de intereses entre hombres y mujeres. El objetivo del feminismo es “ganar para las mujeres los mejores beneficios de la Ilustración y las características más valiosas de la civilización, a la par con los hombres pensantes y humanos” (*ibid.*:6). Las feministas no deben seguir a las ecofeministas en el “irracionalismo”, sino que por el contrario deben usar los legados de democracia, la razón y el método científico que la Ilustración nos ha heredado. Semejante visión ignora la naturaleza dualista de la sociedad y la cultura occidentales que muchas feministas tanto como ecofeministas

han identificado (Lloyd, 1984). Salleh ha argumentado que, en su compromiso con la concepción occidental de la razón, Biehl se aparta aún más de una posición feminista que el mismo Bookchin, quien describe el mutualismo, tal como se muestra en el trabajo doméstico de las mujeres, como una razón libertaria *par excellence* (Salleh, 1996:261). Siguiendo a Bookchin, Biehl afirma que si efectivamente los hombres dominan a las mujeres ello ocurre como un subproducto de la dominación recíproca de los hombres. Los hombres no pretendieron “conscientemente” dominar a las mujeres (1988:6), aunque está implícito que conscientemente sí pretendían dominarse unos a otros. Si ninguna de estas actitudes es consciente, entonces tenemos formas emergentes de jerarquía para las que no tenemos otra explicación que la contingencia histórica o incluso la “naturaleza”. Esto es efectivamente lo que dice Biehl: “históricamente, basados en su biología y en la historia, los hombres han ocupado el terreno público” (*ibid*:5), como resultado de lo cual “los hombres han sido forzados a olvidar su naturaleza protectora y a participar en sistemas de dominación” (*ibid*:4). No queda claro qué es lo que ha “instado” a los hombres a la jerarquía.

Igual que Bookchin (y Marx y Engels), Biehl no considera problemática la original división sexual del trabajo. En las “sociedades tribales” existían dos “esferas”: “La pública y la privada, que realmente eran dos culturas entre hombres y mujeres, [que] dependían de una división biológica del trabajo y la cultura entre los sexos para su misma supervivencia” (*ibid*:5). En cierto momento los hombres utilizaron su fuerza física, o alguna otra fuente de poder social, para subordinar a otros hombres y, de refilón, a las mujeres. De esto resultaron todas las complejidades jerárquicas de la existencia humana. El enfoque naturalista de Biehl de la división sexual del trabajo en la historia de la humanidad se basa en una aplicación universalista de la división público-privado en la sociedad industrial moderna:

No hace falta decir que en las sociedades orgánicas tempranas la esfera doméstica era la esfera de las mujeres, y la emergente esfera pública era la de los hombres... en sus comienzos la esfera pública no existía necesariamente en una relación jerárquica con lo doméstico... Al inicio ambas eran complementarias recíprocamente (*ibid*:145).

No se da una idea de cuanto trabajo productivo realizaban las mujeres en las sociedades preindustriales. El mundo privado parece estar interpretado en el sentido occidental del lugar en donde los niños son

socializados en la “segunda naturaleza”. También resulta extraño importar el modelo occidental de lo público y lo privado junto con la división del trabajo por sexo/género, dejando atrás sus características jerárquicas. El mundo público es visto sin ningún problema como un foro que flota libremente. La base material de lo “público” no queda clara, aunque se menciona la esclavitud, como también lo es la creación de un excedente agrícola. Como las mujeres fueron las principales agricultoras de la historia, es de suponer que fueron ellas quienes crearon el excedente. El ejemplo de las ciudades-Estado griegas es muy importante para el anarquismo de Bookchin y Biehl, pues son vistas como la cuna de la democracia participativa. Las desigualdades de la sociedad griega son reconocidas, pero Biehl declara que, a pesar de ello, “es preciso enfatizar que la *potencialidad* para incluir a todos en la ciudadanía se hallaba presente en el marco democrático que concebían los atenienses” (*ibid.*: 149; cursivas en el original). Esto es algo que impugnarían las ecofeministas.

Biehl toma partido con Ynestra King, quien también surgió en el movimiento de ecología social, por argumentar que la dominación de las mujeres a manos de los hombres es una opresión original y primaria y que la cultura occidental, incluyendo la “democracia” y la “razón”, sigue siendo patriarcal. Biehl critica a King por su sugerencia de que las ecofeministas adoptan la conexión mujer-naturaleza como expediente político. Biehl sostiene que las mujeres y la naturaleza o están conectadas o no lo están. Afirmar, como lo hace King, que las mujeres pueden “elegir” no cortar la conexión (construida socialmente) entre la mujer y la naturaleza es “crear en cuentos de hadas ecofeministas”. Un sistema ético no puede basarse en una “falsedad conscientemente manipulada” (1991:96). Lo que importa aquí es lo que significa para la conexión mujer-naturaleza. Biehl está leyéndolo de manera muy literal como una afirmación esencialista, mientras que King construye sobre lo que ella identifica como una debilidad material e ideológica del patriarcado que podría volverse contra él. Para King, al no poder ver a las mujeres como un “puente” entre la cultura y la naturaleza, la ecología social pierde un área crucial de análisis:

Los ecologistas sociales están preguntando cómo podemos sobrevivir en el planeta y desarrollar sistemas de producción de alimentos y energía, arquitectura y formas de vida que permitan a los seres humanos satisfacer sus necesidades materiales y vivir en armonía con la naturaleza no humana... esta

perspectiva [fue] desarrollada por Murray Bookchin, con quien estoy en deuda... aunque este análisis es útil, sin feminismo la ecología social está incompleta (en Plant, 1989:19).

Acercar el feminismo a la ecología social no significaría aceptar la proposición de que la dominación de los hombres sobre las mujeres fue la dominación original, o adoptar la posición reduccionista de que es la primordial a lo largo de toda la historia. Sin embargo, la dominación de los hombres sobre las mujeres parece ser *una* de las formas originales de dominación y todavía persiste casi universalmente. Desde una perspectiva ecofeminista no es posible aceptar la afirmación de los ecologistas sociales de la existencia y potencial político de una "humanidad universal", que ignora los problemas fundamentales en torno a las diferencias entre hombres y mujeres como seres sexuados biológicamente y de género socialmente.

La preocupación central de Biehl es que la concentración del ecofeminismo en las mujeres y en la vida de las mujeres significa la negación de una política pública. En particular, el ecofeminismo no desarrollará una crítica de las estructuras de dominación económicas y políticas ni observará la acción política colectiva. Esto quizá es verdad respecto a algunas feministas espiritualistas o metafísicas como Mary Daly, pero incluso una seguidora de Wicca como Starhawk aconseja la acción política: "hagamos lo que hagamos, nuestra espiritualidad debe basarse en la acción" (1990:85). La ecología social de Biehl, por su parte, niega la política de lo privado. Su aceptación del dualismo de lo público y lo privado sitúa el foco político de la ecología social enteramente sobre una esfera pública sexuada y de género. Dentro de esta esfera ha de haber una lucha ética y política en torno a los principios de la sustentabilidad e igualitarismo ecológicos que (es de esperarse) conducirán a una sociedad ecológicamente sustentable y no jerárquica. Ésta es una política idealista, ya que carece de una explicación materialista para el surgimiento y persistencia de la jerarquía en la sociedad humana o la dominación humana de la naturaleza. Me gustaría argumentar que un análisis materialista y material de las relaciones sexo/género en la construcción de la relación de la humanidad con la naturaleza no humana puede indicar un camino hacia adelante.

ECOFEMINISMO Y ECOSOCIALISMO

Como he venido afirmando a lo largo de este libro, a pesar de la influencia del feminismo cultural y espiritual, el ecofeminismo es necesariamente una teoría materialista debido a su énfasis en la inmanencia (corporeidad e inserción) de la existencia humana. Tanto las ecofeministas sociales como las socialistas ven una relación dialéctica entre las estructuras humanas de desigualdad y la destrucción de la naturaleza. Parecería, por lo tanto, que el ecofeminismo debería tener al menos alguna relación con el materialismo histórico de Marx; esto ha quedado claro en la discusión sobre la teoría del punto de vista. Aunque un número creciente de marxistas han explorado la relación entre las perspectivas roja y verde y (raramente) feministas (Bahro, 1984; J. O'Connor, 1988; Gottlieb, 1992; Pepper, 1993; M. O'Connor, 1994; Leff, 1995; Benton 1996), generalmente la teoría marxista no es conocida por su sensibilidad hacia las cuestiones feministas ni hacia las cuestiones verdes. Mientras que la mayor parte de la teoría feminista se vería a sí misma tanto socialmente igualitaria como ecológicamente sensible, aun cuando no sea explícitamente ecofeminista, los socialistas verdes no incorporan necesariamente una posición feminista o ecofeminista (Pepper, 1993).

Las ecofeministas incorporan un rechazo implícito o explícito del capitalismo en su crítica de la sociedad occidental, aunque muy pocas adoptan un análisis socialista en el sentido marxista. Carolyn Merchant ha defendido el análisis socialista de la crisis ecológica disfrazado en términos del feminismo socialista: "El feminismo socialista ve el cambio como dinámico, interactivo y dialéctico, más que como mecanicista, lineal y creciente... Una ética ambientalista feminista socialista implica desarrollar relaciones sustentables, no dominantes, con la naturaleza y proporcionar a todos los pueblos una alta calidad de vida" (1990:105). Merchant señala que "la teoría ambientalista del feminismo socialista otorga lugares centrales tanto a la producción como a la reproducción", negando así la centralidad del análisis marxista de la producción. En un libro posterior Merchant aboga por una "ecología radical" como base de una posición socialista en la que los movimientos sociales, como los biorregionales, las luchas de base y las campañas ambientalistas de las tendencias dominantes han sustituido en gran medida a la clase social como agente político (1992).

El ecofeminismo socialista está en una posición difícil, puesto que se apoya en marcos aparentemente contradictorios, el constructivismo social y el determinismo económico del análisis socialista y el

enfoque holístico, orientado hacia la naturaleza, del ecofeminismo. A esto no le ayuda el hecho de que las feministas socialistas han sido particularmente resistentes al ecofeminismo, identificándolo con el feminismo cultural/espiritual y argumentando que el ecofeminismo distrae la atención de la lucha económica y de la desigualdad de sexo/género (Agarwal, 1992; Jackson, 1994, 1995). Carolyn Merchant ha hecho una crítica similar, aunque su posición cambió tiempo después hacia un ecologismo más profundo como punto crítico en las relaciones humanidad-naturaleza: "Entretejer las muchas ramas del movimiento ecofeminista es el concepto de reproducción construido en su sentido más amplio para incluir la reproducción biológica y social continuada de la vida humana y la continuación de la vida sobre la Tierra" (1992:209). Dada la lucha que las feministas socialistas han mantenido con el marxismo (Barrett, 1980; Hartmann, 1981), quizá resulta extraño que una ecofeminista abogue por el retorno de un análisis materialista que se basa parcialmente en las teorías de Marx. Sin embargo, como ya analicé en otro lugar y ampliaré aquí, las ideas socialistas, verdes y feministas son necesarias para una política radical que conduzca a una sociedad ecológicamente sustentable y socialmente justa (Mellor, 1992a). El marco conceptual de Marx, corregido críticamente, puede proporcionar elementos de ese análisis (Mellor, 1992b, 1993). Ciertamente hay evidencias de que Marx y Engels estaban mucho más conscientes de las cuestiones ecológicas que sus seguidores y apóstoles (Parsons, 1977).

Un intento de revigorizar el marxismo desde una perspectiva verde y feminista es la revista *Capitalism, Nature, Socialism*, aparecida en 1988, que convocó en su "Prospecto" a "discursos entre el feminismo, la ecología social y el marxismo" (p. 5). El editor James O'Connor abrió el primer número con su análisis de la "segunda contradicción del capital". La primera contradicción del capital es el análisis marxista clásico de la crisis de la producción. La segunda contradicción se refiere no a la crisis dentro de la producción capitalista, sino a las condiciones estructurales dentro de las que existe el proceso de producción. Según O'Connor, Marx identificaba tres condiciones de producción (1988:16 ss.), la primera de las cuales es el medio ambiente físico externo. Marx y Engels estaban bien conscientes de la importancia física y económica del medio ambiente natural, como ha explicado Parsons (1977). Veían los recursos naturales como una donación libre al capital y estaban preocupados por la contaminación y el desperdicio a medida que la gente se mudaba a las

ciudades industriales. Marx señaló incluso que el valioso excremento humano estaba siendo arrojado a los ríos en vez de ser esparcido en los campos. La segunda condición de la producción era la buena condición mental y física de la "fuerza de trabajo", y la tercera "las condiciones generales comunales de la producción social" (O'Connor, 1988:16). O'Connor interpreta esto como la infraestructura social. La importancia de su análisis es su argumento de que una crisis en las *condiciones* de la producción puede llevar a una crisis por capital y a la posibilidad de una revolución socialista, de la misma forma en que Marx predijo una crisis en la producción misma. Sin embargo, en el primer caso los agentes críticos del cambio incluirían movimientos sociales. Pero el análisis de O'Connor sigue siendo esencialmente marxista, en el sentido de que la crisis que se produce sigue siendo una crisis para el capitalismo. La segunda contradicción del capital alega que el capitalismo está ensuciando su propio nido. El capitalismo no puede garantizar un medio ambiente físico y social adecuado para su propio funcionamiento. Cuando los movimientos sociales responden a esta crisis siguen respondiendo a una crisis del capitalismo. O'Connor argumenta que la crisis ecológica de las condiciones de producción es una contradicción entre el capital y la naturaleza, no entre la humanidad y la naturaleza. Los "límites de la naturaleza" es un concepto ideológico. Lo limitado no es la naturaleza, sino el capitalismo.

Si bien el análisis de O'Connor de las condiciones de producción se acerca mucho más a las preocupaciones del feminismo que el marxismo ortodoxo, el foco sigue siendo el capitalismo, no el patriarcado. Las condiciones de producción se pueden ver como abarcando los procesos reproductivos, pero esto no ocupa un lugar central en el análisis de O'Connor ni en los subsiguientes debates en torno a la "segunda contradicción" en la revista. Estos debates fueron conducidos principalmente por hombres en una agenda de tendencia masculina interesada por las formas en que la crisis ecológica ha impactado al capitalismo. Una excepción es Martin O'Connor, para quien "los terrenos que no son de bienes de consumo -los terrenos de las actividades entrelazadas humanas, comunales y naturales de reparación, renovación, regeneración y reproducción- ...proporcionan las necesarias condiciones materiales y sociales para la producción de bienes, el intercambio de mercado y la acumulación de capital" (1994:106). Él describe el capital en este contexto como comprometido con el "parasitismo", un concepto que de muchas

maneras es más útil que el de explotación, dominación u opresión para explicar la relación en cuestión. O'Connor argumenta que es el parasitismo el que crea para el capital "una crisis en la reproducción de estas condiciones de producción" (ídem).

La incapacidad para integrar el feminismo en la tendencia dominante masculina del ecosocialismo ha sido tomada como causa por las ecofeministas. En el tercer número de *Capitalism, Nature, Socialism*, Lori-Ann Thrupp declaraba que el ecosocialismo estaba en peligro de perder "el rico análisis teórico e histórico" desarrollado por el ecofeminismo (1989:170). Llamaba la atención sobre la explotación común que las mujeres y la naturaleza han sufrido a manos del patriarcado, y el papel que las mujeres han representado en las luchas sindicales, antimilitares y medioambientales. Apoyada en los primeros trabajos de Carolyn Merchant, Thrupp distingue entre la fundamentación de las feministas radicales de la naturaleza humana en la biología humana, con su evocación de antiguos rituales y adoración a diosas, y el ecofeminismo socialista que ve "tanto a la naturaleza como a la naturaleza humana construidas histórica y socialmente" (*ibid.*:172). El ecofeminismo ampliaría la base de la ecología socialista, sostenía Thrupp, al otorgar un lugar central en el análisis materialista tanto a la producción como a la reproducción.

En respuesta a las críticas de Thrupp, James O'Connor, junto con otro ecomarxista, Daniel Faber, mantuvo que algunas ideas ecofeministas eran inútiles, tales como la intuición en contraposición a la ciencia y a la tecnología, la priorización del cuerpo humano sobre la "mente" y "las teorías orgánicas que dan importancia primordial a los lazos emocionales con la comunidad (la 'atención' o los cuidados)" (Faber y O'Connor, 1989:177). Es difícil ver cómo la segunda contradicción del capital podría no tomar en cuenta las ideas en torno a la relación de las mujeres con el cuidado y las relaciones comunales si teóricamente intenta relacionar la reproducción con la producción. Un argumento similar ha sido defendido por Ariel Salleh: "el 'cuidado' por más despreciado que sea... es no obstante la clase de servicio/trabajo no pagado que se exige de las mujeres en el patriarcado capitalista. Aunque la sociedad denigra el valor de semejante trabajo, la reproducción social no se daría sin él" (Salleh *et al.*, 1991:134). Como Thrupp, Salleh afirmó que el ecosocialismo sin el ecofeminismo estaba incompleto y viceversa (*ibid.*:129). Era necesario comprender la dinámica del modo de producción y la construcción social del género. Lejos de reclamar un esencialismo biológico,

Salleh argumentaba, las ecofeministas socialistas critican el género por ser un “naturalismo cosificado”. Lo que las ecofeministas están tratando de entender es cómo “se introdujeron esas imágenes patriarcales de género en las instituciones sociales en forma hegemónica” (*ibid.*:130). Al mismo tiempo las ecofeministas tienen que enfrentarse al hecho de que los seres humanos habitan en un cuerpo sexuado que está inserto en el mundo natural. Los constructos ideológicos del patriarcado y el capital (“Madre” Naturaleza, la mujer como “femenina”, “naturaleza humana”, valor económico y propiedad) se relacionan también con procesos biológicos y materiales. Salleh urgía a los socialistas a:

examinar las consecuencias sociales, políticas y económicas del sexo biológico... a llegar a un acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia vivida por las mujeres... Los políticos no pueden dejar de lado “lo biológico”. Eso es precisamente lo que ha llevado al patriarcado capitalista occidental a su actual *impasse* ecológico (*ibid.*:131).

Este *impasse* ecológico podría superarse si las ecofeministas y los ecosocialistas se unieran para dismantlar “el artificio ideológico que divide a la ‘humanidad’ de la ‘naturaleza’”. Esto no podrá conseguirse si los ecosocialistas continúan sosteniendo los conceptos de la Ilustración acerca de la trascendencia de “la inserción corporal en el lugar y en las relaciones” y son incapaces de entender la “premisa fundamental del ecofeminismo de que en las culturas patriarcales el supuesto derecho de los hombres a explotar la naturaleza es paralelo a los usos que ellos hacen de las mujeres” (*ibid.*).

Los argumentos de las ecofeministas socialistas se centran en los conceptos de producción y reproducción y en la relación entre el capitalismo y el patriarcado, que durante largo tiempo han preocupado al feminismo socialista (Sargent, 1981). El meollo de este argumento es si un análisis basado en sexo/género es independiente de un análisis basado en las relaciones de producción. A pesar de los mejores esfuerzos de muchos teóricos, no se pudo lograr un “matrimonio” entre marxismo y feminismo, y a Salleh le preocupa que suceda lo mismo con el ecosocialismo:

Muchas mujeres pasaron la mayor parte de los setenta y los ochenta intentando que los hermanos socialistas repensaran las categorías del marxismo ciegas al género sin ningún éxito. Sería una lástima que el diálogo entre las ecofe-

ministas y los ecosocialistas en los noventa fuese una simple repetición de aquella vieja historia (Salleh *et al.*, 1991:134).

Si el ecosocialismo/marxismo ha de ocuparse correctamente de las cuestiones planteadas por el ecofeminismo, está claro que tendrán que rechazar no sólo la base masculina y productivista de la teoría marxista, sino también la concepción de la Ilustración de la trascendencia de la necesidad material (Mellor, 1992b).

Ecosocialistas como Daniel Faber y James O'Connor, que parten de una base marxista, están comprensiblemente preocupados de que el énfasis ecofeminista en el patriarcado pueda distraer la atención del poder masivo y corruptor del capitalismo. Se buscarán respuestas políticas en la transformación personal, o en las pretensiones de nuevos movimientos, o en las fuerzas espirituales no comprometidas directamente con las actuales estructuras de poder. Lecturas esencialistas de las mujeres y la naturaleza remplazarán un análisis materialista de las relaciones económicas. Las preocupaciones feministas y ecológicas acerca de los límites y la dinámica de la naturaleza ignorarán aquellos aspectos de las relaciones humanidad-naturaleza que están contruidos socialmente. Desde la perspectiva del materialismo histórico, semejante curso atraparía a las sociedades humanas en un naturalismo cosificado, en el que las relaciones sociales se presentarían como ordenadas por la biología o por la naturaleza. El argumento verde de que hay límites "naturales" al crecimiento, o que la naturaleza contiene dentro de sí un equilibrio "natural", o las pretensiones de algunas feministas de que ellas son "naturalmente" más amantes de la paz y cooperativas, amenazan con presentar los constructos de la sociedad humana como constructos de la naturaleza, como han señalado muchas feministas socialistas. Como Salleh, yo diría que este dilema no se superará negando las cuestiones materiales en la base de la crítica feminista y ecológica. Lo que se necesita es encarar la cuestión central de cómo teorizar la naturaleza finita del planeta y las diferencias biológicas entre hombres y mujeres sin caer en un determinismo ecológico y biológico. Sostener que hay un límite biológico y ecológico a la actividad humana y a su capacidad para la reconstrucción social no es retornar al esencialismo, sino empezar a teorizar las condiciones de la existencia material de la humanidad. Esta empresa plantea la cuestión crítica de la relación entre los universales aparentemente ahistóricos del sexo biológico y la natu-

raleza como características “esenciales” de la existencia humana, y el materialismo histórico del análisis de clase y otras relaciones de opresión y explotación.

El materialismo histórico afirma que las limitaciones (y el potencial) para el desarrollo humano colectivo y su creatividad están construidas socialmente y por lo tanto es posible resolverlas socialmente. El dilema entre esencialismo y materialismo es si el análisis socialmente materialista del materialismo histórico puede integrar la realidad material física de la humanidad (y en particular de las mujeres) con la naturaleza. ¿Puede el materialismo histórico abarcar a las mujeres sin tomar en cuenta su biología, o a la naturaleza sin confrontar la constricción de sus límites “naturales”? Estos problemas son inherentes al debate entre ecofeminismo y ecosocialismo.

¿QUÉ ES LO MATERIAL EN EL MATERIALISMO HISTÓRICO?

La vida de las especies, tanto del hombre como de los animales, consiste físicamente en el hecho de que el hombre, como los animales, viven de la naturaleza inorgánica... El hombre *vive* de la naturaleza, esto es, la naturaleza es su *cuerpo*, y él debe mantener un diálogo constante con él si no quiere morir... porque el hombre forma parte de la naturaleza.

...El trabajo enajenado... enajena al hombre de su propio cuerpo, de la naturaleza tal como ella existe fuera de él, de su esencia espiritual (*Wesen*), su esencia *humana*.

...La relación inmediata, natural, necesaria de ser humano con ser humano es la *relación del hombre con la mujer*.

...El comunismo como naturalismo plenamente desarrollado equivale al humanismo, y como humanismo plenamente desarrollado equivale al naturalismo; ésta es la *genuina* solución del conflicto entre hombre y naturaleza (Marx, 1955:327, 329, 347, 348; todas las cursivas en el original).

Todas estas afirmaciones están tomadas de los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, de 1844. En ellos se plantean muchas ideas familiares incluso para los ecologistas profundos: el holismo ecológico; la integración del “hombre” con la naturaleza; los devastadores efectos sobre el “hombre” si se separa de su relación directa con las bases de sus “medios de vida”; la naturaleza como “medio de vida” refleja tanto las necesidades de subsistencia como la realización del

ser-especie en el acto creativo del trabajo en interacción con el mundo natural (*ibid.*:325); el comunismo, al eliminar la propiedad privada y el trabajo enajenado, llevará al “hombre” de regreso a una relación directa y no enajenada con el mundo natural y su propia naturaleza humana, lo que es también una relación espiritual con el propio ser del hombre.

El problema en la teoría de Marx es la posición de las mujeres. A lo largo de su trabajo está claro que él y Engels ven las relaciones heterosexuales y la división sexual del trabajo como algo “natural”. El intento de Engels por entender la posición de las mujeres, aunque es bienvenido, parte de la clara suposición de una división del trabajo natural y del deseo de las mujeres de relaciones heterosexuales monógamas (1884). Engels también distinguió entre la producción y la reproducción de la “vida inmediata”. En *La ideología alemana* de Marx y Engels las relaciones sociales de producción se refieren a “la producción de vida, tanto del propio trabajo de uno como de la nueva vida por la procreación” (1970:50). La condición fundamental de la vida humana, el primer “acto histórico”, es la producción de vida material descrita como “comer y beber, techo, vestido y muchas otras cosas” (*ibid.*:48). ¿Hacer “muchas otras cosas” incluye nuevos seres humanos, la lactancia y la nutrición? A medida que se desarrolló el materialismo histórico, algunas condiciones biológicamente “fundamentales de la vida humana” se iban incorporando a la producción, tales como el techo y el vestido, mientras que otras, como la procreación y el cuidado personal, quedaban excluidas. Como argumenta Mary O’Brien, si algunos medios de supervivencia produjeron relaciones sociales definidas y formas particulares de conciencia, seguramente debería aplicarse lo mismo a otras formas de supervivencia, tales como la procreación. Las feministas socialistas se han enfrentado a la elección de abandonar totalmente el proyecto de Marx o intentar reformular el materialismo histórico desde una perspectiva feminista.

A pesar de no haber integrado las relaciones de sexo/género, el materialismo histórico de Marx sigue siendo importante para el ecofeminismo socialista porque, como la ecología social de Bookchin, ve una relación dialéctica entre la sociedad humana y la naturaleza. El punto de partida para un materialismo histórico feminista, como el materialismo histórico de Marx, sería el trabajo enajenado y explotado, pero ampliado para abarcar la división del trabajo en sexo/género. Como señala Iris Young, la división del trabajo era tan central en el análisis de Marx como la categoría de clase, particularmente en

La ideología alemana, y fueron teóricos marxistas posteriores quienes exploraron la última a expensas de la primera (1981:51). La división del trabajo, según Young, puede proporcionar una versión menos ciega al género del materialismo histórico:

Acceptando que la categoría de clase es ciega al género y por lo tanto incapaz de exponer la situación de las mujeres, podemos sin embargo permanecer dentro del marco materialista elevando la categoría de *división del trabajo* a una posición tan fundamental como la categoría de clase, si no es que más (*ibid.*:50; cursivas en el original).

Young se refiere a la división del trabajo sexual más que a la de “género” con el fin de disociarse ella misma del argumento de que todos los hombres oprimen a todas las mujeres como clase sexual en el sentido usado por Firestone. Sin embargo, Young sí acepta junto, con muchas ecofeministas, que la división sexo/género del trabajo fue la primordial (*ibid.*:53). Junto con Engels, para Young la división original del trabajo sexo/género da paso subsecuentemente a otras divisiones del trabajo, tales como la esclavitud o la clase. En defensa de este argumento Young ataca la idea de que haya sistemas de explotación y opresión distintos, como los que representan el capitalismo y el patriarcado: “La situación de las mujeres no está condicionada por dos sistemas distintos de relaciones sociales con distintas estructuras, movimientos e historia... el patriarcado capitalista [es] un sistema en el que la opresión de las mujeres es un atributo *central*” (*ibid.*:44; cursivas en el original). La importancia de un análisis materialista no es que se apoye en explicaciones psicológicas o biológicamente esencialistas. Los argumentos acerca de las diferencias físicas (Firestone) o de las prácticas de crianza de los niños (Chodorow) son sustituidos por la afirmación del interés directo que tiene el patriarcado (o el capitalismo) en la opresión y la explotación de las mujeres. El cambio a un análisis materialista, sin embargo, desencadenó una búsqueda de la naturaleza del interés del patriarcado/capitalismo por controlar el trabajo de las mujeres. Esto se conoció como el debate del trabajo doméstico en el que el primer foco de atención fue el capitalismo (Malos, 1980), y como feminismo materialista, en el que el foco principal fue el patriarcado (Delphy y Leonard, 1992). En general, las ecofeministas dan prioridad al patriarcado como fuente de subordinación de las mujeres y degradación ecológica, con el capitalismo como su última y más destructiva manifestación. Sin embargo, al prestar atención a la expe-

riencia particular del patriarcado *occidental*, la cuestión del patriarcado no capitalista y no occidental ha quedado bastante oscura.

Young sigue a Elise Boulding al sugerir que la división del trabajo en sexo/género permitió a los hombres especializarse de tal manera que pudieron controlar y tener acceso a los recursos, algo que no tuvieron las mujeres. El capitalismo es solamente la última manifestación de esto, y de ahí el empleo del término patriarcado capitalista: “El capitalismo no solamente usa o se adapta a la jerarquía de género... desde el principio estuvo *fundado en* la jerarquía de género que definía a los hombres como primarios y a las mujeres como secundarias” (1981:61; cursivas en el original). En oposición al patriarcado capitalista, las feministas socialistas han tendido a repudiar el enfoque feminista cultural de revalorizar el trabajo de las mujeres. Sin embargo, las ecofeministas socialistas están mucho más cerca de las feministas culturales en este aspecto. Maria Mies fue una de las primeras feministas en abogar por lo que podría describirse como una posición ecofeminista materialista (1986). Como Young, Mies analiza el patriarcado capitalista, viendo “la civilización patriarcal como un sistema cuya más reciente y más universal manifestación la constituye el capitalismo” (1986:13). Aunque su explicación de la conquista masculina de las mujeres –la violencia– está más cerca de la de Firestone, el análisis de Mies se apoya en gran parte en la división del trabajo en sexo/género, puesto que el patriarcado capitalista explota a las mujeres, al mundo natural y al Sur. En el análisis de Mies de la división internacional del trabajo ocupa un lugar central la “amade-casificación” de las mujeres en el Norte como amas de casa-consumidoras y en el Sur como “amas de casa-productoras” (*ibid.*:126). Socavar la división del trabajo en sexo/género atacando la distinción entre producción y reproducción y revalorizar el trabajo de las mujeres equivaldría a socavar todo el proyecto del patriarcado capitalista:

El trabajo sólo puede ser productivo en el sentido de producir valor excedente mientras pueda obtener, extraer, explotar y apropiar trabajo empleado en la *producción de vida* o en la *producción de subsistencia*, que en gran medida es trabajo no asalariado hecho principalmente por mujeres... esta *producción de vida* es la precondition perenne de todas las demás formas históricas (*ibid.*:47; cursivas en el original).

Mies ataca la distinción que hacen Marx y Engels entre producción y reproducción, y sostiene que el trabajo de las mujeres es esen-

cial para reproducir las condiciones de producción, anticipando algunos de los argumentos de James O'Connor (1988). Ella sostiene que la producción de niños y de trabajo doméstico es un trabajo como cualquier otro, y más esencial que la mayoría. El trabajo de las mujeres, incluso el parir, no es más "natural" que cualquier otra forma de trabajo. Todos ellos representan actividades del ser-especie, esto es, de la humanidad en interacción con la naturaleza: "Es de crucial importancia... que la actividad de las mujeres al producir niños y leche sea entendida como verdaderamente *humana*, es decir, *actividad social consciente*" (*ibid.*:53; cursivas en el original).

Para Mies, las mujeres son epistemológicamente privilegiadas porque en sus actividades de parir y amamantar "pueden experimentar *todo* su cuerpo como productivo, no sólo sus manos o su cabeza" (*ibid.*). Partiendo de su análisis Mies desarrolla un "concepto feminista del trabajo". El trabajo se definiría como "la producción directa de vida", lo que llevaría consigo un concepto diferente del tiempo de trabajo. Tendría que ponerse fin a la segregación sexo/género del trabajo pagado y del trabajo no pagado tendría, lo mismo que la distinción entre trabajo y ocio (*ibid.*:216 ss.). Aunque en este libro Mies muestra ya una decidida simpatía por el ecofeminismo y por aspectos del feminismo cultural, pide que "las feministas de la Nueva Era, las ecofeministas y otras abran los ojos y la mente a las verdaderas colonias cuya explotación... les garantiza el lujo de permitirse la 'espiritualidad oriental' y las 'terapias'" (*ibid.*:35), y subraya que el capitalismo puede producir terapias y espiritualidad con la misma facilidad que automóviles o refrigeradores. Ésta es una advertencia que vale la pena recordar. Aunque el principal objetivo de Mies era mostrar cómo la explotación de las mujeres es central para la acumulación global de capital, su análisis incorpora también los elementos básicos de un análisis ecofeminista que desarrollaría en sus trabajos posteriores (1993). Con Vandana Shiva, señaló la importancia del trabajo de las mujeres en el trabajo de subsistencia básica, particularmente en el Sur. La invisibilidad del trabajo de las mujeres y su posición como algo "externo" a las estructuras económicas capitalistas patriarcales formales está penetrando gradualmente en la agenda política internacional por la presión de los análisis feministas (Boserup, 1970; Sen y Grown, 1987; Waring, 1989; Lewenhak, 1992; Mellor, 1992a, 1997). Como ha dicho Mies, el no abordar la posición de las mujeres significa que el capitalismo puede construir sobre las estructuras patriarcales preexistentes para producir injurias abomina-

bles, donde las mujeres son explotadas como trabajadoras y como mujeres, a veces hasta el punto de la "sobrexplotación", cuando se les niega incluso su subsistencia básica (1986:48).

En la vida de las mujeres, particularmente en las economías de subsistencia, es imposible separar el trabajo productivo del reproductivo. Es este trabajo de producir medios de vida y de supervivencia lo que las ecofeministas como Vandana Shiva sostienen que establece las relaciones estrechas entre las mujeres y el mundo natural. Un punto semejante acerca de la maternidad es defendido por la feminista finlandesa Hilkka Pietilä:

Debido a la forma en que media entre la biología de la procreación y la institucionalización histórica, la maternidad proporciona un punto de partida para explorar y construir límites entre la naturaleza y la cultura. Históricamente, la división del pensamiento occidental ha sido una dicotomía y ha sido trazada de manera que excluye a las mujeres de lo social y lo histórico (1987:26).

No es sólo que el trabajo de las mujeres sea explotado por el capitalismo patriarcal al no ser reconocido y en gran medida no recompensado, o pobremente recompensado, sino que la naturaleza del trabajo es importante para comprender su relación con la inmanencia de la humanidad (Mellor, 1992a, 1996a, 1997). Como argumenta Sanday partiendo de evidencias antropológicas, a lo largo de la historia las mujeres han sido responsables del tipo de trabajo repetitivo pero vital que toma grandes cantidades de tiempo, liberando así a los hombres para que realicen actividades menos esenciales, más intermitentes y a menudo sociales (1981).

En la sociedad industrial moderna gran parte de este trabajo es realizado por la energía de las máquinas o por mano de obra "barata" basada en clase, "raza" o sexo. En las economías industrializadas (occidentales), las mujeres no desyerban los campos, muelen grano, recogen agua y leña o cultivan hortalizas para sus familias. Sin embargo, sigue habiendo una clase de trabajo que se asocia con las mujeres, el cual he descrito como asociado al "tiempo biológico" (1992a:249 s.). El tiempo biológico representa los ciclos del cuerpo humano, no sólo las necesidades diarias (sueño, higiene, comida, excreción, techo, vestido) sino los ciclos de la salud y el ciclo mismo de la vida. La corporeidad humana significa que estos ciclos se deben cumplir. Muchos de ellos son satisfechos por las instituciones sociales -fábricas, refec-

torios, servicios de salud, sistema educativo- pero aún queda gran parte. Una de las crisis principales para las economías industriales más antiguas es la atención de los ancianos y al mismo tiempo, irónicamente, una caída de la tasa de nacimientos. El trabajo de las mujeres que queda fuera de las relaciones económicas "productivas" es social y biológicamente esencial y satisface las necesidades inmediatas de la familia y la comunidad. Este trabajo abarca una gama mucho mayor en el Sur que en el Norte, aunque la crítica de la posición marginada de las mujeres en el mundo doméstico "privado" es más sustentada en el Norte. Charlotte Perkins Gilman describe el trabajo doméstico de las mujeres como "altruismo inmediato" (1915:523). Es inmediato en el sentido de que responde a las necesidades básicas recurrentes de alimentos, atención personal, higiene de las miembros más próximos de la familia. Es altruista porque se hace sobre la base del amor o el deber. Sin embargo, como ya sostuve en otro lugar, el "altruismo" de las mujeres les ha sido impuesto por el patriarcado mediante el "amor", el deber o el miedo (1992a:252).

Aunque Marx analizó el materialismo social de las relaciones económicas capitalistas y los sistemas de clase, no trató adecuadamente las relaciones materiales físicas de la inmanencia humana. En la vida de las mujeres la relación entre materialismo social y materialismo físico (ecológico/biológico) está representada en el trabajo subordinado que hacen las mujeres, el cual no está incorporado en el mundo "material" de los hombres tal como se representa en el marco teórico del materialismo histórico. Igualmente, el trabajo subordinado de la naturaleza no humana es ignorado. Por tal motivo desbancar al capital no resolverá la "segunda contradicción" de las condiciones de producción ni para las mujeres ni para la naturaleza. Las catástrofes ecológicas de las economías dirigentes de Europa oriental dan prueba de esto, junto con su explotación doméstica de las mujeres.

MUJERES Y NATURALEZA: UNA CUESTIÓN DE TIEMPO

Los ritmos del medio ambiente y los del cuerpo son inseparables del ser humano, del bienestar y de la vida social cotidiana (Adam, 1995:45).

Ignorar el papel de las mujeres en la satisfacción de las necesidades del tiempo biológico produce un mundo público que puede di-

vidir en compartimientos la existencia humana. Como resultado, se corre el riesgo de tomar decisiones sin tomar en cuenta las complejidades de la existencia humana, que se basen en la trascendencia, no en la inmanencia. La ficción del “hombre económico” (o para el caso el guerrero clasista, varón) ignora las realidades de la existencia humana como seres corporales, y la forma en que el espacio social y el tiempo se construyen (Mellor, 1997). El no tomar en cuenta la corporeidad humana en todas sus facetas permite al “hombre económico” o al “guerrero clasista” ignorar las implicaciones de la inserción biológica y la ecológica humana, más amplias. El no reconocer el trabajo de las mujeres significa que el capitalismo dominado por los hombres (y el socialismo) está construido sobre una premisa falsa, la del individuo que funciona independientemente. Este individuo se refleja en términos económicos como trabajador “libre” o como “hombre económico”, y en términos políticos como ciudadano (privado). Sólo una pequeña minoría de hombres, y una minoría aún más pequeña de mujeres, alcanzan realmente suficiente poder para funcionar independientemente, social, política o económicamente, pero eso no impide que el mundo público esté construido sobre estas bases. Es esta idea del individuo autónomo abstracto la que para las ecofeministas está representada en las dualidad jerárquicas de la cultura occidental. Como ya describí en otra parte, el mundo del patriarcado capitalista y socialista se basa en una idealizada realidad-experiencia-masculina (*male-experience-reality*, *ME-reality*: mi realidad) en contraposición a la tangible y actualizada realidad-experiencia-de las mujeres (*women's-experience-reality*, *WE-reality*: nuestra realidad) (Mellor, 1992a:258). En este sentido, un análisis feminista centrado en la experiencia de las mujeres es un materialismo más firmemente cimentado que el énfasis marxista en la predominante “experiencia masculina” del mundo público de la producción. Separando la producción de la “reproducción” y de la naturaleza, el patriarcado capitalista (y socialista) ha creado una esfera de “falsa” libertad que ignora los parámetros biológicos y ecológicos. Para la mayoría de las personas la experiencia de la *ME-reality*, sin embargo, no es buena. No se sienten “libres” en su trabajo ni capaces de ejercer sus preferencias como “hombres económicos”. Las relaciones sociales y económicas de la *ME-reality* son tan explotadoras e inestables, tal como predijo Marx. El ecofeminismo materialista pretende ampliar el análisis de Marx para mostrar como está construida la *ME-reality*.

La integración del ecofeminismo con el ecosocialismo no se puede conseguir tratando de sumar a las mujeres al socialismo productivista dominado por los hombres; eso se ha intentado repetidas veces y ha fracasado lamentablemente. El socialismo marxista debe ser reconstruido para que tome en cuenta la forma en que la esfera de la producción patriarcal capitalista depende materialmente de las mujeres, de la naturaleza y de otros grupos explotados. A Ariel Salleh, al tratar el problema del "materialismo corporeizado" (1994:106), le parece que las "experiencias laborales" de las mujeres son la base para una "crítica ecopolítica" del capitalismo y como modelo para una alternativa sustentable. Ella ve a las mujeres como "mediadoras" de la naturaleza de cuatro maneras: al parir y amamantar; al realizar tareas de atención y cuidado y de mantenimiento que son un "puente" entre los hombres y la naturaleza; elaborando productos como agricultoras, tejedoras, herboristas, etc.; y como representación simbólica de la naturaleza. Salleh, como Mies (1986) y Hartsock (1983), considera que estas actividades dan a las mujeres un privilegio epistémico: "A través de esta constelación de labores, las mujeres están implicadas orgánica y discursivamente en actividades afirmadoras de la vida, y desarrollan conocimientos específicos de género asentados en esta base material" (1994:107). Como Mies, Salleh considera que el trabajo de las mujeres sostiene al capitalismo pero también que esto introduce una contradicción en lo que Mies y O'Connor han llamado las condiciones de producción, y a lo que Salleh se refiere como las condiciones de la existencia: "El posicionamiento tradicional de las mujeres entre los hombres y la naturaleza es una contradicción primaria del capitalismo, y muy bien pudiera ser la más profunda y más fundamental contradicción de todas" (*ibid.*:112). Según Salleh, las mujeres en tanto que sujetos humanos son tratadas por el capitalismo como objetos tanto de la naturaleza como del capital. Esto las coloca en una posición de no identidad que les permite romper el marco del patriarcado capitalista. Su posición marginal las hace "no totalmente mano de obra" y, aunque no son "naturaleza", están en una posición en la que son capaces de identificarse con la naturaleza. En términos de Collins, las mujeres son extrañas-adentro (1990) en la construcción de una sociedad *contra natura*. Salleh ve, en las luchas de las mujeres por cuestiones medioambientales, evidencias de la eficacia política de su estatus contradictorio y marginal.

Centrarse en el trabajo de las mujeres y en su papel reproductivo no es esencialista, sino materialista (Mellor, 1992b), porque expone

la construcción de un mundo social que tiene su base material en el tiempo y en el trabajo de las mujeres. La articulación por parte de las mujeres de una perspectiva que refleje su condición social no es esencialista, ni se aparta de la lucha económica “primordial” contra el capital. De hecho, como Salleh, Mies y otras han argumentado, la posición socioeconómica de las mujeres proporciona la base para una crítica más fundamental del capitalismo. La vida de las mujeres está atrapada en una red de relaciones interconectadas, no como un ideal esencialista, sino como una realidad material. Su corporeidad es también una realidad material. Un materialismo histórico ecofeminista explorará la conexión entre las diferencias biológicas de hombres y mujeres y la construcción social que se pone sobre ellas. Esto no quiere decir que lo biológico determina las relaciones de poder entre hombres y mujeres, sino que las constriñe. Resolver estas relaciones de poder no significará que las diferencias biológicas entre los sexos se difuminen o “desaparezcan”. Como han dicho Pat y Hugh Armstrong, el ignorar las diferencias biológicas es más probable que conduzca a la subordinación de las mujeres que a una política radical que las tome en cuenta (1988:252). Sin embargo, es igualmente importante no sobrestimar la importancia de las diferencias biológicas con exclusión de otros patrones de explotación y dominación. Muchas mujeres no realizan trabajos que apoyan el tiempo biológico, aunque sí tienden a emplear a otras mujeres para que lo hagan en su lugar. Esto es válido para todos los patrones de desigualdad entre las mujeres. Lo importante acerca del trabajo que las mujeres hacen primordialmente es que ilustra el dilema material de la corporeidad humana. El impacto de la encarnación humana, sin embargo, es ilustrado igualmente por la explotación de clase, “raza” y colonial. Partir de las experiencias de las mujeres no significa reclamar centralidad o prioridad sobre otras opresiones.

CONCLUSIÓN

Una síntesis del ecosocialismo y el ecofeminismo necesitaría poner las diferencias de sexo/género, en lo que toca a soportar la carga de la inmanencia humana, en el centro del materialismo histórico. La división del trabajo entre hombres y mujeres no es ni puramente biológica ni puramente social. Se basa en el sexo/género, lo que signi-

fica que se deben resolver las cuestiones sociales y biológicas. El materialismo histórico debe ocuparse del “materialismo corporeizado”, en términos de Salleh. Al satisfacer las necesidades humanas, como señaló Marx, la humanidad forma parte de la naturaleza, y el “hombre” debe mantener un “diálogo continuo” con su cuerpo “inorgánico”. El epíteto de Marx de que “los hombres hacen la historia, aunque no con sus propias condiciones” puede considerarse que se aplica tanto a las limitaciones físicas como a las sociales. Las diferencias biológicas humanas y los límites ecológicos no son más determinantes de lo que son las relaciones sociales; la humanidad puede responder a ellas de muchas formas. También es verdad que gran parte de estas diferencias y límites están contruidos socialmente a su vez. Como señaló Hartsock, es necesario identificar lo social para ser capaces de tratar lo natural políticamente (1983:233). Me gustaría argumentar que lo opuesto también es verdad.

A pesar de la anticipada afirmación de Marx sobre la importancia de la relación entre la humanidad y la naturaleza, el materialismo histórico marxista se ha desarrollado con una concepción de las relaciones económicas interesada en las relaciones sociales (clase, propiedad) a expensas de las relaciones físicas (biológicas, ecológicas). Al definir el materialismo histórico como materialismo social en torno a las relaciones de producción, e ignorar el trabajo de las mujeres y el materialismo físico de la corporeidad humana, Marx y el marxismo basaron su teoría en relaciones económicas tal como las define el patriarcado capitalista. Al cosificar las relaciones económicas de este modo, el socialismo marxista ha sido limitado teóricamente por las fronteras del modo de producción patriarcal capitalista. Un punto similar ha sido sostenido por Maria Mies:

al centrarse... en este concepto capitalista de trabajo productivo... el mismo Marx ha contribuido teóricamente a la eliminación de todo el trabajo “no productivo”... de la visibilidad pública... Yo considero este estrecho concepto capitalista del “trabajo productivo” como el obstáculo más formidable en nuestra lucha por llegar a una comprensión del trabajo de las mujeres (1986:48).

Un materialismo histórico ecofeminista (ecofeminismo materialista) insistiría en que el concepto patriarcal capitalista de las relaciones económicas no se vea como determinante único de la “realidad material”. El ecofeminismo materialista parte del hecho de que las fron-

teras de la vida de las mujeres no están definidas por las relaciones económicas patriarcales capitalistas. Las mujeres cruzan y vuelven a cruzar las fronteras del llamado mundo público-privado y de la dualidad sociedad-naturaleza. En la actualidad, la teoría de Marx refleja la estructura históricamente específica del patriarcado capitalista occidental, que prioriza los intereses de algunos hombres (y unas pocas mujeres) por sobre el resto de los hombres explotados y oprimidos por la "raza" y la clase, la inmensa mayoría de las mujeres y la naturaleza no humana. Esto no significa negar la realidad explotadora o el dominio global de las relaciones económicas capitalistas o de la política de clase, sino verlas como un aspecto de un conjunto mucho más amplio de relaciones materiales y de acción política. Tampoco significa proclamar que la teoría o la práctica basadas en la experiencia de las mujeres *-we-reality-* enfrentará por sí sola a las empresas multinacionales, acabará con la carrera armamentista nuclear o impedirá la explotación de los trabajadores. Un ecofeminismo que no abrace el análisis de clase o "raza" estará tan limitado teórica y políticamente como un ecosocialismo que no abarque un análisis feminista.

Lo que no se puede asumir es que la sociedad humana esté tan exclusivamente determinada por su modo de producción que todas las demás estructuras sociales/biológicas/ecológicas tengan que "alinearse" si ese modo de producción sufre un cambio. Muy correctamente, los socialistas han peleado una dura batalla contra todas las formas de naturalismo y esencialismo que afirman que ciertos aspectos de la existencia *social* humana están más allá del control social. Sin embargo, en defensa de una acción política en torno a lo social es importante no socializar lo natural, un punto que sostuve antes en el contexto del posmodernismo. Hacer tal cosa oscurece el marco ecológico de la existencia humana y conduce a una mistificación de las condiciones materiales de la vida humana. Aunque no hay un destino predeterminado en la biología ni en la ecología, es necesario responder políticamente a sus realidades. No hacerlo equivaldría a dejar de confrontar la realidad material de quienes realizan el trabajo de la corporeidad y las limitaciones ecológicas de la actividad humana. Lo que se requiere es un socialismo materialista profundo que encare la inmanencia y las relaciones materiales que construyen la trascendencia. Semejante socialismo necesitaría desafiar no sólo las divisiones de la sociedad de clases, sino todos los demás dualismos que las ecofeministas (y otros) han identificado.

7. FEMINISMO Y ECOLOGÍA: UNA CONEXIÓN MATERIAL

Al unir la ecología y el feminismo, las ecofeministas ven a las mujeres y a la naturaleza sometidas a los destructivos sistemas socioeconómicos y tecnológicos de la sociedad moderna dominada por los hombres. El sexo/género se sitúa en el corazón de este análisis, pero esto no excluye otras dimensiones entrelazadas de opresión y explotación. Empezar con una opresión no significa declarar que tenga precedencia, sino ver si algunos elementos de su análisis pueden ser útiles para el estudio de otras opresiones. También es importante que el debate acerca de la diferencia no niegue la posibilidad de emprender una crítica desde *cualquier* otra perspectiva social.

El foco específico del ecofeminismo es el papel de la desigualdad de sexo/género en la construcción de las relaciones humanidad-naturaleza. Este enfoque no significa que el ecofeminismo hunda a lo social en lo biológico/ecológico, pero tampoco busca separarlos radicalmente. Para el ecofeminismo toda la humanidad es corpórea y es cuerpo sexuado. El género no conduce directamente al sexo, y el sexo mismo está fuertemente circunscrito por lo social. “Hombre” y “mujer” son el producto de la interacción de factores biológicos y sociales. No hay un tipo esencial o universal de hombre o mujer, sino que “hombres” y “mujeres” existen llanamente como para hacer esos conceptos práctica y teóricamente útiles. Para las ecofeministas hay aspectos del cuerpo de las mujeres y de su experiencia social que pueden ser explorados útilmente para ayudar a comprender el actual desequilibrio en las relaciones humanidad-naturaleza. Este desequilibrio ha sucedido dentro del contexto de un sistema global dominado por los hombres, específicamente por hombres de las sociedades económicamente dominantes con una historia de guerras, militarismo e imperialismo, nacionalismo, racismo y colonialismo.

Aunque a menudo las ecofeministas hacen afirmaciones generalizadas que parecen referirse a todos los hombres y todas las mujeres, su foco específico es el patrón de dominación que surgió en la sociedad europea asociado al desarrollo histórico de la ciencia, la tecno-

logía, el industrialismo y el capitalismo. Esto no significa ignorar el hecho de que sociedades anteriores han sido ecológicamente destructivas (Ponting, 1991), o que sociedades ecológicamente benignas pueden ser patriarcales. Podría argumentarse que la dominación masculina y la opresión femenina han sido más ubicuas en la historia que la destrucción ecológica. La cuestión interesante para las ecofeministas es la forma en que ambas han venido a unirse en la era actual. Las ecofeministas ven los orígenes de la actual crisis ecológica en los desarrollos específicos materiales y culturales del Norte/Occidente tal como se reflejan en las estructuras socioeconómicas, la ciencia y la tecnología, la filosofía y la religión. El judeocristianismo, con su convicción de que Dios otorgó al “Hombre” el don del dominio del mundo natural, ha justificado moralmente la explotación ecológica. La subordinación femenina también ha sido justificada a través de su histórica culpa por la “caída” del hombre de la gracia ecológica y social en el próspero y pacífico Jardín del Edén. El énfasis en la centralidad humana y en el individualismo en la filosofía occidental ha sentado las bases morales para el consumismo, la propiedad privada y la búsqueda de utilidades, que lleva a la explotación tanto ecológica como humana. La religión y la filosofía occidentales han respaldado el enfoque intervencionista, reduccionista y amoral del mundo natural en la ciencia y la tecnología occidentales que están al servicio de la expansión económica y militar. Todos estos procesos han sido dominados por el hombre blanco, usualmente de clase media o alta. La “raza”, la clase y el sexo/género están por consiguiente inextricablemente entrelazados.

Lo distintivo en el ecofeminismo es que ve la subordinación de las mujeres y la destrucción ecológica como problemas vinculados. La naturaleza de este vínculo ha sido algo central en este libro. Si, como sugieren las ecofeministas de afinidad, este vínculo es entre todas las mujeres y la naturaleza, la especificidad de la sociedad occidental es problemática. Sin embargo, como ya vimos, en última instancia son muy pocas las ecofeministas que apoyan sus argumentos en el determinismo biológico. Incluso cuando se propone una noción universal de patriarcado, el enfoque político se centra en la forma occidental. Esto conduciría a una visión más social e históricamente contingente de la relación entre la subordinación de las mujeres y la destrucción ecológica. Éstas han llegado juntas a un punto histórico particular y a una formación sociocultural particular. Las ecofeministas no se ponen de acuerdo con respecto a dónde situar este punto histórica-

mente. Algunas sugieren que el nacimiento de la historia (europea) llegó con la invasión de la Vieja Europa “matriarcal” por los “kurganos” patriarcales, otras que con la religión, la filosofía o la ciencia dominadas por hombres (occidentales) y otras más con el surgimiento de la jerarquía, la propiedad privada o el capitalismo industrial.

Cualquiera que sea la localización histórica o la explicación que se dé, las ecofeministas tienen una noción de contingencia fuerte, no débil. Como argumenta Plumwood, la conexión entre las mujeres y la naturaleza apunta a una “estructura no coincidente” (1994:64). Para muchas ecofeministas, particularmente aquellas con un pasado teológico o filosófico, esta estructura reside en las formas de conocimiento y creencias que justifican y sostienen al patriarcado occidental. En particular, el rechazo cristiano y racionalista del cuerpo y la priorización de la mente o el alma (Ruether, 1975). Las mujeres son esencializadas, naturalizadas y condenadas por su asociación con el cuerpo. Yo he dicho que una explicación puramente cultural de la opresión de las mujeres y la explotación de la naturaleza carece de toda explicación material o histórica de por qué ha de ocurrir esto. Es una perspectiva idealista cuya única solución política es una lucha en torno a las ideas. Por el contrario, he defendido una perspectiva materialista de la conexión mujer-naturaleza. Sin embargo, el dualismo que se encuentra en el corazón del patriarcado occidental es tanto material como cultural, basado en una aguda distinción entre cuerpo y mente/alma, sociedad/cultura y naturaleza, y entre hombres y mujeres. Desde la priorización de Platón del pensamiento abstracto hasta la distinción de Descartes entre mente y cuerpo; desde la esfera de la libertad de Aristóteles en la vida de la *polis* en contraposición a la esfera de la necesidad en el mundo del *oikos*, hasta la distinción liberal occidental entre lo público y lo privado, el mundo humano ha sido construido por encima y en contra del mundo de la naturaleza y del mundo de las mujeres. Para las ecofeministas son estos dualismos los que han conducido al “control rector” y en consecuencia a la destrucción de la naturaleza por las culturas racionalistas, científicas e industriales (Plumwood, 1993).

Al plantear un ecofeminismo materialista, junto con Salleh (1994) e Ynestra King (1990), sostuve que la división del trabajo por sexo/género en torno a la corporeidad humana es el factor crucial. Las mujeres están materialmente asociadas con la corporeidad humana y son las principales responsables de ella, tanto si se trata de trabajo pagado como si no. Mientras que las feministas se han

opuesto tradicionalmente a la asociación de las mujeres con el trabajo "natural" de la maternidad, la alimentación y la atención, las ecofeministas han seguido a las feministas culturales en la revalorización del trabajo de las mujeres. Las ecofeministas han abrazado la immanencia y no han buscado la trascendencia. El dilema para el ecofeminismo es que sus dos elementos están en contradicción recíproca. Aunque el feminismo ha buscado históricamente explicar y superar la asociación de las mujeres con lo natural, la ecología está intentando reinsertar a la humanidad en su marco natural. La relación entre la mujer y la naturaleza no es tan sencilla para las feministas educadas en las culturas europeas y sus subsidiarias. A lo largo de los siglos XIX y XX, las feministas lucharon por destrabarse de la mitad excluida de estos dualismos. Mary Wollstonecraft proclamaba en 1792 el derecho de las mujeres a ocupar su puesto en la vida pública, tanto política como económicamente. De igual manera Simone de Beauvoir anunciaba la segunda oleada de feminismo luchando contra las limitaciones del cuerpo de la mujer. El feminismo de la segunda ola comprendió que las nociones liberales de los derechos y oportunidades de las mujeres en el terreno público no podrían conquistarse sin ataques radicales a la construcción de lo privado (familia, sexualidad) y sin la capacidad de las mujeres para controlar su propio cuerpo y su fuerza de trabajo.

Las feministas y las ecofeministas han respondido de diversas formas al uso de la asociación de las mujeres con la naturaleza/biología como justificación de la estructura de poder dualista que separa al "hombre público" de la "mujer privada". La primera es intentar trascender o "saltar" la barrera negando sus declaraciones acerca de la diferencia de las mujeres. Esto es lo que han intentado hacer el feminismo de "oportunidades iguales" y el feminismo marxista. La asociación de las mujeres con la biología/naturaleza/el mundo doméstico es vista como un error que puede corregirse mediante políticas de oportunidades iguales o de cambio social mediante la lucha de clases. La igualdad masculino/femenino es la condición "natural" de la humanidad. No hay ningún conflicto fundamental o material en torno al sexo/género. Los conflictos de intereses que sí existen son impuestos por factores externos tales como la ignorancia, la tradición, la religión o el capitalismo. Mediante políticas sociales apropiadas éstos podrán superarse. Esta posición no es compatible con el ecofeminismo, puesto que no desafía las relaciones humanidad-naturaleza existentes.

Una segunda respuesta es intentar resolver el dualismo confrontando y desafiando los supuestos acerca de la mujer/naturaleza que representa y las divisiones del trabajo en sexo/género resultantes. Una solución como ésta reconoce la desigualdad en las relaciones de poder sexo/género en estructuras dualistas, pero mantiene el interés común último y la igualdad de hombres y mujeres. Ésta es la solución ofrecida por los diversos feminismos andróginos o ginándrinos (Ferguson, 1989), incluidos el feminismo socialista y algunos feminismos radicales.

Una tercera respuesta es ver la dualidad masculino-femenino como potencialmente complementaria, aunque no en su actual forma destructiva. El comportamiento destructivo se da porque los valores masculinos son actualmente demasiado dominantes; se necesita un mayor énfasis en los valores femeninos para restablecer el equilibrio. Este enfoque es el que siguen algunos pensadores verdes feministas que adoptan la idea del yin y el yang, el espíritu femenino y el masculino como complementarios (Henderson, 1983). Cosmológicamente, lo masculino y lo femenino son vistos como los dos lados complementarios de una humanidad común que necesita ser recombinada en un todo. Pedazos del "todo" humano se han desunido en formas que son social y ecológicamente peligrosas. Lo que se necesita es volver a juntarlos. Ya describí esto como una perspectiva ecofemenina más que ecofeminista (Mellor, 1992c).

Un cuarto enfoque es ver los valores patriarcales/masculinos como inherentemente perjudiciales y destructivos. Una de las mitades de la dualidad debe ser destruida. Ésta es la posición adoptada por la mayoría de las ecofeministas de afinidad. Sin embargo, a pesar de sus fuertes vínculos con el feminismo radical/cultural y el énfasis en la corporeidad de las mujeres, la mayoría de las ecofeministas de afinidad no ven a los *hombres* y a las *mujeres* en un conflicto fundamental. A pesar de la impresión inicial dada por su lenguaje retórico y su condena del hombre/lo masculino y su lisonja de las mujeres/lo femenino, la mayoría no ve a los hombres como una causa perdida. El problema surge con las estructuras patriarcales que "emergen" como formas culturales. Cuando estas estructuras son enfrentadas y vencidas, hombres y mujeres pueden adoptar un enfoque adecuado centrado en la tierra. A diferencia del enfoque ecofemenino esta perspectiva dará prioridad a los valores centrados en las mujeres y ve los valores centrados en lo masculino como destructivo más que como complementarios.

Para una perspectiva radicalmente diferente, por otra parte, las estructuras dualistas de sexo/género representan una diferencia fundamental y permanente y/o un conflicto de intereses entre hombres y mujeres. Éste es el enfoque adoptado por algunas feministas culturales radicales, algunas feministas posmodernas, separatistas lesbianas, feministas materialistas radicales y algunas ecofeministas de afinidad. El problema de semejante posición es que no tiene solución política. Los hombres son, y siempre serán, el enemigo. Aunque la subordinación de las mujeres podría resolverse si todas las mujeres se apartaran de los hombres, esto no podría resolver el problema de la destrucción ecológica si los recursos permanecieran bajo control masculino. Arrancar los recursos naturales a los hombres requeriría una lucha física más que cultural, en la que es improbable que las mujeres deseen entrar. Cambiar las palabras y reclamar significados no es suficiente. (Algunas) ecofeministas espiritualistas declaran que pueden contar con el poder de fuerzas sobrenaturales, en particular el de la diosa. Igual que con todas las pretensiones místicas, la creencia en tales afirmaciones es un acto de fe. Yo, personalmente, no tengo semejante fe. Yo creo que los seres humanos poseen una dimensión espiritual en la conciencia, pero ésta es una espiritualidad *humanista*. Reposa en los sentimientos, emociones y percepciones humanas. No dudo de su poder para los individuos, pero tales sentimientos están igualmente al alcance de los racistas o los nacionalistas.

Yo me inclino en favor de un enfoque para el que la dualidad de sexo/género está basada en el dilema de la corporeidad humana. La diferencia/conflicto basada en el sexo/género y las otras dualidades asociadas a ella no pueden ser transcendidas, disueltas o resueltas antes de que toda la cuestión de la relación entre la humanidad y el mundo natural sea encarada. La posición por la que abogo es un ecofeminismo materialista profundo que analice las relaciones materiales de sexo/género en términos de la confrontación de la inmanencia humana, la corporeidad física y la inserción ecológica. Como Ynestra King (y Marx) yo tomaría al cuerpo humano viviente como punto de partida. Esto no significa asumir que las relaciones de sexo/género abarquen todo el dilema de la materialidad física de la humanidad. Creo que el ecofeminismo contribuye a un debate más amplio acerca de las relaciones materiales en las que entran los seres humanos cuando enfrentan su corporeidad y su inserción. El materialismo histórico de Marx se ocupó de las relaciones sociales de

clase en este contexto. Análisis posteriores han considerado igualmente importantes el racismo y el imperialismo/colonialismo, si no es que más aún. Estas dimensiones no están en una jerarquía de opresiones, sino más bien en una matriz en la que se entrecruzan (Collins, 1990).

Con el fin de explorar el ecofeminismo materialista como una perspectiva, es necesario reunir la perspectiva verde sobre las relaciones humanidad-naturaleza y una perspectiva feminista materialista sobre las relaciones de sexo/género. En el sentido materialista el ecofeminismo posee más empatía con la ecología profunda que otras perspectivas ecológicas radicales, como la ecología social o el ecosocialismo. Hacer que funcionen bien las relaciones entre los seres humanos no resolverá el desequilibrio ecológico porque la fuente de gran parte del conflicto entre los seres humanos es el no reconocimiento del problema de la inmanencia. Tanto Bookchin como Marx identificaron la naturaleza dialéctica de la relación entre la humanidad y el mundo natural. Sin embargo, otros aspectos de su trabajo han dado prioridad a la humanidad a expensas de la naturaleza no humana. Bookchin hizo un llamado al "reencantamiento de la humanidad" como foco de la acción social y natural, y el último Marx y el marxismo se centraron en la construcción social de la naturaleza. Como ya afirmé, el materialismo histórico necesita ser profundizado ecológicamente, empezando con la posición de Marx en sus primeros trabajos. El materialismo social como las relaciones de clase están contruidos socialmente sobre la base de las necesidades físicas de la especie humana: el materialismo físico. No importa cuán sofisticado se vuelva el modo de producción, las demandas del materialismo físico nunca desaparecen.

Ésta es la percepción del ecofeminismo, y es común tanto para el ecofeminismo de afinidad como para el ecofeminismo construccionista de contingencia/social. Las necesidades de la corporeidad humana son compartidas por toda la humanidad pero pesan desproporcionadamente sobre el cuerpo y la vida de las mujeres. Al poner juntas la dominación de las mujeres con la dominación de la naturaleza, el ecofeminismo arrojó una poderosa luz sobre el dilema central del feminismo: ¿cómo podría hablarse de la asociación de las mujeres con la naturaleza sin caer en una trampa esencialista y naturalista? El ecofeminismo parecía enfrentar al feminismo con dos opciones: o bien la afinidad de las mujeres con la naturaleza es "natural", o hay que encontrar alguna otra explicación para la dominación

tanto de las mujeres como de la naturaleza. El problema con la primera era que universalizaba falsamente la idea de “mujeres”. La mujer que conducía un Cadillac o cenaba en el Ritz estaba tan en sintonía con la Tierra (al menos potencialmente) como la mujer que lavaba su ropa en un río o recogía leña en el bosque. El problema con la segunda era que no podía encontrar ninguna razón social que fuera lo bastante “universal” para explicar la forma en que las mujeres fueron dominadas a lo largo de la historia y las culturas. La dominación de las mujeres antecedió al capitalismo y al industrialismo; es anterior al cristianismo/judaísmo/islam. Existió en las culturas más orientadas hacia la naturaleza del Oriente y del Sur. Como dice Salleh: “este debate acerca de la universalidad de la opresión femenina es puro escolasticismo. Observando el mundo real, ¿podemos citar una sola sociedad moderna que no esté gobernada por hombres o por una mujer símbolo que actúe según valores patriarcales?” (1992:209).

Como Salleh, yo no creo que la universalidad de la opresión de las mujeres se base en su afiliación “natural” con el mundo natural, sino en la conectividad de toda la humanidad con la naturaleza. Las mujeres sí tienen un cuerpo particular que hace cosas particulares, pero lo que importa es cómo resuelve la sociedad las diferencias sexuales y la cuestión entera de la materialidad de la existencia humana. Las mujeres no están más cerca de la naturaleza debido a alguna afinidad psicológica o espiritual elemental, sino a causa de las circunstancias sociales en las que se encuentran —esto es, sus condiciones materiales. La desproporcionada responsabilidad de las mujeres ante la corporeidad humana se expresa en parte en el trabajo que realizan, pero también en su disponibilidad para las necesidades biológicas —lo que llamé tiempo biológico. Cualquier vida social que las personas construyan siempre estará delimitada por la existencia corporal. De igual manera, la vida social están delimitadas por el ecosistema.

REALISMO INMANENTE: LA DINÁMICA DEL HOLISMO ECOLÓGICO

La percepción de los pensadores verdes ha consistido en retornar a una concepción del mundo natural como poseedor de su *propio* estatus ontológico. La naturaleza no humana no es una naturaleza

muerta que los humanos trascendentes puedan manipular a voluntad y sin consecuencias. Es una naturaleza viva que encierra a los seres humanos. La crítica ecológica de la cultura occidental es que sus estructuras sociales y formas de conocimiento dualistas ignoran el hecho de que la humanidad forma parte del mundo natural. La humanidad siempre es inmanente. La trascendencia es construida socialmente contra la "naturaleza". Todas las teologías, filosofías y teorías sociales que han proclamado la superioridad ontológica y epistemológica de la humanidad están condenadas a una centralidad en lo humano que equivale a ser arrogantes. El mundo natural no está muerto ni mudo ni es un producto de la mente humana. Es material, real, dinámico y siempre más allá del conocimiento humano.

El concepto utilizado por los ecologistas profundos para expresar el enfoque centrado en la naturaleza es ecocentrismo. Como ya señalé antes, este término puede provocar confusiones, pues implica una división dualista entre la humanidad y la naturaleza. El ecocentrismo se expresa a menudo de una forma que ve a la humanidad como fuera de la "naturaleza", particularmente en el énfasis sobre los espacios silvestres. La naturaleza "intocada" es vista como más "natural" que cuando está poblada por seres humanos. A no ser que los seres humanos hayan sido creados por Dios o llegado de Marte, tienen que haber evolucionado a partir de los materiales físicos de este planeta, y su inteligencia es parte del proceso natural. Este argumento está bien expuesto por Bookchin. Los seres humanos están dentro, no fuera de los procesos de la vida. Forman parte de la dinámica del todo ecológico. Por esta razón el concepto que yo preferiría es el de holismo ecológico. El holismo ecológico ve a la humanidad como parte de un proceso ecológico dinámico e interactivo en donde el todo es siempre más que la suma de sus partes.

Como seres inmanentes, los seres humanos no tiene ningún punto de Arquímedes desde el cual evaluar sus propias condiciones, para no hablar de las complejas interrelaciones de todas las fuerzas materiales en el mundo natural. Las dinámicas del mundo natural existen por su propio derecho con o sin la intervención o el conocimiento humanos, conscientes. Yo concuerdo con Stephanie Lahar en que se necesita una ontología de la naturaleza que la vea como "*fundamentalmente material y subjetiva*" (1991:37; cursivas en el original). Lahar pide también "una caracterización fundacional de la realidad" (*ibid.*:36). En el habla posmoderna cualquier exigencia de fundamentación es considerada sospechosa, y se le exige una "gran

narrativa" humanista. Yo estaría de acuerdo en que la humanidad no puede tener una "gran narrativa" para explicar su propia posición, pues en última instancia las condiciones físicas de la existencia humana están más allá del conocimiento. Ecológicamente, la humanidad existe en una condición de incertidumbre radical. Sin embargo, una perspectiva posmoderna no es apropiada para el holismo ecológico, puesto que sigue priorizando ontológicamente a la humanidad. Toda la acción permanece con el lenguaje/cultura humanos, si no es que con el "sujeto" de la Ilustración. Yo apoyaría el impulso del deseo de Lahar de una "caracterización de la realidad", pero lo vería como un *fundamento* para la percepción de la humanidad de la incertidumbre radical acerca de sus potencial/limitaciones ecológicas y biológicas, más que como una base fundacional para cierto conocimiento humano.

En última instancia el mundo natural es un objeto intransitivo de conocimiento, según el término de Bhaskar (1978:21). Él pugna por un realismo trascendental en donde las estructuras y mecanismos del mundo natural sean generadores de fenómenos que se conviertan en conocimiento mediante la actividad social de la ciencia. Esto significa que "la ciencia no es un epifenómeno de la naturaleza, ni la naturaleza es un producto del hombre [*sic*]" (1978:25). Como Marx y Bookchin, Bhaskar está abogando por una relación dialéctica entre la humanidad y el mundo natural. Sin embargo, como ya vimos, una visión dialéctica a menudo puede ocultar supuestos dualistas. Lo importante es que la relación dialéctica entre la humanidad y la naturaleza no humana esté siempre dentro del marco del todo más amplio. Un concepto como realismo trascendental es desorientador en este contexto, puesto que implica que la humanidad puede "trascender" su condición natural aunque sólo sea en sus patrones de conocimiento. En la relación dialéctica entre humanidad y naturaleza, la noción de trascendencia da la impresión de "extranjería". Por esta razón yo preferiría el concepto de "realismo immanente" para describir la relación dialéctica entre humanidad y naturaleza. El concepto "realismo trascendental" no indica claramente un enfoque no dualista de la humanidad y la naturaleza; "realismo immanente" indica una visión mucho más holista de la humanidad como parte de la naturaleza.

Lo que defiende Bhaskar es un realismo crítico, y le hacen eco algunos otros autores del campo verde y ecofeminista (Plumwood, 1993; Hayward, 1994; Dickens, 1996). El realismo crítico desafiaría el

conocimiento positivista y científico en términos de las relaciones sociales que se hallan contenidas en ellos. Como argumenta Hayward, “una teoría social sólida crítica es tan importante como el conocimiento natural y la buena voluntad ecológica” (1994:86). A esto, yo añadiría la necesidad de un realismo crítico inmanente que detenga la centralidad en lo humano de los teóricos sociales críticos. Hayward, como Bookchin, no ve contradicción entre un enfoque ecológico y la continuación de los procesos creativos y críticos de la Ilustración. Yo estaría de acuerdo en términos generales, excepto que no comparto su optimismo acerca del potencial para que en última instancia resuelva las contradicciones de la inmanencia humana. El realismo crítico, basado en una teoría crítica puramente social, no aportará la solución. Desde la perspectiva del holismo ecológico sigue centrado en lo humano.

La inmanencia de la humanidad significará siempre que cualquier conocimiento acerca del mundo natural probablemente será parcial. Incluso si fuera posible reunir un conocimiento de todos los componentes del mundo natural, esto nunca revelaría la dinámica de la totalidad. La interconectividad de toda existencia significa que las últimas consecuencias de cualquier acto en particular no se pueden conocer. El realismo inmanente exige, ante todo, una profunda conciencia del todo ecológico. Hay muchas maneras en que la inmanencia puede ser “realizada”. Sería posible alcanzar esto a través de una comprensión científica, pero también podría conseguirse a través de la conciencia “espiritual” que muchas personas perciben cuando se enfrentan a las fuerzas naturales. Igualmente, la experiencia psicológica de la corporeidad, que abarca las realidades de la vida, el amor y la muerte, pueden ser otro canal de percepción. Las ecofeministas espiritualistas son perfectamente lógicas cuando dicen que es posible pensar a través del cuerpo, o experimentar el holismo como una fuerza espiritual. Puede ser que el holismo ecológico *sólo* se experimente como una “revelación”, lo que podría ser descrito como sabiduría.

La conciencia de la radical incertidumbre de la inmanencia humana debería ser el punto de partida de cualquier otro conocimiento. Esto requiere el reconocimiento de la naturaleza *esencialmente* dialéctica y no dualista de la relación entre la humanidad y el todo ecológico dinámico. También reconocería la acción independiente del todo interconectado. Esto no significa negar la acción humana, pero ésta siempre necesitará mostrarse reflexiva y con humildad ecológica. Semejante enfoque no adopta acción moral o política, ni

siquiera conocimiento científico de la humanidad, de hecho hace que todo eso sea aún más vital. La pérdida de los supuestos científicos positivistas de que la maquinaria de la naturaleza será revelada no pueden ser remplazados por una suposición equivalente de una revelación del “significado” holístico de la naturaleza. Si el todo dinámico es incognoscible por los métodos científicos tradicionales, ¿por qué habría de ser más “cognoscible” a través de una metafísica ecológica? He criticado este último enfoque por idealista. El holismo ha dado origen históricamente a gran número de cosmologías clásicas que buscan ubicar a la humanidad dentro del “todo”, tal como la cadena de la vida. Suposiciones idealistas similares están presentes en muchos pensadores ecológicos modernos que comparten la noción implícita o explícita de la armonía en la naturaleza. Incluso el naturalismo dialéctico de Bookchin está mucho más cerca del idealismo, con su implicación de una teleología que conduciría hasta la libertad humana. ¿Por qué la evolución de la naturaleza habría tenido que ser diseñada para beneficiar a la humanidad? ¿Por qué no a las ratas o a las bacterias?

No veo ninguna razón por la que la humanidad deba estar en armonía con una naturaleza holística. Muchas especies han evolucionado y desaparecido después (por ejemplo, entiendo que un mamífero de dientes de sable evolucionó y desapareció varias veces). Lo especial acerca de la humanidad es que puede captar la naturaleza tenaz de su existencia. No creo que para la humanidad haya una armonía original que se ha perdido o una armonía teleológica por venir. Si acaso, la humanidad está *esencialmente* en conflicto con la naturaleza no humana al usar la conciencia y la reflexión humanas para crear un nicho especial y privilegiado. Al hacer esto la humanidad no es ni natural ni no natural. Por lo tanto los ecologistas profundos no pueden decir que a la “naturaleza” le iría mejor sin la humanidad. Sin embargo, la humanidad no puede existir sin “naturaleza” y como no hay ninguna forma “natural” para que la humanidad se relacione con ella, la existencia humana en la naturaleza se convierte en una cuestión material, política y moral. ¿Cómo podemos vivir? ¿Cómo deberíamos vivir? Esto está centrado en lo humano, en su orientación y motivación, pero las conclusiones políticas necesitarán reconocer por lo menos el marco ecológico de la actividad humana. Esto no satisfará a los ecologistas profundos, pero irá mucho más lejos en equilibrar las relaciones humanidad-naturaleza que la actual teoría y práctica políticas. Si, como ya expuse, no exis-

te ningún equilibrio natural en la “naturaleza”, y puesto que la humanidad no puede trascender su conectividad ecológica, sería necesario crear una conectividad sustentable para la humanidad a través de la razón humana y la acción política –en resumen, una política para las relaciones humanidad-naturaleza. Semejante política tendría que partir de un análisis de las estructuras que crearon el patrón actual de “malconectividad” entre las estructuras dominantes en el seno de la humanidad y la naturaleza no humana. Para el ecofeminismo, la subordinación de las mujeres, particularmente tal como están representadas en las estructuras sociales y los patrones de pensamiento dualistas occidentales, es central para comprender la destructividad de las relaciones humanidad-naturaleza actuales.

ECOFEMINISMO MATERIALISTA: SOCIEDAD MEDIADORA

Es como si las mujeres fueran las depositarias y hubieran guardado el sucio secretito de que la humanidad surge de la naturaleza no humana para pasar a la sociedad en la vida de las especies y de la persona. El proceso de criar a un infante humano indiferenciado y no socializado para que llegue a ser una persona adulta –la socialización de lo orgánico– es el puente entre la naturaleza y la cultura. Después el varón burgués occidental se sustrae del terreno de lo orgánico para convertirse en ciudadano público, como si hubiera nacido de la cabeza de Zeus. Deja de lado las cosas infantiles. Deshabilita y sentimentaliza a su madre, sacrificándola a la naturaleza. Pero la clave de la acción histórica de las mujeres con respecto a la dualidad naturaleza/cultura está en el hecho de que las actividades tradicionales de las mujeres –ser madres, cocinar, curar, cultivar, recolectar– son tan sociales como naturales (King, 1990:116).

El argumento básico del ecofeminismo materialista es que la sociedad occidental se ha creado a sí misma en contra de la naturaleza. Esto es, el poder está definido por la habilidad de ciertos individuos y grupos para liberarse (temporalmente) de la corporeidad y la inserción, del tiempo ecológico y del tiempo biológico (Mellor, 1992a). El tiempo ecológico es el ritmo de la sustentabilidad ecológica para la naturaleza no humana. El tiempo biológico representa el ciclo de la vida y el ritmo de la renovación corporal para los seres humanos. Resulta que a lo largo de la historia las mujeres han cargado

el peso del tiempo biológico y, como ha dicho Shiva, en las economías de subsistencia operaron dentro del tiempo ecológico (1989). Como ha señalado Bookchin (sin explorar las implicaciones de género ni ecológicas), esto dejó el espacio y el tiempo principalmente en manos de los hombres. Si bien los hombres han explotado su tiempo "libre" en la sociedad tradicional para hacer la guerra, el comercio y la política, la posición es mucho más peligrosa en las sociedades modernas industrializadas y militarizadas. La marca distintiva del patriarcado capitalista moderno es su "autonomía" en términos biológicos y ecológicos. Las consecuencias de sexo/género y ecológicas de las actividades económicas son dejadas de lado por ser "superficialidades" (Mellor, 1997). Las estructuras sociales y económicas occidentales se basan en una imagen idealizada de la individualidad. El "hombre" occidental es joven, sano, ambicioso, dinámico y no esté agobiado por obligaciones. Éste no es el mundo que conoce la mayoría de las mujeres. Su mundo está circunscrito por el trabajo obligado, realizado sobre la base del deber, el amor, la violencia o el temor a perder el apoyo económico. Para ocupar su lugar en el mundo público occidental, las mujeres tienen que presentarse como individuos autónomos, "hombres honorarios", que eluden las obligaciones domésticas, realizándolas en su tiempo "libre", o pagando a alguna otra persona para que haga ese trabajo.

Una identificación ecofeminista materialista de las mujeres con la naturaleza no se basa en una afinidad esencial, sino que refleja el papel de las mujeres como mediadoras de la sociedad humana. No es la identidad de las mujeres con la "naturaleza" ni con la biología ni la ecología lo que debe formar la base del ecofeminismo, sino un análisis material de la forma en que se creó y se sostiene la dominación masculina. Como argumentó Mies, las mujeres son una de las "colonias" del patriarcado capitalista (Mies *et al.*, 1988); ellas están "pagando el precio" (Dalla Costa y Dalla Costa, 1995). La identificación de las mujeres con lo "natural" no es evidencia de alguna esencia invariable e intemporal, sino de la explotación material del trabajo de las mujeres, a menudo no recompensado (Waring, 1989). Ni siquiera es siempre sólo el trabajo que hacen las mujeres, sino su disponibilidad. Alguien tiene que vivir en tiempo biológico, estar disponible para las crisis, para lo inesperado así como para la rutina. Aunque el ecofeminismo materialista señala la dinámica particular representada en la dualidad de sexo/género, éste es sólo uno de los patrones de la mediación.

La mediación abarca tanto la explotación como la exclusión; significa hacer tiempo, espacio y recursos para otro. La mediación no sólo es realizada por las mujeres. De hecho, muchas son ellas mismas beneficiarias de la mediación. Las mujeres blancas occidentales pueden mediar tiempo biológico para sus familias, pero explotar el trabajo de otros, los recursos del Sur y la sustentabilidad de la tierra. El mundo no está claramente dividido en mediadores y mediados: muchas personas están en redes complejas de mediación, sobre la base de "raza", clase, género y etnia. Las más destructivas, sin embargo, son las sociedades industrializadas del patriarcado capitalista, que se basan en inmensas redes de mediación a través de la explotación y la exclusión: de las mujeres, de los trabajadores explotados o excluidos sobre la base de clase, "raza" o género, a través de la expropiación de tierras colonizadas y de la exclusión de los pueblos colonizados (Shiva, 1989). Con el fin de sustentar estas sociedades infladas, la mayoría de los habitantes de la Tierra son excluidos de los beneficios de sus recursos. La Tierra y la mayor parte de su población sostienen aproximadamente a mil millones de personas de "alta modernidad", que representan los dos tercios superiores de las sociedades más ricas y la élite de las más pobres.

La palabra que Martin O'Connor sugiere para esta situación es *parasitismo*, que parece muy apropiada (1994). Una minoría de la raza humana está en condiciones de vivir como si no tuviera corporeidad o no estuviera insertada, como si no tuviera límites, porque esos límites son soportados por otros, incluyendo a la misma Tierra. Los recursos físicos, el tiempo y el espacio sociales son reclamados por aquellos que pueden trascender la corporeidad. Esto mismo lo pierden aquellos que tienen que satisfacer las necesidades de los otros, ya sea a través del amor o la obligación como esposas, madres o cuidadoras, o mediante la explotación como esclavos y trabajadores, o mediante patrones de exclusión sobre la base del sexo, la clase, la "raza", la casta o la etnia. En esta jerarquía de parasitismo nadie es capaz de abrazar la inmanencia. Todos los beneficiarios y los mediadores están encerrados en mecanismos que tienden a la trascendencia, aunque sólo sea para unos pocos. El marco político del ecofeminismo es rechazar la trascendencia como un objetivo en favor de abrazar la inmanencia. Esto necesariamente significa enfrentar todas las relaciones jerárquicas que sustentan la trascendencia. En términos de relaciones de sexo/género, la inmanencia se basa no sólo en la revalorización del trabajo doméstico "privado" de las

mujeres, sino también en la necesidad de aceptar la naturaleza corporal de la vida humana. De esta forma, las relaciones sexo/género pueden ser vistas como entrelazadas con las relaciones humanidad-naturaleza. Desde una perspectiva ecofeminista materialista es la trascendencia la que crea patrones de explotación, opresión y degradación ecológica. Estos patrones negativos se crean por patrones de dependencia que no se reconocen. Abrazar la inmanencia quiere decir aceptar responsabilidad política por las consecuencias sociales y ecológicas de la existencia corporal.

ACCIÓN POLÍTICA: EL PUNTO DE VISTA DEL MEDIADOR

Como ya señalé, la mayoría de los teóricos verdes profundos y muchas ecofeministas adoptan un enfoque idealista respecto de la política de la naturaleza. Esto puede representarse como una metafísica de la naturaleza, reconociendo y abrazando la “verdad” cosmológica acerca de los procesos naturales, o como un debate moral/político acerca de la forma apropiada de “tratar” con la naturaleza no humana. En contra de estos enfoques se encuentra el superficial modelo medioambiental del conocimiento científico positivista, que aplica tecnologías sustentables en respuesta al propio interés humano. En contraste con estos enfoques idealistas y positivistas, el ecofeminismo materialista adopta, como implica su nombre, un análisis crítico materialista/estructuralista. La política de la naturaleza requiere un análisis teórico de la dinámica estructural de las relaciones humanidad-naturaleza y una política de práctica que identifique puntos de debilidad estructural y acciones políticas potenciales. El primer elemento en ambos es la dinámica del ecosistema mismo. Para la soberanía política en los asuntos nacionales de la humanidad trascendente éste es un punto de debilidad estructural. La radical ambigüedad del holismo ecológico da capacidad de acción en las políticas de la naturaleza a la naturaleza misma. Si las actividades humanas superan la capacidad del ecosistema para sustentarlas, en una paráfrasis del término de James O'Connor, se habrá llegado a una crisis en las condiciones de la trascendencia. La acción del ecosistema, sin embargo, no es suficiente en sí misma para conseguir un cambio social radical. Una élite trascendente podría existir de manera muy fácil dentro de los límites de la sustentabilidad ecológica si

pudiera mantener en su lugar a todos los demás mecanismos de mediación. El patriarcado capitalista como sistema de dominación mundial, sin embargo, no está en esa posición.

El patriarcado capitalista justifica su trascendencia mediante la promesa de hacer extensiva (eventualmente) la trascendencia a todos, incluyendo aquellos que ahora se encuentran encerrados en los mecanismos jerárquicos de la mediación/parasitismo. La trascendencia universal es una promesa que en términos ecológicos el patriarcado capitalista no puede cumplir. Si intenta extender los patrones de consumo ya alcanzados en las economías más parasitarias, tendrá que llegar un momento en que el patriarcado capitalista sobrepasará los límites ecológicos. Si el patriarcado capitalista no continúa extendiendo sus logros económicos, caerá víctima del clásico problema marxista del fracaso en optimizar las ganancias y de la incapacidad para controlar ideológicamente a quienes explota, excluye y oprime (Mellor, 1993). La limitación de la teoría marxista es que sólo toma en cuenta una forma de mediación: la explotación de clase. El ecofeminismo materialista pretende extender el análisis materialista histórico a todos los mecanismos de mediación. La acción política quedaría en manos de todos los pueblos o grupos que fueran explotados, marginados o excluidos por las estructuras trascendentes del parasitismo: pueblos que han perdido sus tierras, emigrantes económicos, trabajadores esclavizados, obreros mal pagados o desempleados, aquellos que sufren por circunstancias biológicas y ecológicas, inundaciones, sequías, contaminación, daños industriales, mala salud, personas subordinadas, oprimidas y explotadas sobre la base de la etnia, la "raza" o el género. No es que yo quiera decir que todos o alguno de estos grupos tiene la respuesta a la sustentabilidad ecológica, o que pudieran ser más benignos ecológicamente si tuvieran la oportunidad. De lo que se trata es de que sus oportunidades están limitadas social o ecológicamente en mayor o menor medida y que esto es lo que une a todas estas luchas. La acción política que poseen todos estos grupos es una desventaja en términos de los patrones de trascendencia. Igual que con la lucha de clases, para las estructuras de trascendencia dominadas por los hombres es posible mantener el poder por el sistema de "divide y vencerás"; una pequeña concesión aquí y otra allá, un poquito de ornamentación verde. Por eso es esencial construir coaliciones y una acción política coordinada. El poder colectivo vendrá de redes de personas y grupos de todo el mundo que realicen estas conexiones, que construyan

coaliciones de lucha no sólo en torno a ideas, sino a las condiciones materiales. Las preocupaciones verdes bastante cómodas de Europa central o de Estados Unidos no son tan indulgentes si se conectan e identifican con las campañas de los pueblos indígenas por sus tierras y su herencia cultural, con la posición de los sin tierra y los desempleados, con las comunidades amenazadas ecológica y económicamente, y con campañas acerca de especies y hábitat.

Al analizar las estructuras de la trascendencia y los puntos de lucha potencial, el ecofeminismo materialista adopta una perspectiva de punto de vista. La teoría del punto de vista sostiene que los grupos dominantes sólo pueden tener una visión parcial de las relaciones reales en la sociedad y, de hecho, eso es lo que más les conviene. Es sólo desde la perspectiva de los sometidos, los excluidos y los explotados desde donde puede emerger un cuadro de la situación real. Aunque la teoría del punto de vista ha sido sometida a muchas críticas, particularmente desde una perspectiva posmoderna, yo la he defendido en este libro. En términos de los argumentos en favor de una epistemología feminista, he distinguido entre reclamar un punto de vista privilegiado para todas las mujeres como *mujeres*, la pretensión de que las mujeres obtengan un conocimiento privilegiado a través de su experiencia *particular*, y pugnar por una perspectiva basada en la "experiencia de las mujeres" como concepto analítico. Sostengo un punto de vista realista crítico basado en esta última. Las estructuras de mediación en los sistemas de sexo/género producen relaciones sociales definidas para (la mayoría de) las mujeres. No es el ser mujer o el tener experiencias particulares lo que produce una perspectiva crítica, sino un análisis de la posición de las mujeres en los sistemas de sexo/género. Este análisis lo pueden realizar mujeres basándose en su experiencia particular o por quienes se identifiquen con esa experiencia. Lo que importa es que el análisis político abarque y refleje las relaciones estructurales de poder. La acción política emerge de una combinación de experiencias particulares y un análisis estructural.

¿PATRIARCADO O FILIARCADO?

Un punto central en el ecofeminismo es el hecho de que la mayoría de quienes se benefician de la explotación del planeta y de su gente son hombres. La dominación masculina ha sido casi universalmente

llamada “patriarcado” (Walby, 1990), a menudo con la salvedad de que esto no significa “dominio del padre” sino “dominio de los hombres”. ¿Por qué, entonces, usar la palabra *patriarcado*, una palabra que en la imagen tradicional de la estructura familiar implica autoridad, responsabilidad, control? Una palabra que capta mejor la falta de responsabilidad y conciencia de las estructuras de mediación en las sociedades dominadas por los hombres sería “filiarcado”, la autonomía del niño/hijo. El hijo puede “jugar” porque su “madre” lo sostiene. La “madre” aquí es cualquier estructura de mediación, no sólo la división del trabajo por sexo/género. El “filiarca” es una analogía mucho mejor que el “patriarca” para el tratamiento de la Tierra y sus habitantes en manos de la sociedad dominada por los hombres. Mientras que el patriarca implica autoridad y responsabilidad, el filiarca no implica nada de eso. Él es como el niño que proclama su autonomía tapándose los ojos y diciendo “no puedes verme”. La sociedad filiarcal se ha cubierto los ojos y ha dicho “no puedes tocarme, soy invencible”. Los grupos dominantes no “ven” a los pueblos subordinados ni la degradación del planeta. Igual que con el niño, es improbable que un llamado a su sentido de responsabilidad tenga éxito. La falta de responsabilidad es la esencia de ser niño. Es necesario quitarle las manos de los ojos al filiarca y que se le obligue a ver. Por eso es que la perspectiva del punto de vista es vital.

Utilizo aquí el pronombre masculino porque la infancia también posee género. Para las niñas a lo largo de la historia, la infancia apenas existe ya que están atrapadas en la diaria rutina de la subsistencia. Los niños, en cambio, tienen que socializarse en forma compleja en la vida cultural (masculina) (Cheater, 1989). Estos hijos-niños, por supuesto, no carecen de talentos; de hecho son muy precoces. Desarrollan vastas estructuras y formas intrincadas de conocimientos y producciones culturales. No hay nada nuevo en esto. Históricamente, los hijos-niños de muchas culturas han jugado sus juegos y destruido su medio ambiente –caso notable es el de los habitantes de la isla de Pascua, que destruyó su cubierta vegetal en la producción competitiva de gigantescas cabezas ceremoniales (Ponting, 1991). Por esta razón no estoy convencida de que la cuestión ecológica se resuelva con alguna forma de “vuelta atrás”. El filiarca existe en todas las épocas y culturas. Absorbe recursos, tiempo social y espacio para evitar la realidad de la inmanencia y “juega” en el mundo de la trascendencia.

Evitar la realidad significa permanecer inconsciente. El “hijo”, por definición, no es tan consciente como la “madre”. De hecho, es su mis-

ma falta de conciencia lo que le permite explotar y excluir sin comprometerse en las consecuencias sociales o ecológicas. Elevar la conciencia debe significar articular políticamente la voz de la “madre”, con lo que se quiere significar cualquier estructura mediadora del mismo planeta para los pueblos colonizados que hacen posible la vida del “hijo”. La voz de la madre puede ser oída en cualquier estructura de mediación: en el trabajador esclavizado, la mujer que ha perdido el acceso a la tierra comunal, las gentes económica y socialmente excluidas en las economías ricas, el trabajador explotado, el planeta mismo cuando se resquebraja y gruñe, así como en el trabajo doméstico y reproductivo de las mujeres. En este contexto, no es esencialista decir que las mujeres pueden “hablar” por la naturaleza en su papel de mediadoras del tiempo biológico, de trabajadoras explotadas o de pueblos excluidos. Los hijos, por supuesto, no escuchan gustosamente la voz de la madre, como señala Lahar en el caso de la “madre Tierra”:

Comprender a la Tierra como un padre fundamentalmente femenino es reducir nuestro sentido de las vastas y variadas subjetividades del planeta y de toda su vida a nuestras proyecciones de conciencia humana y borrar las formas diversificadas del mundo natural con nuestras propias asociaciones a cuerpos humanos, o incluso al cuerpo particular de nuestra propia madre (1991:38).

El hijo no escuchará a la “madre” como lo femenino. Por esta razón, las pretensiones de androginia y complementariedad caerán en oídos sordos. Los varones no trascendentes sí oirán, pero ellos no son filiarcas. Los filiarcas se definen por su falta de conciencia y responsabilidad. Ellos sólo prestan atención a la “madre” como una estructura de mediación cuando esa estructura se rebela o fracasa. La importancia de reunir feminismo y ecología es que expone las mediaciones tanto de la tierra como de las mujeres pidiendo a los hijos reconocer su corporeidad y su inserción y lo que eso significa para sus pretensiones de autonomía y trascendencia.

ACEPTAR LA RESPONSABILIDAD

Helga Moss, socióloga y ambientalista noruega, ha intentado pensar a través de los patrones de mediación que la sustentan como ciuda-

dana de una sociedad industrializada (1994). Inspirándose en Maria Mies (1986), DAWN y Dorothy Smith (1987), Moss parte de su vida de todos los días. Ella se ve a sí misma como parte de un “hogar global” en el hecho de que es consumidora de cosas que no ha producido. Alguien, en algún otro lugar, produce las cosas que ella consume; no sabe quién ni dónde. Su punto de partida para un consumo responsable es conocer la historia de cada producto que compra “desde sus inicios hasta el punto en que llega a mí” (1994:240). Moss reconoce, pero no se ocupa de él, el siguiente paso lógico de lo que sucede cuando el producto la deja. La conciencia de la inmanencia hace virtualmente infinitas las relaciones concretas de cada producto. ¿Quién cultivó/extrajo las materias primas? ¿Quién hizo los componentes? ¿Quién las transportó hasta aquí? ¿Quién condujo? ¿Qué energía se utilizó? ¿Cómo viven todas esas personas? ¿Qué es lo que consumen para sustentar su trabajo? ¿Qué emisiones o elementos implican los objetos y los procesos por los que se crearon? ¿Adónde irán y con qué efectos? Para Moss, la historia de vida de un producto destruye la noción liberal del consumidor independiente y la autonomía de los procesos económicos: “Considerando el posible, ciertamente probable, vínculo entre mi trabajo basado en el consumo y sustentador de vida en el hogar y la producción destructora de vida en el otro lado del mercado, mis ojos se abren al hecho de que comprar es un acto político” (*ibid.*:241-242). Por consiguiente, Moss vincula todos los procesos de mediación que posibilitan su estilo de vida occidental, basado en sexismo, clase, racismo, colonialismo y daños ecológicos.

Lo que debe seguirse de este nivel de conciencia es la necesidad de aceptar responsabilidad por los “costos” de la trascendencia, lo que significa tratar de reducir la dependencia de la mediación al mínimo posible, dado que todos estamos encerrados en una red de relaciones mediadoras. Incluso la supervivencia básica plantea algunas demandas sobre los recursos naturales y las relaciones sociales. Merchant ha sostenido que una respuesta apropiada es corresponder conscientemente en estructuras de mediación (aunque ella no usa esta terminología) de manera que se cree una colaboración:

Igual que los socios humanos, independientemente de sexo, raza o clase, deben darse unos a otros espacio, tiempo y atención, permitiendo a cada uno crecer y desarrollarse individualmente dentro de relaciones sustentables no dominantes, de igual manera los seres humanos deben otorgar a la naturaleza

no humana espacio, tiempo y atención, permitiéndole reproducirse, evolucionar y responder a las acciones humanas (1992:188).

Estructuras de responsabilidad y reciprocidad tendrían que remplazar a las actuales estructuras de mediación dualistas. Los filiarcas tendrían que aprender a vivir dentro de su propio espacio y tiempo biológico y ecológico. Esto no significa necesariamente una autosuficiencia individualizada. El trabajo cooperativo y una división del trabajo crearían más probablemente espacio y tiempo social que podrían compartirse. Por supuesto, de una manera ideal la mediación de actividades cooperativas compartidas sería sinónimo de espacio y tiempo social. El trabajo en términos marxistas dejaría de ser enajenado. El trabajo y la vida serían uno solo.

Responsabilidad y reciprocidad significarían que en un mundo limitado nadie tiene derecho a más de lo que necesita, y todo el aprovisionamiento será tan directo y responsable como sea posible (desde el trabajo para consumo hasta los desechos). Se aplicarían principios igualitaria y ecológicamente sustentables. Estos son los principios de un socialismo verde y feminista (Mellor, 1992a, 1992b, 1993). Yo he meditado mucho en la secuencia de estas palabras. ¿Debería ser ecofeminismo socialista? ¿O ecología socialista feminista? No deseo ver aquí al socialismo como adjetivo. No deseo que el feminismo o la ecología sean definidos por concepciones de socialismo del humanismo trascendente. Feminismo y ecología, por otra parte, son términos parciales que comprenden sólo unas estructuras de mediación particulares (aunque de vital importancia). Por lo tanto, pienso que el concepto esencial debería ser el de socialismo, lo que significa el análisis y las políticas de las relaciones sociales en las cuales la humanidad se organiza en términos de relaciones humanidad-humanidad y humanidad-naturaleza. Desearía que estas relaciones fuesen cooperativas, igualitarias y ecológicamente sustentables. Veo un análisis ecofeminista materialista como una de las perspectivas que pueden abrir el camino para llegar a ese fin.

POR ÚLTIMO UN "¡VIVA!"

Conforme he escrito este libro, han surgido algunos conceptos esenciales. Holismo, que representa la inmanencia de la humanidad en

su ecosistema en desenvolvimiento. Incertidumbre, como la condición de la existencia biológica/ecológica humana. Responsabilidad y Reciprocidad como sustitutos de las estructuras explotadoras de mediación/parasitismo. Conciencia, en un nivel profundo y espiritual y en un nivel práctico cotidiano con objeto de empezar a vivir dentro de medios sociales y ecológicos. Humildad, que refleja la necesidad que tiene la humanidad de aprender a vivir sin ilusiones de trascendencia. Un día se me ocurrió que todo esto se podría llamar HURRAH*.

* En inglés HURRAH, que es acrónimo de Holism-Uncertainty-Responsibility-Reciprocity-Awareness-Humility (Holismo-Incertidumbre-Responsabilidad-Reciprocidad-Conciencia-Humildad).

BIBLIOGRAFÍA

- Abramovitz, Janet M. (1994), "Biodiversity and gender issues: Recognising common ground", en Wendy Harcourt (ed.), *Feminist perspectives on sustainable development*, Londres, Zed Press.
- Adam, Barbara (1995), *Timewatch: The social analysis of time*, Cambridge, Polity.
- Afshar, Haleh (1985), *Women, work and ideology in the Third World*, Londres, Tavistock.
- Agarwal, Bina (1992), "The gender and environment debate: Lessons from India", *Feminist Studies* 18, núm. 1, pp. 119-158.
- Alcoff, Linda y Elizabeth Potter (eds.) (1993), *Feminist epistemologies*, Londres, Routledge.
- Alic, Margaret (1986), *Hypatia's Heritage*, Londres, Women's Press.
- Amos, Valerie y Pratibha Parmar (1984), "Challenging imperial feminism", *Feminist Review* 17, pp. 3-19.
- Anand, Anita (1983), "Saving tress, saving lives: Third World women and the issue of survival", en Leonie Caldecott y Stephanie Leland (eds.), *Reclaim the earth*, Londres, The Women's Press.
- Apffel-Marglin, Frederique y Suzanne L. Simon (1994), "Feminist orientalism and development", en Wendy Harcourt (ed.), *Feminist perspectives on sustainable development*, Londres, Zed Press.
- Armstrong, Pat y Hugh Armstrong (1988), "Taking women into account", en Jane Jenson et al. (eds.), *Feminization of the labour force*, Cambridge, Polity.
- Asian and Pacific Development Centre (1989), *Asian and Pacific women's resource and action series: Health*, Kuala Lumpur.
- (1992), *Asian and Pacific women's resource and action series: Environment*, Kuala Lumpur.
- Bagby, Rachel L. (1990), "Daughters of growing things", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- Bahro, Rudolf (1984), *From red to green: Interviews with New Left Review*, Londres, Verso.
- Bamberger, Joan (1974), "The myth of matriarchy", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*, Stanford, Stanford University Press.
- Barrett, Michèle (1980), *Women's oppression today: Problems in marxist feminist analysis*, Londres, Verso, edición revisada, 1988.
- Barrett, Michèle y Mary McIntosh (1982), *The anti-social family*, Londres, Verso.

- Barret, Michèle y Anne Phillips (1992), *Destabilizing theory*, Cambridge, Polity.
- Beauvoir, Simone de (1968), *The second sex*, Londres, Jonathan Cape.
- Beck, Ulrich (1992), *Risk society*, Londres, Sage.
- Benton, Ted (1993), *Natural relations*, Londres, Verso.
- Benton, Ted (ed.) (1996), *The greening of Marxism*, Nueva York, The Guilford Press.
- Bhaskar, Roy (1978), *A realist theory of science*, Sussex, Harvester Press.
- Biehl, Janet (1988), "What is social ecofeminism?", *Green perspectives* 11, pp. 1-8.
- (1991), *Finding our way: Rethinking ecofeminist politics*, Montreal, Black Rose Books.
- Birke, Lynda (1986), *Women, feminism and biology*, Brighton, Harvester.
- Bock, Gisela y Susan James (1992), *Beyond equality and difference*, Londres, Routledge.
- Bookchin, Murray (1980), *Toward an ecological society*, Montreal, Black Rose Books.
- (1982), *The ecology of freedom*, California, Cheshire Books.
- (1989), *Remaking society*, Montreal, Black Rose Books.
- (1990), "Ecologizing the dialectic", en John Clark (ed.), *Renewing the Earth*, Londres, Green Print.
- (1995), *Re-enchanting humanity*, Londres, Cassell.
- Bordo, Susan (1987), *The flight to objectivity: Essays on Cartesianism and culture*, Albany, SUNY Press.
- Boscrap, Ester (1970), *Women's role in economic development*, Nueva York, St Martins Press.
- Boston Women's Health Collective (1978), *Our bodies our selves*, Harmondsworth, Penguin.
- Botkin, Daniel B. (1990), *Discordant harmonies: A new ecology for the twenty-first century*, Oxford, Oxford University Press.
- Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler y Saskia Wieringa (1994), *Women, the environment and sustainable development*, Londres, Zed Press.
- Bramwell, Anna (1989), *Ecology in the twentieth century*, Londres, Yale University Press.
- Brown, Wilmette (1984), *Black women and the Peace Movement*, Bristol, Falling Wall Press.
- Bullard, Robert D. (1990), *Dumping in Dixie: Race, class and environmental quality*, Boulder, Colorado, Westview Press.
- (1993), "The anatomy of environmental racism", en Richard Hofrichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Butler, Judith (1990), *Gender trouble*, Londres, Routledge.
- Button, John (ed.) (1990), *The green fuse*, Londres, Quartet.
- Caldecott, Leonie y Stephanie Leland (eds.) (1983), *Reclaim the Earth*, Londres, The Women's Press.

- Capra, Fritjof (1976), *Tao of the new physics*, Londres, Flamingo.
- (1983), *The turning point*, Londres, Flamingo.
- Carlassare, Elizabeth (1994), "Destabilizing the criticism of essentialism in ecofeminist discourse", *Capitalism, nature, socialism* 5(3), núm. 19, pp. 50-66.
- Carson, Rachel (1985), *The silent spring*, 1a. ed. Penguin en 1962.
- Cheater, Angela (1989), *Social anthropology*, Londres, Unwin Hyman.
- Cheney, Jim (1987), "Ecofeminism and deep ecology", *Environmental Ethics* 9, pp. 115-145.
- (1989), "Postmodern environmental ethics: Ethics as bioregional narrative", *Environmental ethics* 11, pp. 117-134.
- (1994), "Nature/theory/difference. Ecofeminism and the reconstruction of environmental ethics", en Karen Warren (ed.), *Ecological feminism*, Londres, Routledge.
- Chodorow, Nancy (1974), "Family structure and feminine personality", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, culture and society*, Stanford University Press, Stanford.
- (1978), *The reproduction of mothering*, University of California Press.
- Christ, Carol P. (1992a), "Why women need the goddess: Phenomenological, psychological and political reflection", en Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit rising*, Nueva York, HarperCollins.
- (1992b), "Spiritual quest and women's experience", en Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit rising*, Nueva York, HarperCollins.
- Christ, Carol P. y Judith Plaskow (eds.) (1992), *Womanspirit rising*, Nueva York, HarperCollins.
- Clark, John (ed.) (1990), *Renewing the Earth*, Londres, Green Print.
- Clarke, Robert (1973), *Ellen Swallow: The woman who founded ecology*, Chicago, Follett Co.
- Collard, Andrée y Joyce Contrucci (1988), *Rape of the wild*, Londres, The Women's Press.
- Collins, Patricia Hill (1990), *Black feminist thought*, Londres, Unwin Hyman.
- Coote, Anna y Beatrix Campbell (1982), *Sweet freedom*, Londres, Picador.
- Corea, Gena (1985), *The mother machine: reproductive technologies from artificial insemination to artificial wombs*, Londres, The Women's Press.
- Costello, Alison, Bernadette Vallely y Josa Young (1989), *The sanitary protection scandal*, Londres, Women's Environmental Network.
- Dalla Costa, Mariarosa y Giovanna F. Dalla Costa (eds.) (1995), *Paying the price*, Londres, Zed Press.
- Daly, Mary (1973), *Beyond God the Father*, Londres, The Women's Press.
- (1978), *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*, Londres, The Women's Press.
- Dankelman, Irene y Joan Davidson (1988), *Women and environment in the Third World*, Londres, Earthscan.

- Davion, Victoria (1994), "Is ecofeminism feminist?", en Karen Warren (ed.), *Ecological feminism*, Londres, Routledge.
- Davis, Angela (1990), *Women, culture and politics*, Londres, The Women's Press.
- Davis, Elizabeth Gould (1971), *The first sex*, Nueva York, G. P. Putnam Sons.
- Delphy, Christine (1993), "Rethinking sex and gender", *Women's Studies International Forum* 16, núm. 1, pp. 1-9.
- Delphy, Christine y Diana Leonard (1992), *Familiar exploitation*, Cambridge, Polity.
- Devall, Bill (1990), *Simple in means, rich in ends*, Londres, Green Print.
- Devall, Bill y George Sessions (1985), *Deep ecology*, Layton UT, Peregrine Smith Books.
- Diamond, Irene y Gloria Feman Orenstein (eds.) (1990), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- Dickens, Peter (1996), *Reconstructing nature*, Londres, Routledge.
- Dinnerstein, Dorothy (1987), *The rocking of the cradle and the ruling of the world*, Londres, The Women's Press, primera edición publicada en 1976 como *The mermaid and the minotaur*, Nueva York, Harper and Row.
- (1989), "Survival on earth: The meaning of feminism", en Judith Plant (ed.), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print.
- Dobson, Andrew (ed.) (1991), *The green reader*, Londres, André Deutsch.
- (1995), *Green political thought*, Londres, Routledge.
- Doubiago, Sharon (1989), "Mama Coyote talks to the boys", en Judith Plant (ed.), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print.
- Douthwaite, Richard (1992), *The growth illusion*, Hartland, Green Books.
- Easlea, Brian (1983), *Fathering the unthinkable: Masculinity, scientists and the nuclear arms race*, Londres, Pluto Press.
- d'Eaubonne, Françoise (1980), "Le féminisme ou la mort", en Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (eds.), *New French feminisms: An anthology*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- Eckersley, Robyn (1992), *Environmentalism and political theory*, Londres, UCL Press.
- Ecologist, The* (1993), *Whose common future?*, Londres, Earthscan.
- Ehrenreich, Barbara y Deirdre English (1979), *For her own good*, Londres, Pluto.
- Eisentein, Hester (1984), *Contemporary feminist thought*, Londres, Unwin.
- Eisler, Riane (1987), *The chalice and the blade*, Londres, Unwin.
- Ekins, Paul (1992), *A new world order: Grassroots movements for global change*, Londres, Routledge.
- Engels, Friedrich (1884), "The origin of the family, private property and the state", en Marx y Engels (1970), *Selected works*, Londres, Lawrence y Wishart.

- Epstein, Barbara (1993), "Ecofeminism and grassroots environmentalism in the United States", en Richard Hofrichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Erich, Paul (1972), *The population bomb*, Londres, Ballantine.
- Evans, Judy (1993), "Ecofeminism and the politics of the gendered self", en Andrew Dobson y Paul Lucardie (eds.), *The politics of nature*, Londres, Routledge.
- Evans, Mary (ed.) (1982), *The woman question: Readings on the subordination of women*, Londres, Fontana.
- (1985), *Simone de Beauvoir: A feminist mandarin*, Londres, Tavistock.
- Faber, Daniel y James O'Connor (1989), "The struggle for nature: Replies", *Capitalism, nature, socialism* 1, núm. 3, pp. 174-178.
- Ferguson, Ann (1989), *Blood at the roots*, Londres, Pandora.
- Ferguson, Kathy (1993), *The man question*, Berkeley, University of California Press.
- Finger, Matthais (1993), "Politics of the UNCED process", en Wolfgang Sachs (ed.), *Global ecology*, Londres, Zed Press.
- Firestone, Shulamith (1970), *The dialectic of sex*, Londres, The Women's Press.
- Flax, Jane (1990), "Postmodernism and gender relations in feminist theory", en Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Londres, Routledge.
- Forum Against Sex Determination y Sex Preselection Group (1994), "Using technology, choosing sex: The campaign against sex determination and the question of choice", en Vandana Shiva (ed.), *Close to home*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Fox, Warwick (1989), "The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels", *Environmental Ethics* 11, pp. 5-25.
- (1990), *Toward a transpersonal ecology*, Boston, Shambhala.
- Friedan, Betty (1963), *The feminine mystique*, Harmondsworth, Penguin.
- Fuss, Diana (1989), *Essentially speaking*, Londres, Routledge.
- Gatens, Moira (1991a), *Feminism and philosophy: Perspectives on difference and equality*, Cambridge, Polity Press.
- (1991b), "A critique of the sex/gender distinction", en Sneja Gunew (ed.), *A reader in feminist knowledge*, Londres, Routledge.
- Gibbs, Lois (1993), Prólogo a Richard Hofrichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Gilligan, Carol (1982), *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gilman, Charlotte Perkins (1915), *Women and economics*, Londres, G.P. Putnam and Sons.
- Gimbutas, Marija (1982), *The goddesses and gods of old Europe*, Berkeley, University of California Press.

- Goldsmith, Edward (1992), *The way*, Londres, Random Century.
- Gottlieb, Rogers (1992), *Marxism 1844-1990: Origins, betrayal, rebirth*, Londres, Routledge.
- Griffin, Susan (1978), *Women and nature: The roaring inside her*, Nueva York, Harper and Row.
- (1989), "Split culture", en Judith Plant (ed.), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print.
- (1990), "Curves along the road", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- Gruen, Lori (1994), "Toward an ecofeminist moral epistemology", en Karen Warren (ed.), *Ecological feminism*, Londres, Routledge.
- Gunn Allen, Paula (1990), "The woman I love is a planet; the planet I love is a tree", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- Haraway, Donna (1991), *Simians, cyborgs, and women*, Londres, Free Association Books.
- Harcourt, Wendy (ed.) (1994), *Feminist perspectives on sustainable development*, Londres, Zed Press.
- Hardin, Garrett (1968), "The tragedy of the commons", *Science* 162, pp. 1243-1248.
- Harding, Sandra (1991), *Whose science? Whose knowledge?*, Milton Keynes, Open University Press.
- (1993), "Rethinking standpoint epistemology: 'What is strong objectivity?'", en Linda Alcoff y Elisabeth Potter (eds.), *Feminist epistemologies*, Londres, Routledge.
- Hartmann, Heidi (1981), "The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union", en Lydia Sargent (ed.), *The unhappy marriage of Marxism and feminism*, Londres, Pluto.
- Hartsock, Nancy (1983), *Money, sex and power*, Boston, Northeastern University Press.
- (1987), "The feminist standpoint: Developing the ground for a specifically feminist historical materialism", en Sandra Harding (ed.), *Feminism and methodology*, Milton Keynes, Open University Press.
- Häusler, Sabine (1994), "Women and the politics of sustainable development", en Wendy Harcourt (ed.), *Feminist perspectives on sustainable development*, Londres, Zed Press.
- Hayward, Tim (1994), *Ecological thought*, Cambridge, Polity.
- Hekman, Susan J. (1990), *Gender and knowledge*, Cambridge, Polity.
- Heller, Chiah (1990), "Toward a radical eco-feminism", en John Clark (ed.), *Renewing the Earth*, Londres, Green Print.
- Henderson, Hazel (1978), *Creating alternative futures*, Nueva York, Perigree Books.
- (1980), *The politics of the solar age*, Nueva York, Knowledge Systems Inc.

- (1983), "The warp and the weft: The coming synthesis of eco-philosophy and eco-feminism", en Leonie Caldecott y Stephanie Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, Londres, The Women's Press.
- Hofrichter, Richard (ed.) (1993), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- hooks, bell (1981), *Aint I a woman: Black women and feminism*, Boston, South End Press.
- (1984), *Feminist theory: From margin to center*, Boston, South End Press.
- Hülsberg, W. (1988), *The German greens*, Londres, Verso.
- Hynes, Patricia (1985), "Ellen Swallow, Lois Gibbs y Rachel Carson: Catalysts of the American environmental movement", *Women's Studies International Forum* 8, núm. 4, pp. 291-298.
- (1993), *Taking population out of the equation*, Amherst, Institute on Women and Technology.
- Irigaray, Luce (1985), *Speculum of the other woman*, Ithaca, Cornell University Press.
- Irvine, Sandy y Alec Ponton (1988), *A green manifesto*, Londres, Optima.
- IUCN/UNEP/WWF (1991), *Caring for the Earth: A strategy for sustainable living*, Suiza, Gland.
- Jackson, Cecile (1994), "Gender analysis and environmentalisms", en Michael Redclift y Ted Benton (eds.), *Social theory and the global environment*, Londres, Routledge.
- (1995), "Radical environmental myths: A gender perspective", *New Left Review*, núm. 210, marzo-abril, pp. 124-140.
- Jaggar, Alison M. y Susan Bordo (eds.) (1989), *Gender/body/knowledge*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Jain, Shobita (1991), "Standing up for trees: Women's role in the Chipko Movement", en Sally Sontheimer (ed.), *Women and the environment: A reader*, Londres, Earthscan.
- Jayaweera, Swarna, Malsei Dias y Nedra W. Goonewardene (1994), "Women and poverty: The experience of the accelerated Mahaweli Development Programme in Sri Lanka", en Noleen Heyzer y Gita Sen (eds.), *Gender, economic growth and poverty*, Kali for Women, Nueva Dehli, con International Books, Utrecht, con Asian and Pacific Development Centre, Kuala Lumpur.
- Jones, Maggie y Wangari Maathai (1983), "Greening the desert: Women of Kenya reclaim the land", en Leonie Caldecott y Stephanie Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, Londres, The Women's Press.
- Kabeer, Naila (1994), *Reversed realities*, Londres, Verso.
- Keller, Evelyn Fox (1983), *A feeling for the organism: The life and work of Barbara McClintock*, San Francisco, Freeman.
- (1985), *Reflections on gender and science*, New Haven, Yale University Press.

- (1992), *Secrets of life, secrets of death*, Londres, Routledge.
- Kelly, Petra (1984), *Fighting for hope*, Londres, Chatto and Windus.
- (1988), "Towards a green Europe and a green world", en Felix Dodds (ed.), *Into the 21st Century*, Londres, Green Print.
- Kheel, Marti (1990), "Ecofeminism and deep ecology: Reflections on identity and difference", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- King, Ynestra (1981), "Feminism and the revolt of nature", *Heresies* 13, otoño, pp. 12-16.
- (1983a), "The ecofeminist imperative", en Leonie Caldecott y Stephanie Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, Londres, The Women's Press.
- (1983b), "Toward an ecological feminism and a feminist ecology", en Joan Rothschild (ed.), *Machina ex dea*, Oxford, Pergamon, reproducido en Judith Plant (ed.), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print.
- (1990), "Healing the wounds: Feminism, ecology and nature/culture dualism", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books, también en Alison M. Jaggar y Susan R. Bordo (eds.), *Gender/body/knowledge*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- (1993), "Feminism and ecology", en Richard Hofrichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Kovel, Joel (1996), "Negating Bookchin", en *Murray Bookchin: Nature's prophet*, Center for Political Ecology/Capitalism, Nature, Santa Cruz, Socialism Pamphlet 5.
- Krauss, Celene (1993), "Blue-collar women and toxic-waste protests: The process of politicization", en Richard Hofrichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Kropotkin, Peter (1955), *Mutual aid*, Nueva York, Extending Horizon Books.
- Kuletz, Valerie (1992), "Interview with Barbara Holland-Cunz", *Capitalism, Nature, Socialism* 3 (2), pp. 11-16.
- LaDuke, Winona (1993), "A society based on conquest cannot be sustained: Native peoples and the environmental crisis", en Richard Hofrichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Lahar, Stephanie (1991), "Ecofeminist theory and grassroots politics", *Hypatia* 6, núm. 1, pp. 28-45.
- Leff, Enrique (1995), *Green production: Toward an environmental rationality*, Nueva York, The Guilford Press.
- Leland, Stephanie (1983), "Feminism and ecology, theoretical considerations", en Leonie Caldecott y Stephanie Leland (eds.), *Reclaim the Earth*, Londres, The Women's Press.
- Lewenhak, Sheila (1992), *The revaluation of women's work*, Londres, Earthscan.

- Liddington, Jill (1989), *The long road to Greenham*, Londres, Virago.
- Lloyd, Genevieve (1984), *The man of reason. 'Male' and 'female' in Western philosophy*, Londres, Methuen.
- Lorde, Audre (1980), "An open letter to Mary Daly", en Audre Lorde (1984), *Sister outsider*, Trumansburg, Nueva York, The Crossing Press.
- Lovelock, James (1979), *Gaia*, Oxford, Oxford University Press.
- MacCormack, Carol P. (1980), "Nature, culture and gender: A critique", en Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press.
- McKibben, Bill (1990), *The end of nature*, Harmondsworth, Penguin.
- McLaughlin, Andrew (1993), *Regarding nature: Industrialism and deep ecology*, Nueva York, SUNY.
- McLennan, Gregor (1995), "Feminism, epistemology and postmodernism: Reflections on current ambivalence", *Sociology* 29, núm. 3, pp. 391-409.
- Malos, Ellen (ed.) (1980), *The politics of housework*, Londres, Allison and Busby.
- Manes, Christopher (1990), *Green rage*, Boston, Little Brown.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1970), *The German ideology*, Londres, Lawrence and Wishart.
- Maynard, Mary (1994), "Methods, practice and epistemology: The debate about feminism and research", en Mary Maynard y June Purvis (eds.), *Researching women's lives from a feminist perspective*, Londres, Taylor and Francis.
- Meadows, D., H. J. Randers y W. W. Behrens (1972), *The limits to growth*, Nueva York, Universe Books.
- Mellor, Mary (1992a), *Breaking the boundaries: Towards a feminist green socialism*, Londres, Virago.
- (1992b), "Ecofeminism and ecosocialism: Dilemmas of essentialism and materialism", *Capitalism, Nature, Socialism* 3(2), pp. 1-20.
- (1992c), "Green politics: Ecofeminist, ecofeminine or ecomasculine?", *Environmental Politics* 1(2), pp. 229-251.
- (1993), "Bulding a new vision: Feminist green socialism", en Richard Hofferichter (ed.), *Toxic struggles*, Filadelfia, New Society Publishers.
- (1996a), "Myths and realities: A reply to Cecile Jackson", *New Left Review*, núm. 217, pp. 132-137.
- (1996b), "The politics of women and nature: Affinity, contingency or material relation?", *Journal of Political Ideologies* 1, núm. 2, pp. 147-164.
- (1997), "Women, nature and the social construction of 'economic man'", *International Journal of Ecological Economics* 20, núm. 2, pp. 129-140.
- Merchant, Carolyn (1983), *The death of nature*, Nueva York, Harper and Row.
- (1990), "Ecofeminism and feminist theory", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.

- (1992), *Radical ecology*, Londres, Routledge.
- Mies, Maria (1986), *Patriarchy and accumulation on a world scale*, Londres, Zed Press.
- Mies, Maria, Veronika Bennholdt-Thompson y Claudia von Werlhof (1988), *Women: The last colony*, Londres, Zed Press.
- Miles, Maria y Vandana Shiva (1993), *Ecofeminism*, Londres, Zed Press.
- Miles, Rosalind (1988), *The women's history of the world*, Harmondsworth, Penguin.
- Millet, Kate (1970), *Sexual politics*, Nueva York, Avon Books.
- Mitter, Swasti (1986), *Common fate, common bond*, Londres, Pluto.
- Moss, Helga (1994), "Consumption and fertility", en Wendy Harcourt (ed.), *Feminist perspectives on sustainable development*, Londres, Zed Press.
- Murphy, Raymond (1994), *Rationality and nature*, Oxford, Westview.
- Naess, Arne (1973), "The shallow and the deep, long range ecology movement", *Inquiry* 16, pp. 95-99.
- (1988), "Deep ecology and ultimate premises", *The Ecologist* 18, núms. 4/5, pp. 128-132.
- (1990), "Deep ecology", en Andrew Dobson (ed.), *The green reader*, Londres, André Deutsch.
- Narayan, Uma (1989), "The project of feminist epistemology: Perspectives from a non-Western feminist", en Alison M. Jaggar y Susan R. Bordo (eds.), *Gender/body/knowledge*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.
- Newman, Penny (1994), "Killing legally with toxic waste: Women and the environment in the United States", en Vandana Shiva (ed.), *Close to home*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Nicholson, Linda (ed.) (1990), *Feminism/postmodernism*, Londres, Routledge.
- Noddings, Nel (1984), *Caring*, Berkeley, University of California Press.
- O'Brien, Mary (1981), *The politics of reproduction*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- O'Connor, James (1988), "Capitalism, nature, socialism: A theoretical introduction", *Capitalism, Nature, Socialism*, núm. 1, pp. 11-38.
- O'Connor, Martin (1994), "On the misadventures of capitalist nature", en Martin O'Connor (ed.), *Is capitalism sustainable?*, Nueva York, The Guilford Press.
- Oakley, Ann (1972), *Sex, gender and society*, Londres, Temple Smith.
- Omvedt, Gail (1989), "India's movements for democracy: Peasant, 'greens', women's and people's power", *Race and Class* 31(2), pp. 37-46.
- (1994), "'Green Earth, Women's Power, Human Liberation': Women in peasant movements in India", en Vandana Shiva (ed.), *Close to home*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Ortner, Sherry (1974), "Is female to male as nature is to culture", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, culture, society*, Stanford University Press, Stanford, reproducido en Mary Evans (ed.), *The woman question*, Londres, Fontana.

- Ostergaard, Lise (ed.), (1992), *Gender and development*, Londres, Routledge.
- Paehlke, Robert (1989), *Environmentalism and the future of progressive politics*, New Haven, Yale University Press.
- Parkin, Sara (1989), *Green parties*, Londres, Heretic Books.
- Parsons, Howard L. (1977), *Marx and Engels on ecology*, Londres, Greenwood.
- Pepper, David (1993), *Ecosocialism*, Londres, Routledge.
- Pietilä, Hilkka (1987), "Alternative development with women in the North", ponencia ante el Tercer Congreso Internacional Interdisciplinario de Mujeres, Dublín, 6 al 10 de julio, publicado también en Johan Galtung y Mars Friberg (eds.), Estocolmo, Alternativen Akademilitteratur, 1986.
- Pietilä, Hilkka y Jeanne Vickers (1990), *Making women matter*, Londres, Zed Books.
- Plant, Judith (ed.) (1989), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print.
- Plumwood, Val (1986), "Ecofeminism: An overview and discussion of positions and arguments", *Australasian Journal of Philosophy* 64, junio, pp. 120-138, suplemento.
- Plumwood, Val (1990), "Women, humanity and nature", en Sean Sayers y Peter Osborne (eds.), *Socialism, feminism and philosophy*, Londres, Routledge, (publicado originalmente en *Radical Philosophy*, primavera, 1988).
- (1993), *Feminism and the mastery of nature*, Londres, Routledge.
- (1994), "The ecopolitics debate and the politics of nature", en Karen Warren (ed.), *Ecological feminism*, Londres, Routledge.
- Ponting, Clive (1991), *A green history of the world*, Londres, Penguin.
- Porritt, Jonathon (1984), *Seeing green*, Oxford, Blackwell.
- Programme of the German Green Party* (1983), Londres, Heretic Books.
- Rao, Brinda (1989), "Struggling for production conditions and producing conditions of emancipation: Women and water in rural Maharashtra, *Capitalism, Nature, Socialism*, núm. 2, pp. 65-82.
- Reed, Evelyn (1975), *Women and evolution: From matriarchal clan to patriarchal family*, Nueva York, Pathfinder.
- Rich, Adrienne (1976), *Of woman born*, Nueva York, W. W. Norton, reimpresso en 1991, Londres, Virago.
- Riley, Denise (1988), *Am I that name? Feminism and the category of "woman" in history*, Londres, Macmillan.
- Rose, Hilary (1986), "Beyond masculinist realities: Feminist epistemology for the sciences", en Ruth Bleier (ed.), *Feminist approaches to science*, Londres, Pergamon.
- (1994), *Love, power and knowledge*, Cambridge, Polity.
- Roseneil, Sasha (1995), *Disarming patriarchy: Feminism and action at Greenham*, Buckingham, Open University Press.
- Rowbotham, Sheila (1973), *Hidden from history*, Londres, Pluto.

- Rubin, Gayle (1974), "The traffic in women, notes on the 'political economy' of sex", en Michelle Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Woman, culture, society*, Stanford, Stanford University Press.
- Ruddick, Sara (1989), *Maternal thinking*, Londres, The Women's Press.
- Rudig, Wolfgang (1990), *Green politics one*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Rudy, Alan (1996), "Ecology and anthropology in the works of Murray Bookchin", en *Murray Bookchin: Nature's prophet*, Center for Political Ecology/Capitalism, Nature, Santa Cruz, Socialism Pamphlet 5.
- Ruether, Rosemary Radford (1975), *New woman, new Earth*, Nueva York, The Seabury Press.
- (1979), "Motherearth and the megamachine", en Carol P. Christ y Judith Plaskow (eds.), *Womanspirit rising*, Nueva York, HarperCollins.
- (1989), "Toward an ecological-feminist theory of nature", en Judith Plant (ed.), *Healing the wounds: The promise of ecofeminism*, Londres, Green Print.
- Sachs, Wolfgang (1993), *Global ecology*, Londres, Zed Press.
- Salleh, Ariel (1984), "Deeper than deep ecology", *Environmental Ethics* 6, pp. 335-341.
- (1992), "The ecofeminism/deep ecology debate: A reply to patriarchal reason", *Environmental Ethics* 14, otoño, pp. 195-216.
- (1994), "Nature, woman, labour, capital: Living the deepest contradiction", en Martin O'Connor (ed.), *Is capitalism sustainable?*, Nueva York, Guilford.
- (1996), "Social ecology and the 'The Man Question'", *Environmental Politics* 5, núm. 2, pp. 258-273.
- Salleh, Ariel, Martin O'Connor, James O'Connor y Daniel Faber (1991), "Discussion: Eco-socialism/eco-feminism", *Capitalism, Nature, Socialism* 2(1), núm. 6, pp. 129-140.
- Sanday, Peggy (1981), *Female power and male dominance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sargent Lydia (ed.) (1981), *The unhappy marriage of Marxism and feminism*, Londres, Pluto.
- Sayers, Janet (1982), *Biological politics: Feminist and antifeminist perspectives*, Londres, Tavistock Publications.
- Schumacher, E. F. (1973), *Small is beautiful*, Londres, Blond and Briggs.
- Scott, Joan W. (1991), "Deconstructing equality-versus-difference: Or the uses of poststructuralist theory for feminism", en Marianne Hirsch y Evelyn Fox Keller (eds.), *Conflicts in feminism*, Londres, Routledge.
- Seager, Joni (1993), *Earth follies: Feminism, politics and the environment*, Londres, Earthscan.
- Segal, Lynne (1987), *Is the future female?*, Londres, Virago.
- Sen, Gita (1994), "Women, poverty and population: Issues for the concerned environmentalist", en Wendy Harcourt (ed.), *Feminist perspectives on sustainable development*, Londres, Zed Press.

- Sen, Gita y Caren Grown (1987), *Development, crises and alternative visions*, Nueva York, Monthly Review.
- Shiva, Vandana (1989), *Staying alive*, Londres, Zed Press.
- (1993), *Monocultures of the mind*, Londres, Zed Press.
- (ed.) (1994), *Close to home*, Filadelfia, New Society Publishers.
- (1994), "The seed and the Earth: Biotechnology and the colonisation of regeneration", en Vandana Shiva (ed.), *Close to home*, Filadelfia, New Society Publishers.
- Simons, Margaret y S. Benjamin (1979), "Simone de Beauvoir: An interview", *Feminist Studies* 5, pp. 330-345.
- Singer, Peter (1976), *Animal liberation: A new ethic for our treatment of animals*, Londres, Jonathan Cape.
- Smith, Dorothy (1987), *The everyday world as problematic: A feminist sociology*, Milton Keynes, Open University Press.
- Snitow, Ann (1992), "Feminism and motherhood: An American reading", *Feminist Review* 40, pp. 32-51.
- Sontheimer, Sally (ed.), (1991), *Women and the environment: A reader*, Londres, Earthscan Publications.
- Soper, Kate (1995), *What is nature?*, Oxford, Blackwell.
- Spelman, Elizabeth V. (1988), *Inessential woman*, Londres, The Women's Press.
- Spretnak, Charlene (1982), *The politics of women's spirituality*, Nueva York, Doubleday.
- (1985), "The spiritual dimension of green politics", en Charlene Spretnak y Fritjof Capra, *Green politics*, Glasgow, Paladin.
- (1990), "Ecofeminism, our roots and flowering", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the World*, San Francisco, Sierra Club Books.
- (1991), *States of grace*, Nueva York, HarperCollins.
- Spretnak, Charlene y Fritjof Capra (1985), *Green politics*, Glasgow, Paladin.
- Starhawk (1982), *Dreaming the dark: Magic, sex and politics*, Boston, Beacon Press.
- Starhawk (1987), *Truth or dare: Encounters with power, authority and mystery*, San Francisco, Harper and Row.
- (1990), "Power, authority and mystery: Ecofeminism and Earth-based spirituality", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- Stone, Merlin (1976), *When God was a woman*, Nueva York, Harcourt Brace.
- Swimme, Brian (1990), "How to heal a lobotomy", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.
- Teverson, Rosemary (1991), *Survival of the fairest: Can women make it to the top in the conservation movement?*, Berks, Newbury, British Association of Nature Conservationists.

- Thrupp, Lori-Ann (1989), "Discussion: The struggle for nature: Replies", *Capitalism, Nature, Socialism* 3, pp. 169-174.
- Tokar, Brian (1987), *The green alternative*, San Pedro, California, R. and E. Miles.
- (1990), "Eco-Apocalypse", *New Internationalist*, núm. 210, pp. 14-15.
- Wainwright, Hilary (1994), *Arguments for a new left*, Oxford, Blackwell.
- Walby, Sylvia (1990), *Theorizing patriarchy*, Oxford, Blackwell.
- Ward, Barbara (1966), *Spaceship Earth*, Harmondsworth, Penguin.
- Ward, Barbara y René Dubos (1972), *Only one Earth*, Harmondsworth, Penguin.
- Waring, Marilyn (1989), *If women counted*, Londres, Macmillan.
- Warren, Karen J. (1987), "Feminism and ecology: Making connections", *Environmental Ethics* 9(1), pp. 3-20.
- (1990), "The power and promise of ecological feminism", *Environmental Ethics*, 12 (2), pp. 121-146.
- (ed.) (1994), *Ecological feminism*, Londres, Routledge.
- (ed.) (1996), *Ecological feminist philosophies*, Bloomington, Indiana University Press.
- Weizsacker, Christine von (1993), "Competing notions of biodiversity", en Wolfgang Sachs (ed.), *Global ecology*, Londres, Zed Press.
- Women's Environmental Network (WEN) (1989), *Women, environment, development*, Londres, Seminar Report WEN.
- World Commission on Environment and Development (1987), *Our common future*, Oxford, Oxford University Press.
- Young, Iris Marion (1981), "Beyond the unhappy marriage: A critique of dual systems theory", en L. Sargent (ed.), *The unhappy marriage of Marxism and feminism*, Londres, Pluto.
- (1985), "Humanism, gynocentrism and feminist politics", *Women's Studies International Forum* 8, núm. 3, pp. 173-183.
- (1990), *Throwing like a girl*, Bloomington, Indiana University Press.
- Zimmerman, Michael E. (1987), "Feminism, deep ecology and environmental ethics", *Environmental Ethics* 9, pp. 21-44.
- (1990), "Deep ecology and ecofeminism: The emerging dialogue", en Irene Diamond y Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the world*, San Francisco, Sierra Club Books.

ÍNDICE ANALÍTICO

- Abramovitz, Janet M., 56, 57
 acción directa, 102, 167
 acción política, 90, 201
 Acciones de las Mujeres en el Pentágeno, 60
 activismo: directo, 102, 167; de base, 58-59; político, 90, 201
 Adam, Barbara, 214
 África, subsahariana, 45
 Afshar, Halch, 44, 45
 Agarwal, Bina, 15, 18, 54, 76, 203
 agua, recursos, 42, 152-153
 Akhter, Farida, 124
 Alcoff, Linda, 25, 132
 Alic, Margaret, 150
 alma-cuerpo, división, 73, 145-146, 222
 ambientalismo feminista, 40
 ambientalismo, 40, 165
 americanos indígenas, 67
 Amos, Valerie, 16, 17
 Anand, Anita, 33
 anarquismo, 79, 83, 188, 197, 200
 androcentrismo, 25, 177
 androginia, 77, 99, 224, 239
 anticepción, 107, 118
 antihumanismo, 167, 173
 antrobus, Peggy, 62
 antropocentrismo, 25, 166, 167, 173, 176, 180-181, 184
 Apfell-Marglin, Frederique, 48
 árboles, abrazar, 33
 árboles, plantar, 35-36
 árboles, tala de, 33-35
 Aristóteles, 125-126, 222
 armonía teleológica, 231
 armonía, 184, 191, 231
 Armstrong, Hugh, 217
 Armstrong, Pat, 217
 Asian and Pacific Women's Resource Collection Network, 42, 57
 autodeterminación, 119
 autorrealización del "Yo", 172
 ayuda mutua, 190
 Bachofen, J.J., 67
 Bacon, Francis, 150
 Bagby, Rachel L., 36
 Bamberger, Joan, 68, 191
 Barrett, Michèle, 96, 97, 203
 Beck, Ulrich, 42, 186
 Benjamin, S., 105
 Benton, Ted, 97
 Bhaskar, Roy, 229
 Biehl, Janet, 15, 63, 64, 75, 194, 196-201
 biocentrismo, 25-26, 166; *véase también* ecocentrismo
 biodiversidad, 57, 87
 biología: constricciones, 97, 217; corporeidad/inserción, 109; feminismo, 123-124; opresión, 121; y relaciones sociales, 78; trans-cendida, 103, 108
 biorregionalismo, 165
 biotecnología, 56-57
 Birke, Linda, 93, 158
 blanqueadores, cloro, 42
 Bock, Gisela, 98
 Bookchin, Murray, 26, 80, 83, 188-193, 199, 201, 233
 Bordo, Susan, 25, 80, 132, 146
 Boserup, Ester, 45, 87, 212
 Botkin, Daniel B., 184, 185

- Boulding, Elise, 211
 Braidotti, Rosi, 40, 47, 48, 51, 54, 140
 Bramwell, Anna, 29
 Brown, Wilmette, 61
 brujería, 74, 150
 Brundtland, Informe, 55
 budismo, 76, 164
 Bullard, Robert D., 39
 Butler, Judith, 22, 129
 Button, John, 163
- Caldecott, Leonie, 60, 62, 65, 81
 calidad de vida, 168
 cambio político, 72
 cambio político/espiritual, 72
 Campbell, Beatrix, 66, 97
 capacidad de sustentación, 50
Capitalism, Nature, Socialism, 163, 203
 capitalismo: crítica ecopolítica, 216; patriarcal, 90, 134, 210, 215, 218, 233, 236; producción, 19, 203; ter-
 rapia/bienes de consumo, 212
 Capra, Fritjof, 61, 76, 77, 159, 162, 164, 185
 Carlassare, Elizabeth, 127
 Carnalidad, *véase* cuerpo
 Carson, Rachel, 31
 cartesiano, dualismo, 145-146, 222
 centralidad humana, 172, 173, 221, 228; *véase también* antropocentrismo
 Cheater, Angela, 238
 Cheney, Jim, 20, 177, 181
 Chipko, movimiento, 33-35, 47, 88, 91
 Chodorow, Nancy, 111-112
 Christ, Carol P., 73, 74, 75, 76
 ciencia: crítica feminista, 150-155; versiones verdes, 159; pérdida de fe, 65-66; hombre, 149; y naturaleza, 156-157; violencia, 153; control de las mujeres, 29-30
- Cinturón Verde de Kenia, movimiento, 35-36
 Cixous, Hélène, 128
 Clarke, Robert, 29
 clase, 50, 96, 136, 210, 223
 Collard, Andrée, 67, 69, 99, 122, 123, 132
 Collins, Patricia Hill, 138-139, 216, 226
 colonialismo, 50, 96
 colonización, 143, 148, 153-154
 comercialismo, 76, 88
 complementariedad, 224, 239
 comunismo, 106, 209
 conciencia: y el ser, 159; ecofeminista, 134; humana, 192; conocimiento, 146
 conexión, 81, 133; *véase también* interconexión
 conocimiento: acción, 139-143; biocentrismo, 167; conciencia, 145-146; descorporizado, 151; sobrevivencia ecológica, 135; privilegio epistémico, 132, 139; género, 156-158; indígena/científico, 44, 88; límites, 186; y el amor, 30; orientado a la naturaleza, 135, 156-158; situado, 155, 159; sometido, 142; y sabiduría, 138
 Consejo Nacional de Mujeres, 36
 construcciones espacio/tiempo, 215
 construcciones sociales: y afinidad, 82; cuerpo, 22; ecofeminismo, 64, 65; esencialismo, 126; fetiches, 192; conocimiento, 157, 159; mediación, 27; postmodernismo, 157
 consumismo verde, 41
 Control rector, 147, 154; *véase también* dominación
 control de natalidad, 49, 167, 120
 Conway, Lady Anne, 149

- cooperativa en los Himalayas, 34
- Coote, Anna, 66, 97
- corporeidad: biológico, 109, tiempo biológico, 213-214, 227, 232; y cultura, 125; ecofeminismo, 220; e inserción, 14, 20, 26-27; escapar al, 103; esencializado, 135; temido, 115-117; condición humana, 127, 144; dominación masculina, 156; maternidad, 99-100; opresión, 180; rechazado, 81; dualismo sexo/género, 225; y estructura social, 95; espacio/tiempo, 215; universal, 22; mujeres, 92, 96
- Corriente masculina, teoría de la, 137
- cosechas comercializadas, 88
- cosmología, 179
- Costello, Alison, 42
- cosumismo, 41, 240
- creación de conocimiento, colonización de, 153-154
- crianza de los niños, problemas de, desechos tóxicos, 38
- cristianismo, 76, 144
- Cuerpo de la tierra, *véase* cuerpo
- cuerpo-alma, división, 73, 145-146, 222
- Cuerpo: actitudes, 95; y carne, 71, 74; ciclos, 213-214; de la Tierra, 133; impactos ecológicos, 14, 42; políticas del, 122; reclamado, 74, 114; rechazo del, 74, 120-121, 125, 222; mujeres, 14, 71, 95, 119-120, 120-121
- cuidado, 180, 205
- cultura: corporeidad, 125-126; autonomía masculina, 71; y naturaleza, 108-113, 119, 129, 213; post-modernismo, 20, 25, 96; trascendencia, 112; universalismo, 112; mujeres, 108-113
- Cumbre de la Tierra, 47, 54
- d'Eaubonne, Françoise, 63
- Dalla Costa, Giovanna F., 233
- Dalla Costa, Mariarosa, 233
- Daly, Mary, 20, 60, 64, 67, 68, 69, 72, 75, 80
- Dankelman, Irene, 33, 45, 46, 52
- Davidson, Joan, 33, 45, 46, 52
- Davion, Victoria, 65, 123, 147, 176
- Davis, Angela, 17
- Davis, Elizabeth Gould, 66
- dawn (Development Alternatives with Women for a New Era), 43, 48-51, 56, 140
- de Beauvoir, Simone, 66, 97, 103-105, 120, 123, 124, 129, 142, 194, 223
- Delphy, Christine, 22, 210
- democracia griega, 144, 147, 200
- desarrollo económico: alternativas, 47-58; y medio ambiente, 43-47; género, 53; desigualdad, 19; expansión masculina de los trabajadores, 45; insostenible, 19; posición económica de las mujeres, 43-47, 152-153
- desarrollo sustentable, 55-56
- Descartes, René, 145, 222
- desechos tóxicos, 32, 37, 39
- desertificación, 36
- desigualdades: del desarrollo, 19; género, 22, 92; global, 16-17; desechos tóxicos, 40-41
- desnutrición, 127
- determinismo biológico, 21-22, 65, 97, 101, 123
- determinismo genético, 108-109
- determinismo: biológico, 21, 65, 97, 101, 123, 126; genético, 108-109; social, 22, 126
- Devall, Bill, 166, 167, 169, 171, 174
- Diamond, Irene, 15, 20, 31, 62, 65, 80, 197
- Dickens, Peter, 229

die Grünen, 61, 162

diferencia, perspectiva de la, 78-79, 98, 195, 225

Dinnerstein, Dorothy, 115-117, 123

dioxina, residuos de, 42

división del trabajo, sexo, género, 19, 137, 199, 209-210, 211-214, 22-223

Dobson, Andrew, 163, 164

dominación masculina: destrucción, 19; corporeidad, 156; movimientos verdes, 14, 144; dominación social, 81, 199; religiones, 76, 221; universalidad, 201, 237-238; mujeres/naturaleza, 129, 200; *véase también* patriarcado

dominación: por élites, 147; lógica de la 143-148; de la naturaleza, 149; Norte/Occidente, 221; sexual/social, 81; mujeres/naturaleza, 69, 226; *véase también* dominación masculina

Doubiago, Sharon, 14, 174

Douthwaite, Richard, 19

dualismo: ecofeminismo de afinidad, 93; cartesiano, 145-146, 222; ecología profunda, 184; lógica de la dominación, 143-148, jerárquico, 18, 93, 143; masculino-femenino, 18, 147, 223-226; naturaleza-cultura, 108-113, 119, 129; Platón, 143-144, 144; postestructuralismo, 146; trascender el, 180; sociedad occidental, 96

Dubos, René, 31

Earth First!, 161, 167

Earthscan Publications, 53

Eckersley, Robyn, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 173, 179-181

ecoanarquismo, 198

ecocentrismo, 25-26, 166, 173, 184, 228

Ecofeminism (Mies and Shiva), 89-90, 135

ecofeminismo de afinidad, 63, 65, 77-79, 93, 95, 99-102, 166, 224

ecofeminismo espiritual, 67, 72-75, 133

ecofeminismo materialista, 202, 211-213, 225, 232-235

ecofeminismo radical, 78

ecofeminismo social, 78, 79-86, 132, 133, 165

ecofeminismo socialista, 24, 78, 79-86, 105

ecofeminismo, 13, 15-18, 58-62, 91-94; conciencia, 134; ecología profunda, 174-183, 226; y el pensamiento ecológico, 165-174; ecosocialismo, 202-208, 216; corporeidad, 220; esencialismo, 14-15, 20, 68, 69-70, 121-124; y feminismo, 18-20; como filosofía del primer mundo, 86; modernidad, 23, 63; retórica poética/académica, 15, 143; posmoderno, 19; rechazado, 179; ecología social, 194-201; socialismo, 24; perspectiva del Sur, 86-91; Estados Unidos, 63-64; universalismo, 15, 20

ecofeminismos: afinidad, 64, 65, 77-79, 93, 95, 99-102, 166, 224; francés, 63; materialista, 202, 210-213, 225, 232-235; radical, 78; social, 78, 79-86, 134, 165-166; socialista, 24, 78, 79-86, 146, 165-166; espiritual, 25, 68, 72-76, 166

ecología profunda, 13; androcentrismo, 25; antropocentrismo, 25, 166, 167; dualismos, 184; ecocentrismo, 166, 228; ecofeminismo, 174-183, 226; relaciones humanidad-naturaleza, 165, 166, 226; modernidad, 122; sexismo, 174;

- preservación de espacios naturales, 102
- ecología radical, 165
- ecología transpersonal, 169-173, 179
- ecología, 13, 17, 146, 165-174, 214; *véase también* ecología profunda, ecología social, ecología transpersonal
- Ecologist, The*, 163
- ecomarxismo, 86, 205, 207
- economía basada en necesidades, 57
- economías dirigentes, 214
- económico, desarrollo, *véase* desarrollo económico
- ecosocialismo, 86, 202-208, 216
- Egipto, 46
- Ehrenreich, Barbara, 96
- Eisenstein, Hester, 124
- Eisler, Riane, 18, 67, 73
- Ekins, Paul, 32, 33, 36, 39
- el yo, ecológico, 175
- élites, 147, 235-236
- embarazo, 104, 106, 114
- empirismo feminista, 155
- Enajenación: identidad, 145; de maternidad, 104, 114, 115; de la producción, 117; autoenajenación, 71
- enfoques poéticos, ecología, 15, 143, 197
- Engels, Friedrich, 118, 203, 209
- English, Deirdre, 96
- Epstein, Barbara, 32, 40, 76
- Erlich, Paul, 49
- erosión del suelo, 36
- esencialismo: Collard, 132; perspectiva de la diferencia, 132-133; ecofeminismo, 14-15, 19-20, 68, 69-70, 121-124; Griffin, 68, 69; postmodernismo, 19-20, 128; repensando el, 125-129; Rose, 65; Saleh, 65, 176; feminismo socialista, 65; universalismo, 14-15, 101, 128; mujeres/naturaleza, 207-208
- espiritualidad humanista, 225
- espiritualidad, 72, 73, 133, 186, 225
- Estados Unidos: ecofeminismo, 63-65; desechos tóxicos, 32, 37, 39
- ética de la atención, 180
- ética de la tierra, 169
- ética, medioambiental, 169, 172
- Evans, Judy, 15
- Evans, Mary, 104, 108
- experiencia: masculina, 215; femenina, 132-135, 137-138, 141, 215, 219
- explotación, 32, 188, 212, 221, 237
- Faber, Daniel, 64, 205
- falocentrismo, 128
- familia, papeles de género, 38
- femenino, 176
- Feminismo afrocéntrico, 138
- feminismo cultural, 15, 18-19, 64, 195
- feminismo de igualdad, 96
- feminismo espiritual, 15, 19, 64, 68, 72-75, 82, 166
- feminismo ginocéntrico, 98, 100, 224
- feminismo humanista, 98-99
- feminismo marxista, 19
- feminismo negro, 124
- feminismo postmoderno francés, 129
- feminismo radical, 18, 64, 78, 105, 113, 122, 123, 198
- feminismo socialista, 18-19, 65, 146, 203, 209, 241
- feminismo, 123, 136, 150-155, 161, 162; *véase también* ecofeminismo
- feminismos: afrocéntrico, 138; androginia, 98-99, 224; negro, 124; cultural, 15, 19, 64, 195; igualdad, 96; primera ola, 66-67, 103;

- ginocéntrico, 98-99, 224; humanista, 98-99; marxista, 19; radical, 18, 64, 78, 105, 113, 122-123, 123, 198; cultural radical, 82-83; segunda ola, 67, 103, 106-108; socialista, 18-19, 82-83, 203, 209, 241; espiritual, 15, 19, 64, 67, 72-76; *véase también* ecofeminismos
- Ferguson, Kathy, 123
- fertilidad, 67, 101
- filiarquía, 238, 241
- filósofas ambientalistas, 143
- Finger, Mathais, 55
- ENRRAGE, 56
- Firestone, Shulamith, 66, 97, 106-108
- First Sex, The* (Davis), 66-67
- Flax, Jane, 140
- Fondo Mundial para la Naturaleza, 56
- Foucault, Michel, 157
- Fox, Warwick, 166, 167, 169-173, 178-181
- freudianos, términos, 97
- Friedan, Betty, 66, 96
- Friends of the Earth, Malaysia, 44, 52
- Fuss, Diana, 126, 127
- Gaia, 73, 166
- Gandhi, Mahatma, 34
- Gatens, Moira, 22, 98
- género: y clase, 50, 209-210; y desarrollo, 53; desigualdad, 22, 92-93; conocimiento, 156-158; naturalismo, 206; naturaleza, 108, 156-158; y sexo, 14, 22; 92, 94, 128, 162, 220, 225; *véase también* división del trabajo
- Gibbs, Lois, 38, 59
- Gilligan, Carol, 133
- Gilman, Charlotte Perkins, 214
- Gimbutas, Marija, 67, 190
- Goldsmith, Edward, 163
- Gottlieb, Roger S., 186, 202
- Green Line*, 62, 91
- Greenham Common, 60
- Griffin, Susan, 60, 64, 68, 69, 80, 126, 156
- Grown, Caren, 17, 32, 44, 50, 212
- Gruen, Lori, 141
- Guardian*, 47
- Haeckel, Ernst, 29
- Haraway, Donna, 23, 142, 157, 158
- Harcourt, Wendy, 48, 53, 132
- Hardin, Garrett, 50, 150
- Harding, Sandra, 132, 136, 140, 142, 155, 156
- Hartmann, Heidi, 203
- Hartsock, Nancy, 137, 144, 216, 218
- Häusler, Sabine, 54-56
- Hayward, Tim, 169, 186, 230
- Hegel, G.W.F., 136
- Hekman, Susan J., 15, 128, 132, 143, 156
- Heller, Chiah, 63, 188, 194
- Henderson, Hazel, 20, 77, 224
- heterosexualidad, 101, 114
- hinduismo, 76
- Hofrichter, Richard, 39
- hogar, y recursos primarios, 29
- holismo, 159, 164, 168, 173, 177, 184, 227-232, 241-242
- Holland-Cunz, Barbara, 122
- hombre, económico, como mito, 215
- hombres: responsabilidad de control natal, 49; autonomía cultural, 71; desvinculación, 116; desinserción, 77; como el enemigo, 225; experiencia, 215; explotación, 237-238; en jerarquía, 18; inmanencia/trascendencia, 103; infantilizados, 115, celosos del potencial creativo de las mujeres,

- 101; ciencia, 149; socialización, 111, 133, 151; como hijo, 238-239; mujeres como el Otro, 105; *véase también* dominación masculina;
- hooks, bell, 95-96, 124
- Hülsberg, W., 162
- humanidad: conciencia, 192; corporeidad, 127, 144; concepto de la Ilustración, 147, 185; igualdad, 198-199; concepto griego, 147; Marx, 97, 226; y naturaleza, 100, 165, 166, 209, 226; postmodernismo, 228-229
- Hynes, Patricia, 29, 30, 37, 49
- iglesias de negros, 76
- igualdad, 98, 198-199, 224
- igualitarismo biotérico, 167-168, 170
- igualitarismo biotérico, 167-168, 170
- Illis, Carolyn, 68
- Ilustración: ecosocialismo, 207; libertad y autonomía, 122; humanidad, 147, 185; rechazo de, 155; trascendencia, 120
- imágenes, femeninas, 67-68
- India, 46, 56
- Indigenous Women's Network (Red de Mujeres indígenas), 39
- individualismo, 221
- infancia, responsabilidad, 239
- inmanencia: interconexión, 133, 241-242; valores masculinos, 103; materialismo, 173-174, 202; mundo natural, 168; realismo, 142, 158, 186-187, 227-232; espiritual, 74, 186; y trascendencia, 103, 192, 215
- inserción, 14, 20, 26-27, 77, 109
- Instituto de Ecología Social, 80, 188
- Instituto y Tecnológico de, 29
- interconexión, 13, 133, 142, 166, 177, 179, 184, 230
- interdependencia, 31
- Irigaray, Luce, 128, 144
- Irvine, Sandy, 163
- Isabel, reina de Inglaterra, 95
- isla de pascua, 238
- Jackson, Cecile, 15, 40, 65, 76, 97, 203
- Jaggar, Alison M., 25, 80, 132
- Jain, Sobita, 33, 34
- James, Susan, 98
- Jayaweera, Swarna, 153
- jerarquía: análisis anarquista, 83, 188; dualismos, 18, 93, 143; inmanencia, 190-194, 223; en la naturaleza, 162; patriarcado, 197
- Jones, Maggie, 36, 42
- judeocristianismo, 73, 149, 221
- Kabeer, Naila, 43, 48
- Keller, Evelyn Fox, 148, 150, 151, 157, 158, 159
- Kelly, Petra, 61, 64
- Kheel, Marti, 177
- Kibutz, 71
- King, Ynestra, 59, 79-84, 113, 142; (1983), 29, 134, (1990), 19, 222, 232; (1991), 200
- Kovel, Joel, 193
- Krauss, Celene, 38
- Kristeva, Julia, 128
- Kropotkin, Peter, 190
- Kuletz, Valerie, 59, 122
- Kurganos, 190, 222
- Lacanana, posición, 128
- LaDuke, Winona, 39
- Lahar, Stephanie, 58, 80, 228, 239
- Leff, Enrique, 202
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 149
- Leland, Stephanie, 60, 62, 65, 72, 81

- Leonard, Diana, 210
 Leopold, Aldo, 169, 174
 Lewenhak, Sheila, 212
 Liddington, Jill, 60
 Lloyd, Genevieve, 144, 199
 Lorde, Audre, 18
 Love Canal, Niagara Falls, 32, 36-38, 59
 Lovelock, James, 159, 185

 Maathai, Wangari, 35, 42, 51
 MacCormack, Carol P., 112
 madre-hijo, relación, 239
 maldesarrollo, 57, 87-88, 152
 Malos, Ellen, 210
 Manes, Christopher, 161
 marginación: y degradación ecológica, 16-17; conocimiento ecológico, 135; dentro del feminismo/ecofeminismo, 95-96; mujeres, 151
 Marx, Karl: cuestiones ecológicas, 203-204, 208-209; explotación, 188; materialismo histórico, 217-219; naturaleza humana, 96; humanidad-naturaleza, 226; producción, 203-204; revolución, 70; feministas socialistas, 203, 209; teoría de punto de vista, 202; posición de las mujeres, 209; clase trabajadora, 136
 masculinidad
 masculinidad, 103, 137, 144, 146; *véase también* hombres
 masculino-femenino, dualismo, 18, 147, 224
 materialismo, 207; histórico, 136, 208-214, 217; immanente, 173, 202; naturaleza, 222; reproducción, 216-217
 materialismo, histórico, 136, 208-214, 217-219
 maternidad: enajenación, 104, 114, 115; como encarnación, 99; visión feminista, 97, 114; institucionalización, 114; Kristeva, 128; naturaleza/cultura, 213; universalismo, 101; efectos destructivos, 115-116
 matriarcado, 133
 Maynard, Mary, 155
 McClintock, Barbara, 151
 McIntosh, Mary, 97
 McKibben, Bill, 13
 McLaughlin, Andrew, 165, 185
 McLennan, Gregor, 155
 ME-*reality*, 215, 219
 Meadows, D., 31
 mediación: como consumidor, 240; división del trabajo, 137; ecofeminismo materialista, 232-235, hombres/cultura:mujeres/naturaleza, 111, 112, 136-137, 142-143, 216; construcciones sociales, 27; teoría de punto de vista, 235-237
 medio ambiente de las mujeres: relación, 13, 21, 33-35, 132; movimiento ambientalista: estructura de empleo, 161; ética, 169, 172; de base, 31-38, 58; hagiografía, 161; dominación de los hombres, 13-14; papel de las mujeres, 161
 Mellor, Mary: (1992), 14, 15, 19, 24, 41, 49, 62, 65, 68, 76, 86, 162, 164, 191, 203, 212, 215, 216, 224, 232; (1993), 19, 24, 164, 183, 236, 241; (1996), 98, 122, 130, 137, 213, 233
 mente/cuerpo dualismo, 222
 Merchant, Carolyn, 74, 84, 148, 149, 163; (1983), 18; (1990), 85, 202; (1992), 23, 32, 36, 39, 42, 47, 59, 85, 165, 186, 240
 Mies, Maria, 86, 123, 140; (1986), 32, 45, 124, 211, 212, 216, 218; (1988), 18, 233; (1993), 15, 19,

- 57, 62, 65, 86, 90, 119-121, 124, 135, 154
- Miles, Rosalind, 68
- Millet, Kate, 66
- misticismo, 67-68, 69
- mitos, 67
- Mitter, Swasti, 32, 45
- modernidad: crisis, 65-66; ecología profunda, 122; ecofeminismo, 23, 63; modelo del Norte, 87
- Moss, Helga, 240
- movimientos ambientalistas de base, 31-38, 58; mujeres, 39, 41-42, 161
- mujeres negras, 67, 138-139
- mujeres y el Nuevo Orden Internacional, 47-48
- mujeres: autonomía, 114; negras, 67, 138-139; cuerpo, 14, 71, 95, 120-121; como casta, 51; cuidado de los niños, 112, 116, 137; clase, 96; conexión, 116; cultura, 108-113; efectos del desarrollo económico, 43-47, 152-153; inclusión, 77; corporeidad, 92, 95; potenciación, 72; y medio ambiente, 13, 21, 33-35, 132; en movimientos ambientalistas, 161; privilegio epistémico, 132, 139; experiencia, 133-135, 138, 140, 141, 215, 219; papeles de género, 163; compromisos de base, 39, 41-42, 161; como amas de casa, 211; idealizadas, 71; como mediadoras, 11, 113, 137, 142, 216, 234; y naturaleza, 19, 39-42, 63-72, 81, 91-92, 96-102, 108-113, 179, 182, 222, 226-227; opresión, 132, 227; como el Otro, 105; papel político, 35; ciencia en el hogar, 29-30; sometimiento, 70; subordinación, 13, 21-22, 70, 105, 124, 134, 210, 221, 232; violadas, 87; como brujas, 74; trabajo, 215, 216, 217
- Murphy, Raymond, 183
- Naciones Unidas: Década de las Mujeres, conferencia, 45, 47; Programa Medio ambiente, 31, 56; Año Internacional de la Mujer, 45; Conferencia para las Mujeres, Beijing, 47
- Naess, Arne, 166, 167, 168, 169
- Narayan, Uma, 140
- naturaleza, 21; como capacidad de acción, 157; y cultura, 108-113, 119, 129, 213; muerte de la, 149; primera, 189, 191; género, 107, 156-158; jerarquía, 163; humana/no humana, 13, 100, 165, 166, 225-226; immanencia, 168; conocimiento, 156-158; materialismo, 222; ontología, 227-228; opresión, 130, 132, 200; políticas de la, 183-187, 235; libertad potencial, 194; ciencia, 156-157; segunda, 189, 191, 195; trascendencia, 96-99, 112, 228; violación, 87; relación de las mujeres, 18, 39-42, 63, 65-72, 92, 99-102, 108-113, 179, 182, 222
- naturalismo, 189, 192, 193, 206, 230
- nave espacial, la tierra como, 31
- neomarxismo, 86
- Newman, Penny, 38, 39
- Nicholson, Linda, 25, 132
- NIMBY, campañas, 40
- niños, cuidado de los, 112, 137
- Noddings, Nel, 133
- Norte, temas del, 29, 32, 49, 87, 221
- Norte-Sur, división, 17-18, 24, 42
- Nueva Era, 76
- O'Brien, Mary, 118, 123, 209
- O'Connor, James, 23, 64, 202, 204, 205, 212, 235
- O'Connor, Martin, 23, 202, 204, 234

- Oakley, Ann, 22
 objetividad, 142, 146, 158
 objetivismo, y relativismo, 157
Of Woman Born (Rich), 114
 Omvedt, Gail, 35
 ONG, *véase* organizaciones no gubernamentales
Only One Earth (Ward and Dubos), 31
 opresión: biología, 121; y corporeidad, 180; naturaleza, 130, 132, 200; patriarcal, 21; política, 140; sexo/género, 94; teoría del punto de vista, 139; mujeres, 132, 227
 Orenstein, Gloria Feman, 15, 20, 31, 62, 65, 80, 197
 organizaciones nogubernamentales, 47, 53, 55
 Ortner, Sherry, 108, 111, 123, 137
 Ostergaard, Lise, 47, 53
 OTAN, 32
 Ouredad, 105, 108, 120, 128, 130
- pacifistas, movimientos, 32
 Paehlke, Robert, 163
 Paley, Grace, 59
 Parasitismo, 204-205, 234
 parentesco universal, 100
 Parkin, Sara, 62, 162
 Parmar, Pratibha, 16, 17
 Parsons, Howard L., 203
 Partido Verde de Alemania, 61, 162
 patriarcado: antropocentrismo, 180-181; capitalista, 90, 134, 211, 215, 218, 233; definiciones, 21, 63; destrucción, 18; rechazo de la corporeidad, 82; filiarquía, 238; jerarquía, 197; nooccidental, 18; opresión, 21; y falocentrismo, 128; separatista, 100; socialista, 215, 218; occidental, 18, 71, 89, 93, 222; subordinación de las mujeres, 66, 70, 210
- Pepper, David, 202
 pesticidas, 30, 52
 Pettit, Ann, 60
 Philadelphia, 36
 Phillips, Anne, 96
 Pictilä, Hilka, 43, 46, 48, 213
 Plant, Judith, 62, 65, 80, 91, 197, 201
 Plaskow, Judith, 73, 76
 Platón, 125, 143-144, 222
 Plumwood, Val, 143-148; (1996), 86; (1993), 15, 62, 79, 86, 95, 222, 229; (1994), 172, 175, 192
 población, temas de, 49-50, 107, 163
 pobreza, 19, 40
 poder, relaciones de: colectivas, 237; materialismo histórico, 217; institucionalizado, 143
polis/oikos, 222
 política, 35, 117-121, 140, 183-187, 235-237
 Ponting, Clive, 221, 238
 Ponton, Alec, 163
 Porritt, Jonathon, 164
 postestructuralismo, 20, 146
 postmodernismo: temas culturales, 20, 25, 96; relativismo cultural, 91; ecofeminismo, 20; ilustración, rechazo, 155; esencialismo, 20, 128; francés, 129; gran narrativa de la humanidad, 229; constructivismo social, 157; teoría de punto de vista, 141; subordinación, 124; imagen totalizadora de la "Mujer del Tercer Mundo", 54; cultura occidental, 20, 25; epistemología privilegiada de las mujeres, 132
 potenciación, mujeres, 72-73
 Potter, Elizabeth, 25, 132
 Prakriti, 76, 88, 91
 preñez, *véase* embarazo
 preservación de la naturaleza silvestre, 102, 161, 167-168

- principio femenino, 149
 producción de subsistencia, 87, 135
 producción: enajenación, 117-118, 241; modo capitalista, 19, 203-204; explotadora, 32; nivel local, 72; Marx, 203-204; y reproducción, 137, 204-205, 209; subsistencia, 87, 135
 productos, historia, 240
 pública/privada, esfera, 127-128, 199, 222, 223
 punto de vista, teoría, 136-139, 141-142, 155, 202, 237

 racismo, 96
 Rao, Brinda, 17
 realismo: ecológico, 169; immanente, 142, 158, 186, 227-232; transcendental, 229
 reciprocidad, 241
 reduccionismo, 123, 133, 153
 Reed, Evelyn, 67
 relaciones sociales, 78, 141
 relativismo, 91
 relativismo, 91, 157
 religión, 73, 75, 149, 221
 reproducción: enajenación, 117-118; autonomía, 119; cíclica, 112; visión materialista, 216-217, 222; control político, 117-121; y producción, 137, 204-205, 209
 residuos (o desechos) tóxicos, 32, 37, 39
 responsabilidad, 239-241
 retórica, académica/poética, 15, 143
 revolución, 70
 Rich, Adrienne, 67, 113-114, 123
 Riley, Dense, 22, 124, 127
 Rose, Hilary, 30, 65, 121, 148, 150, 156
 Rosencil, Sasha, 60
 Rowbotham, Sheila, 29
 Rubin, Gayle, 22
 Ruddick, Sara, 137
 Rudig, Wolfgang, 162
 Rudy, Alan, 193
 Ruether, Rosemary Radford, 64, 68, 86, 140; (1975), 18, 65, 70-72, 143, 222; (1992), 70

 sabiduría, conocimiento, 138
 Sachs, Wolfgang, 44, 55, 56, 163; (1984), 14, 86, 132, 174, 175; (1991), 59, 206; (1992), 172, 181-183, 227; (1994), 19, 86, 134, 137, 217; (1996), 199, 222
 Salleh, Ariel, 65
 Sanday, Peggy, 191, 213
 Sargent, Lydia, 206
 Sayers, Janet, 123, 158
 Schreiner, Olive, 115
 Schumacher, E.F., 76, 164
 Scott, Joan W., 98
 Seager, Joni, (1993), 14, 31, 32, 35, 36, 37, 39, 41, 47, 58, 62, 76, 86, 90, 161
 Segal, Lynne, 128
Segundo sexo, El (de Beauvoir), 104, 105
 Sen, Gita, 17, 31, 32, 44, 49, 50, 212
 Sessions, George, 166, 167, 169
 sexismo, 66, 174, 198
 sexo, determinación, 57
 sexo, y género, 14, 22, 92, 94, 128, 162, 220, 225; *véase también* división del trabajo
 sexualidad, 74, 128, 149
 Shiva, Vandana, 51, 76, 163, 213; (1989), 25, 32, 33, 35, 44, 47, 86-90, 91, 152, 233, 234; (1993), 15, 91, 57, 62, 65, 90, 119-121, 124; (1994), 31, 42, 57, 135, 154
Silent Spring, 30
 Simon, Suzanne L., 48
 Simons, Margaret, 105
 Singer, Peter, 169



Las relaciones entre feminismo y ecología han crecido en importancia en los años recientes. Este libro proporciona una introducción comprensiva al movimiento ecofeminista y a su historia, lo mismo que un extenso análisis de sus principales perspectivas.

Mellor analiza las conexiones entre el feminismo y el movimiento verde y delinea las colaboraciones de los principales participantes, al tiempo que los contextualiza dentro de un amplio rango de debates. Reexamina los textos del feminismo clásico desde un punto de vista ecofeminista y explora las relaciones entre ecofeminismo y otros movimientos ecológicos como la ecología "profunda" y el ecosocialismo.

Mellor discute la asociación de la mujer con la biología y la "naturaleza" y sostiene que la relación entre mujer y medio ambiente puede ayudar a entender la relación entre humanidad y mundo natural. En contra de las tendencias hacia un liberalismo económico radical, un capitalismo global y un pluralismo posmoderno, ella sostiene que dentro del feminismo y los movimientos verdes se pueden encontrar las bases de un nuevo movimiento sobre los principios de aquéllos.

Como un útil y comprometido recuento de las perspectivas feministas sobre ecología, este libro será bien acogido por estudiantes e investigadores de los estudios de feminismo y género, sociología y teoría política.

Mary Mellor es profesora de sociología en la Universidad de Northumbria.