MORAL CIENCIA Y SOCIEDAD (MCS) EN LA EUROPA DEL S.XXI

Ecología y género en diálogo interdisciplinar

Alicia H. Puleo (ed.)

PLAZA Y VALDES
PyV
EDITORES

Ecología y género en diálogo interdisciplinar

ECOLOGÍA Y GÉNERO EN DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR

Alicia H. Puleo (ed.)

PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Este libro ha contado con la ayuda del proyecto *La Igualdad de Género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599) del Plan Nacional I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación y el Ministerio de Economía y Competitividad.

Directores de la colección Moral, Ciencia y Sociedad (MCS) en la Europa del Siglo XXI: Roberto R. Aramayo, Txetxu Ausín y Concha Roldán.

Primera edición: 2015

© Alicia H. Puleo, 2015
© Plaza y Valdés Editores, 2015

Esta obra se publica bajo una licencia libre Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 2.0. Se permite la copia, distribución, reproducción, préstamo y modificación total o parcial de la misma por cualquier medio, siempre y cuando sea sin ánimo de lucro, se acredite la autoría original y la obra resultante se distribuya bajo los términos de una licencia idéntica a esta. Para usos comerciales, se requiere la autorización del editor.

Plaza y Valdés, S. L.
Murcia, 2. Colonia de los Ángeles.
28223, Pozuelo de Alarcón.
Madrid (España).
(34) 918126315
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras, 73. Colonia San Rafael.
06470, México, D. F. (México).
(52) 5550972070
editorial@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.com.mx

Imagen de portada: Verónica Perales Blanco
Edición: Carlos Javier González Serrano

ISBN: 978-84-16032-43-3
e-ISBN: 978-84-16032-62-4
DOI: 10.5211/9788416032624
D. L.: M-23696-2014

Índice

Introducción de Alicia H. Puleo 9

I. Cuerpos

1. Sesgos de género en medio ambiente y salud, Carme Valls-Llobet 21

2. De lo anatómico a lo simbólico: el cuerpo femenino en el diván psicoanalítico, Pilar Errázuriz Vidal 37

3. Las otras víctimas de la moda, Lucile Desblache 51

4. Cuerpo e identidad de género en la sociedad de la información, Iván Sambade Baquerín y Laura Torres San Miguel 65

5. Reflexiones de una retratista de gorilas, Verónica Perales Blanco 81

6. La filosofía de Anne Finch Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad, Concha Roldán 101

7. Los cuerpos colonizados: las religiones contra las mujeres, Margarita Mª Pintos de Cea-Naharro y Juan José Tamayo Acosta 125

II. Territorios

8. Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y en las actitudes ante los problemas ecológicos, Isabel Balza Múgica y Francisco Garrido Peña 145

9. Cuidado y responsabilidad, Teresa López de la Vieja 157

10. Una lectura ecofeminista de la novela de anticipación actual, Eva Antón ... 171

11. Utopías feministas: las dualidades rotas, Ángela Sierra González 187

12. Patagonia argentina, relatos sobre naturaleza y humanidad, Paula Gabriela Núñez 205

13. Problemáticas urbano-ambientales: un análisis desde el ecofeminismo, Micaela Anzoátegui y María Luisa Femenías 219

14. Tejer y narrar en la plástica española contemporánea, Mª Teresa Alario Trigueros 241

III. RESISTENCIAS

15. Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología, Georgina Aimé Tapia González 263

16. Una mirada ecofeminista sobre las luchas por la sostenibilidad en el mundo rural, Emma Siliprandi 279

17. La Ecocrítica, vanguardia de la crítica literaria. Una aproximación a través de la ecoética de Marguerite Yourcenar, Teo Sanz 291

18. Ecocrítica y ecofeminismo: diálogo entre la filosofía y la crítica literaria, Carmen Flys Junquera 307

19. Por una genealogía de contra-subjetividades alternativas, Carmen García Colmenares 321

20. Más allá del mecanicismo: heroínas ecológicas del imaginario actual, Angélica Velasco Sesma 341

21. Del patriarcado como sistema alquímico a la alternativa: el imaginario del don, Kaarina Kailo 359

22. Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor, María José Guerra Palmero 375

23. El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el ecologismo, el ecosocialismo y el decrecimiento, Alicia H. Puleo 387

Sobre autoras y autores 407

Introducción

Ecología y Ecologismo designan un campo de saber y un movimiento social de redefinición de la realidad que cobran impulso a finales del siglo XX y principios del XXI al constatarse la insostenibilidad del modelo de desarrollo vigente. Hoy remiten a una temática de vanguardia que está cada vez más presente en el centro del debate público. La progresiva irrupción de la ecología y el ecologismo en la conciencia humana requiere transformaciones del modelo social y político, económico y cultural. Para hacer frente a los problemas medioambientales y limitar los daños del cambio climático que se anuncia, no basta con la búsqueda de nuevas tecnologías. Indudablemente, estas son indispensables para alcanzar una gestión energética más eficaz, pero la renovación tecnológica ha de ser acompañada del despliegue de una cultura de la sostenibilidad en sus múltiples dimensiones: filosófica, artística, científica… en las que las humanidades y las ciencias sociales cobran un papel esencial.

¿Por qué relacionar ecología y género? Varias son las razones. La igualdad efectiva entre hombres y mujeres, así como la construcción de una cultura de la sostenibilidad y de un modelo de desarrollo *realmente sostenible* ocupan un lugar central entre los retos pendientes del siglo XXI. Así lo reconocía su inclusión entre los Objetivos del Milenio. Por otro lado, como ya en 1995 señalaba la Declaración final de la Conferencia de la Mujer de Pekín, la degradación del medio ambiente y los desastres «naturales» asociados a ella repercuten negativamente en toda la población pero especialmente en las niñas y mujeres ya que aumentan la cantidad de trabajo no remunerado que realizan, un trabajo imprescindible para la supervivencia de la comunidad. La crisis ecológica dificulta y multiplica las tareas que recaen sobre las mujeres, dada la tradicional división sexual del trabajo.

La vinculación de ecología y género no se limita a su inclusión conjunta en torno a problemas específicos sin resolver en documentos internacionales de la importancia de los señalados. Tiene motivaciones de orden epistemológico, ético y político que animaron el inicio del Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el*

desarrollo solidario[1] que he dirigido y que da origen a este libro. La idea rectora que lo preside es que los instrumentos conceptuales desarrollados en la Ética ecológica y en los Estudios Feministas, de las Mujeres y de Género pueden potenciarse mutuamente. Así, hemos buscado combinar la fuerza analítica de las nociones de ambos campos para realizar un análisis crítico de la desigualdad de género y de las formas destructivas de relación con la naturaleza que están vinculadas a ella. Durante siglos, la mayor parte de las culturas conocidas han identificado a las mujeres con la Naturaleza y han establecido un orden jerarquizado por sexos en el que el colectivo femenino quedaba, salvo raras excepciones, excluido de las instancias de decisión políticas, económicas y religiosas, así como de los ámbitos de la filosofía, la ciencia y el arte. Esta marginación, además de ser injusta con la mitad de los seres humanos, estableció una rígida polarización por la que ciertos papeles, trabajos, aptitudes y actitudes emocionales fueron considerados masculinos y superiores mientras que los concebidos como femeninos eran vistos como subsidiarios e inferiores. Esta clasificación jerarquizada, en ocasiones explícita, y, en todo caso, siempre presente, se convirtió en hegemónica a pesar de que, sin las devaluadas labores y atenciones afectivas adscritas a lo femenino, las tareas consagradas como masculinas, y hasta la vida humana misma, habrían sido imposibles.

Independientemente de los intensos debates aún no clausurados que generaron las tesis de las éticas del cuidado y a pesar de sus graves problemas y deficiencias, es posible afirmar que abrieron un amplio campo de comprensión con respecto a ciertas prácticas tradicionalmente femeninas que, en el marco contemporáneo, pueden ser vinculadas a la preocupación medioambiental y universalizadas como potencialidades propias de todo ser humano. A partir de esta hipótesis, nuestras investigaciones se han orientado a cuatro objetivos fundamentales: El primero de ellos consiste en realizar un análisis crítico de los aspectos sexistas y androcéntricos del pensamiento y la cultura que sean negativos para las personas e incompatibles con una ética ecológica a la altura de nuestro tiempo; el segundo, en contrastar los elementos analizados con producciones culturales alternativas y buenas prácticas orientadas a la sostenibilidad, en especial con las que provengan de mujeres, buscando visibilizar a estas últimas como sujetos de cambio; el tercero, en integrar la dimensión intercultural en la búsqueda de soluciones a los retos ecológicos y sociales del presente y del futuro próximo, atendiendo a las visiones del mundo de los pueblos originarios. La finalidad última de nuestra tarea consistía en avanzar hacia un marco teórico generador de prácticas orientadas a la igualdad real entre mujeres y hombres, el desarrollo humano, la educación en valores, la sostenibilidad ambiental y el respeto a la Naturaleza no humana.

---

[1] FEM2010-15599, concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación en el marco del VI Plan Nacional I+D+I.

Este libro recoge los últimos trabajos realizados por el equipo del proyecto, así como otros provenientes de especialistas que colaboraron puntualmente como invitados/as a las reuniones científicas organizadas por el mismo. No expresa, por lo tanto, un único punto de vista que sería representativo de la totalidad de participantes, sino que, por el contrario, presenta una diversidad de planteamientos que corresponden a los debates y a las diferencias de posicionamiento que han tenido lugar a lo largo de los tres años de trabajo. Se divide en tres grandes partes: *Cuerpos*, *Territorios* y *Resistencias*. Las dos primeras aluden a los espacios en los que Naturaleza y Cultura mantienen complejas relaciones que, desgraciadamente, tienden a ser de dominio, explotación y saqueo por la conjunción de antiguos paradigmas dualistas de fuerte signo patriarcal y nuevos modelos de globalización neoliberal que se han construido sobre ellos. La tercera reúne estudios sobre algunas formas de resistencia frente a la destrucción de la Naturaleza, un proceso que amenaza las bases de la vida en la Tierra.

Cuerpos se inicia con el ineludible tema de la incidencia de la contaminación ambiental en la salud humana. La endocrinóloga Carme Valls-Llobet («Sesgos de género en medioambiente y salud») ilustra, con datos de estudios médicos recientes, la peligrosa acción de los disruptores endocrinos en el cuerpo de las mujeres, acción que va desde la alteración del ciclo menstrual, la prevalencia de la pubertad precoz, el síndrome de ovario poliquístico y la mastopatía fibroquística hasta el inquietante aumento del cáncer de mama de los últimos años. Ante este panorama, recuerda la necesidad tanto de realizar cambios en las políticas sanitarias y medioambientales, como de introducir una formación docente actualizada, libre de sesgos de género y atenta a la relación entre medio ambiente y salud.

Con respecto al sesgo androcéntrico de la cultura y su interpretación del cuerpo femenino, la psicoanalista Pilar Errázuriz («De lo anatómico a lo simbólico: el cuerpo femenino en el diván psicoanalítico») muestra el salto epistemológico producido en la teoría psicoanalítica a partir de Lacan, quien sustituye el concepto de pene por el de falo (significante referencial del sistema sexo-género), lo cual facilitaría la comprensión de los procesos psíquicos como parte de un contexto civilizatorio y cultural en el cual se ha instalado la Ley del Padre. Observa que la teoría lacaniana, quizás a su pesar, da cuenta de un recorrido de la especie a dos vías —psíquica y política— articuladas por la dialéctica naturaleza/cultura.

Cómo vestimos nuestros cuerpos despojando a otros seres vivos de los suyos es el tema tratado por Lucile Desblache («Las otras víctimas de la moda»). Su estudio parte de datos empíricos que revelan la importancia acordada por las mujeres a la moda y subraya la paradoja de que el colectivo de género que se muestra más sensible a la crueldad hacia los animales manifieste tan poca preocupación hacia el origen siniestro de muchos de los productos de cosmética, ropa y accesorios que le ofrece el mercado globalizado. Su reflexión se cierra con una llamada a renovar «el

sistema de la moda» a partir de las nuevas filosofías de la materialidad propias del siglo XXI de las que destaca el concepto de «materias vibrantes» de Jane Bennett.

Desde los estudios filosóficos sobre el género, Laura Torres San Miguel e Iván Sambade («Cuerpo e identidad de género en la sociedad de la información») centran su atención en las nuevas formas de control y *disciplinamiento* social de hombres y mujeres a través de los medios de comunicación de masas y en las redes sociales. Examinan cómo los viejos dualismos razón/emoción, cultura/naturaleza y mente/cuerpo continúan forjando las subjetividades, haciéndolo ahora a través de la producción de deseos facilitada por las nuevas tecnologías. Consumo de esteroides anabolizantes androgénicos y represión de la afectividad en los varones, refuerzo de los estereotipos de género, nuevas formas de control sobre las mujeres, o de violencia como el *sexting*, hipersexualización del cuerpo femenino, aceptación de su objetualización en fenómenos como el *versus* y el *zing*, son algunas de las formas por las que, observan, el imaginario patriarcal se reproduce en la sociedad de la información.

La relación de la imagen del cuerpo con la concesión de individualidad, así como el papel del arte como agente empatizante para con los animales no humanos articula «Reflexiones de una retratista de gorilas». La artista hipermedia Verónica Perales se acerca al tema del sufrimiento animal desde la perspectiva del proceso creativo y el desarrollo de la obra *Grandes Simios en Femenino*, un trabajo realizado por la autora entre 2009 y 2011. Este proyecto, de marcado carácter ecofeminista, utiliza el dibujo como herramienta de individuación y hace emerger cuestiones como la unicidad de los miembros de cada familia y especie, el carácter mecanicista de la relación que tenemos con los demás animales y el paralelismo entre la invisibilidad de las hembras no humanas y las humanas a lo largo de la Historia.

Con «La filosofía de Anne Finch Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad», Concha Roldán demuestra el carácter excepcional y la originalidad de una pensadora de los orígenes de la Modernidad que, superando los prejuicios excluyentes que impedían a las mujeres acceder al conocimiento, fue capaz de plantear una solución monista vitalista al problema de la relación mente-cuerpo, anticipando la mónada leibniziana y la idea de interdependencia y comunicación de todos los seres, principio que hoy nos resulta tan familiar gracias a la irrupción de la Ecología en el panorama de las ciencias y el desarrollo de la ética ambiental. La contextualización en el marco filosófico y biográfico que realiza C. Roldán permite comprender mejor la compleja ontología de la conectividad con la que la filósofa intentó explicar el sufrimiento como una forma de perfeccionamiento espiritual de todas las criaturas.

Esta primera parte del libro se cierra con la aportación de los teólogos Margarita Pintos y Juan José Tamayo («Los cuerpos colonizados: las religiones contra las mujeres») que denuncian que el cuerpo, en especial el cuerpo femenino entendido

como naturaleza pecaminosa, ha sido y sigue siendo dominado y controlado por las grandes religiones. Las normas morales que encerraron secularmente a las mujeres en el hogar, su exclusión del sacerdocio y la oposición fundamentalista al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos son muestras del carácter patriarcal de las religiones. Sin embargo, señalan, en su seno se está produciendo una auténtica rebelión de las mujeres que da lugar a una teología feminista y ecofeminista.

La segunda parte de este volumen colectivo reúne bajo el título de *Territorios* las reflexiones sobre diferentes espacios generizados reales e imaginarios de la preocupación y el cuidado por el medio ambiente y la naturaleza. Se abre con un estudio de título elocuente: «Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y actitudes ante los problemas ecológicos». En él, Isabel Balza Múgica y Francisco Garrido Peña exponen los resultados de su investigación sobre las diferencias existentes entre mujeres y hombres en la detección del deterioro medioambiental. Consideran que estas diferencias son resultado de la contingencia histórica y no propiedades ontológicas de los sexos y finalizan su exposición con observaciones sobre las oportunidades ecofeministas para el impulso del ecologismo en general y la ecología política en particular.

A partir de normas jurídicas actuales sobre la protección de los animales utilizados en la experimentación, Teresa López de la Vieja («Cuidado y responsabilidad») examina ciertos matices relevantes a la hora de referirse al cuidado del mundo natural. Propone distinguir entre cuidado y responsabilidad, teniendo en cuenta la escala de aplicación del cuidado y la diferencia entre buenas prácticas y políticas públicas. Llevar el principio del cuidado, inspirado en el ámbito doméstico y en la experiencia de la maternidad, al ámbito público, requeriría transitar de lo concreto y particular a lo general, de las motivaciones a los derechos y las obligaciones. Por eso, sostiene, convendría hablar más de «responsabilidad compartida» que de «cuidado».

La construcción de un territorio y un tiempo futuro en la literatura es objeto de análisis de dos autoras: Eva Antón y Ángela Sierra. La primera («Una lectura ecofeminista de la novela de anticipación actual») parte de las claves conceptuales de la teoría ecofeminista de mi libro *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011) para realizar un análisis comparativo de cuatro novelas distópicas recientes de dos escritores (Michel Houellebecq y Emilio Bueso) y dos escritoras (Rosa Montero y Elia Barceló). El resultado es una sugestiva exploración de coincidencias y diferencias apreciables entre los mundos futuros que unos y otras conciben. La segunda reflexiona sobre el género literario de la utopía y, en particular, de las utopías feministas elaboradas por Úrsula K. Le Guin y Marge Piercy en el último tercio del siglo XX. Observa que estas utopías feministas son práctica política en cuanto ofrecen una crítica de la sociedad y de su relación con el medio natural, creando nuevos

paradigmas de relaciones sociales que superan los dualismos opresivos implicados en las clasificaciones de género y en la instrumentalización de la naturaleza.

La relación entre los espacios urbanos y los de naturaleza «salvaje» se encuentra marcada por el signo generizado del dominio, la denegación y la ocupación. Así lo muestran el estudio de Paula Núñez («Patagonia argentina, relatos sobre naturaleza y humanidad») y el de María Luisa Femenías y Micaela Anzoátegui («Problemáticas urbano-ambientales: un análisis desde el ecofeminismo»). Desde el pensamiento decolonial, el primero muestra que la población rural misma ha sido asimilada a una naturaleza que supuestamente debe ser dominada para poder convertirse en útil. Examina el procedimiento metafórico feminizante propio de los discursos del dominio sobre el territorio y sus habitantes y finaliza con un esperanzador apunte sobre el incipiente empoderamiento de las mujeres rurales a través de proyectos de desarrollo alternativos orientados a la sostenibilidad y hacia un comercio más justo y potenciador de la autonomía. El segundo parte del caso concreto de las trágicas inundaciones sufridas en la ciudad de La Plata (Argentina) en el año 2013 (uno más de los fenómenos meteorológicos extremos propios del cambio climático) para iniciar una reflexión sobre los supuestos modernos que subyacen al desarrollo de las grandes urbes y sus nefastas consecuencias. Aplicando conceptos de la filosofía ecofeminista, observan que la ciudad, concebida como Cultura, Desarrollo y Razón, «devora» los espacios naturales porque no se considera que estos posean valor inherente, ni siquiera se recuerda que prestan servicios ambientales y que tienen gran incidencia en la salud de la población urbana; son concebidos solo como «materia prima» y «espacio «vacío» útil para la especulación inmobiliaria, la producción industrial, el devastador monocultivo de soja, la destructora megaminería a cielo abierto, el venenoso *fracking*, o el vertedero contaminante.

En ese territorio largo tiempo vedado a las mujeres que es el Arte, se adentra María Teresa Alario («Tejer y narrar en la plástica española contemporánea») para descubrir las formas en que las creadoras actuales se valen de una antigua labor femenina —el tejido— para comunicar ideas, construir un mundo orgánico, denunciar la destrucción medioambiental o la violencia de género. Esta reivindicación del tejido no ha sido muy frecuente entre las artistas del Estado español de los setenta, quizás, apunta Alario, debido a la proximidad de la etapa franquista con su énfasis en «las labores femeninas» como rasgo adscriptivo de género. Consciente de la necesidad de colmar cierta ausencia de trabajos críticos sobre el tema, examina las «xarpelleres» de Magda Bolumar, los «lienzos cruzados» de Teresa Lanceta y los gobelinos y las instalaciones de Andrea Milde. El laberinto univiario de esta última, con su tejido creciente que busca generar la conciencia colectiva sobre las relaciones entre la subjetividad y la naturaleza, nos lleva a la tercera parte de este libro.

Con *Resistencias* se cierra nuestro recorrido. Esta última parte reúne reflexiones sobre algunas de las formas en que la teoría, el imaginario y la praxis alientan y es-

bozan alternativas al modelo de dominio y explotación patriarcales. Con «Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología» inicia esta andadura Georgina Aimé Tapia quien busca demostrar la gran importancia que tiene para los estudios de género y la ética ecológica conocer la experiencia actual de las indígenas que protagonizan movimientos en defensa del territorio y de los derechos de las mujeres. Sostiene que algunas mujeres pobres, inspiradas en la cosmovisión de las culturas indígenas, pueden ser consideradas ecofeministas ya que reclaman igualdad, reciprocidad y respeto en las relaciones entre los sexos y entre los humanos y las formas de vida no humana. Ilustra la aparición de estas reivindicaciones a través de la historia de vida de una sanadora nahua, feminista y zapatista.

Agroecología y Soberanía Alimentaria son hoy nombres clave del paradigma de sostenibilidad y justicia. Emma Siliprandi («Una mirada ecofeminista sobre las luchas por la sostenibilidad en el mundo rural») aborda las relaciones teóricas y políticas existentes entre los movimientos agroecológicos y feministas. Desde una perspectiva ecofeminista y a partir del caso de Brasil, muestra que la participación de esas mujeres en las experiencias agroecológicas les ayudó a salir del lugar político tradicionalmente designado para las mujeres rurales, al mismo tiempo que les permitió avanzar en luchas colectivas que han desembocado en la demanda de soberanía alimentaria. Su estudio finaliza mostrando a los movimientos de mujeres rurales como artífices de un diálogo enriquecedor aunque no exento de tensiones entre Agroecología, Vía Campesina y Feminismo.

Como ya hemos visto con respecto a las novelas que presentan utopías feministas, la Literatura no es ajena a la preocupación ecológica. La crítica literaria ha detectado y seguido este interés desarrollando en los últimos años una perspectiva ecológica específica actualmente en auge que ha recibido el nombre de «ecocrítica». Dos estudios le están dedicados en este libro. Con «La Ecocrítica, vanguardia de la crítica literaria. Una aproximación a través de la ecoética de Marguerite Yourcenar», Teo Sanz realiza una introducción a la Ecocrítica, nuevo enfoque de la crítica literaria, resumiendo las ideas principales de esta aproximación a los textos y ofreciendo un ejemplo clarificador a partir de su análisis de la obra de Marguerite Yourcenar. Sostiene que, en gran parte de sus creaciones, encontramos un compromiso de la autora con respecto a la Naturaleza y a los seres vivos, animales humanos y no humanos que la habitan. En ese sentido, defiende que, dados los importantes elementos de ecoética presentes en su obra, Yourcenar merecería un reconocimiento mayor dentro de la Ecocrítica como pionera en la defensa del planeta a través tanto de su escritura ficcional como factual. Tras un panorama del surgimiento y de las bases de la Ecocrítica, Carmen Flys («Ecocrítica y ecofeminismo: diálogo entre la filosofía y la crítica literaria») aplica conceptos del ecofeminismo de Karen Warren y Val Plumwood a diferentes ejemplos literarios (de Ann Pancake, Octavia Butler, Aurora Levins Morales, Linda Hogan, Ursula Le Guin, entre otros). De esta manera, muestra que

puede existir un diálogo fructífero entre la filosofía ecofeminista y la ecocrítica y que tanto estos textos literarios como la crítica que los comenta contribuyen a una mejor comprensión y divulgación del ecofeminismo y sus valores.

En «Por una genealogía de contra-subjetividades alternativas», Carmen García Colmenares también analiza ejemplos literarios pero lo hace con el objeto de reflexionar sobre el poder que tienen las figuras de la monstruosidad ficcional para generar planteamientos feministas disruptores y vindicativos. Liberarse de los modelos identitarios femeninos pasivos, asimétricos y subordinados y del confinamiento en el espacio doméstico ha supuesto, a menudo, para las mujeres cierta expulsión de lo humano. Figuras míticas como Lilith y Melusina expresarían ese destino trágico. Sin embargo, afirma, esas figuras monstruosas pueden convertirse en contra-subjetividades alternativas que inspiren la construcción de identidades emergentes del siglo XXI desde los filtros rojos del compromiso político, los verdes del ecologismo y los ultravioletas del feminismo.

La importancia del imaginario dominante en la organización social y económica y la posibilidad de transformación a través de paradigmas culturales diferentes es el eje de dos estudios de esta tercera parte. El primero, de Angélica Velasco Sesma («Más allá del mecanicismo: heroínas ecológicas del imaginario actual»), se interesa por la emergencia, en la cultura de masas de las dos últimas décadas, de personajes femeninos que encarnan valores ecológicos y visiones holísticas de los pueblos originarios. Estas nuevas heroínas luchan por defender la Naturaleza frente al «mal desarrollo» del paradigma mecanicista de la Modernidad y la búsqueda insaciable de ganancias. A través del análisis de tres largometrajes de gran difusión —*Ferngully* (1992), *Pocahontas* (1995) y *Avatar* (2009)—, A. Velasco se pregunta por las potencialidades emancipatorias de estas narrativas pero también sobre sus límites. En el segundo («Del patriarcado como sistema alquímico al imaginario del don»), Kaarina Kailo parte de una caracterización del imaginario dominante, buscando sus raíces psico-sociopolíticas, económicas y sexuales y poniéndolas en relación con la célebre idea de Schumpeter de la «creación por la destrucción». Transformar una civilización mundializada que destruye su base material y condena a la humanidad, así, a un trágico final, requiere, para K. Kailo, comprender las bases patriarcales del capitalismo y refutar su naturalización. Frente al imaginario autodestructivo del dominio, apela a la cosmovisión de los pueblos finoúgricos antiguos de su Finlandia natal, similar a los de otras culturas indígenas tradicionales, que veían a los humanos, los animales y el mundo natural en un continuo interdependiente y practicaban una economía del don propia, a su juicio, de una era matriarcal que posteriormente habría sido olvidada.

Volvemos a encontrar, desde otras claves, la crítica al mito del *homo economicus* en la exposición de la teoría ecofeminista de la británica Mary Mellor realizada por María José Guerra Palmero («Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y po-

lítica del tiempo en Mary Mellor»). Mellor ha mostrado la inadecuación de este mito (neo)liberal con respecto a una caracterización antropológica que asuma la existencia biológica/ecológica de los seres humanos. La filosofía ecofeminista de la inmanencia, que pone el énfasis en la corporalidad, permite entender la incómoda situación de las mujeres que han de asumir, en la cotidianeidad, los costes de una definición inadecuada de lo humano que ignora el trabajo de reproducción de la vida. Tanto los trabajos del cuidado como los servicios de la naturaleza son considerados meras externalidades por la economía capitalista global.

Ya en el final de este libro, mi propia aportación («El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el Ecologismo, el Ecosocialismo y el Decrecimiento») busca mejorar el entendimiento y la colaboración con los movimientos nombrados en su título, destacando las contribuciones de la teoría feminista y de las mujeres y preservando sus legítimos intereses, tan a menudo ignorados. Tras un breve recordatorio histórico de las experiencias frustrantes del feminismo en su relación con otros movimientos emancipatorios, examino las coincidencias del ecofeminismo con diversas formas del ecologismo y diferencio cinco zonas opacas de los nuevos paradigmas ecológicos que el (eco)feminismo habrá de saber detectar si no queremos volver a sufrir antiguas decepciones: *mujeres invisibles, emancipación en diferido, Ilustración olvidada, multiculturalismo beato* y *viejo hombre nuevo.*

Quiero cerrar este prólogo expresando mi agradecimiento a todas las personas que, como miembros del equipo del proyecto o como especialistas invitadas, han aportado su tiempo y su saber a esta empresa colectiva interdisciplinar. Espero que las distintas investigaciones aquí reunidas inspiren y ayuden a desarrollar más estudios integradores de las perspectivas feminista y ecológica y sugieran prácticas y políticas que no instrumentalicen ni marginen a las mujeres debido a intereses particulares o en nombre de la ecología y del bien común. Las mujeres han de ser reconocidas como nuevos sujetos emergentes que reclaman el cumplimiento efectivo de las llamadas tres generaciones de derechos humanos y que aportan formas de pensamiento y de praxis innovadoras y valiosas para una cultura de la sostenibilidad y la igualdad.

ALICIA H. PULEO

I. Cuerpos

1. Sesgos de género en medio ambiente y salud

Carme VALLS-LLOBET
Programa de Mujeres, Salud y Calidad de Vida de Barcelona

La relación del medio ambiente con la salud de los seres humanos que poblamos el planeta Tierra es un ejemplo concreto de la interdisciplinariedad que debería impregnar la Ecología cuando analiza los problemas en relación a las Ciencias de la Salud. El medio ambiente puede afectar a la salud a través de la toxicidad de determinadas sustancias químicas o minerales que se introducen en el cuerpo a través de la piel, del agua y de los alimentos, o de partículas en suspensión en el aire que se introducen a través de la respiración. También las radiaciones ionizantes (Rayos X, radiactividad), o no ionizantes (electromagnetismo, telefonía móvil, antenas) afectan al cuerpo humano por el efecto directo en los tejidos.

Se calcula que, actualmente, el desarrollo industrial ha introducido en la vida cotidiana de la población unas 80 000 sustancias químicas, de las que entre 4 000 y 8 000 están bajo sospecha de toxicidad, y se conjetura que hasta un 45 % de los alimentos que consumimos contienen residuos tóxicos, en especial, pesticidas. Y lo que es más alarmante, no se conoce la toxicidad del 85 % de los 3 000 productos químicos que utilizamos en mayor cantidad.

La constatación de que algo extraño estaba pasando con los seres humanos se empezó a conocer gracias al libro de Rachel Carson *La primavera silenciosa* (1962). La divulgadora y conservacionista norteamericana padeció cáncer de mama y murió después de enfrentarse a él y denunciar el papel de los productos químicos en la presencia de esta enfermedad. Señaló que la suya era la primera generación de seres humanos nacida en un medio ambiente repleto de contaminantes químicos desde la cuna: «Por primera vez en la historia del mundo, todo ser humano está ahora sujeto al contacto con peligrosos productos químicos desde su nacimiento hasta su muerte» (Carson, 2005: 15)

Durante la década de 1970 se empezó a constatar la creciente feminización de peces y cocodrilos en el agua de los grandes lagos contaminados por vertidos tóxicos. No se desarrollaban los caracteres del macho y se producía atrofia del pene y

disminución de la fertilidad. En las rías y en la desembocadura de ríos contaminados también se encontraron moluscos macho con atrofia de sus genitales.

En Seveso (Italia), explotó en 1976 una fábrica de herbicidas y lanzó al aire una gran cantidad de un subproducto denominado *dioxinas*, estableciéndose por primera vez desde entonces, de una forma clara, la relación de estos contaminantes con la salud de la población. El efecto a corto plazo fue la presencia de cloracné en gran número de personas de los pueblos de alrededor de la fábrica; sin embargo, la mayor sorpresa la deparó el efecto a largo plazo: el año siguiente a la explosión no nacieron niños en Seveso, sino solo niñas. La alteración endocrina y genotóxica fue tan clara que, aunque nunca antes se había comprobado esta relación, pudo establecerse con toda evidencia. Que solo nazcan niñas, o que nazcan más niñas que niños, es una distorsión de la naturaleza tan perniciosa para la salud y la convivencia humana como el hecho de que falten 100 millones de niñas en China y el sur de Asia por el feminicidio que supone abortar a niñas durante el embarazo, algo que hoy se facilita al conocer el sexo mediante la ecografía. Dos agresiones, una al medio ambiente y otra de discriminación de las mujeres, que distorsionan el natural crecimiento de niñas y niños.

La relación del medio ambiente con la salud humana

Los efectos de algunos agentes químicos en la salud —como los pesticidas, disolventes, gases anestésicos, derivados de los ftalatos, dioxinas, bifenilos policlorados y productos derivados de la combustión de la gasolina— se han ido conociendo a través de los múltiples trabajos de investigación que se han publicado en los últimos treinta años. La salud ambiental es una ciencia muy reciente todavía y que tiene grandes dificultades —supone investigaciones costosas— para demostrar las relaciones del medio ambiente con la salud por la complejidad de las puertas de entrada en el cuerpo humano de las sustancias tóxicas y por la diversidad de productos y radiaciones que pueden afectar a la salud. Asimismo, hay que tener en cuenta que cada tóxico ambiental puede tener efectos sinérgicos con otros, potenciándose mutuamente cuando actúan en conjunto sobre los seres humanos.

Los efectos sobre la salud humana se producen en varios momentos del desarrollo y con distinta intensidad y duración según el sexo. Ante una misma exposición tóxica, mujeres y hombres pueden padecer efectos diferentes, siendo la edad además un factor de riesgo. Efectos como la afectación a la carga genética de óvulos y espermatozoides, para empezar. Desde el momento de la concepción y durante el desarrollo fetal, el medio ambiente en que están inmersos los padres y madres puede influir en el sexo del embrión, en el peso y desarrollo cerebral de la criatura, y puede llegar a tener incluso efectos teratógenos, causando malformaciones congénitas.

Muchos de los productos tóxicos químicos actúan como disruptores endocrinos que alteran la cantidad de hormonas circulantes y sus ritmos de producción. En las mujeres, alteran la armonía del ciclo menstrual y producen modificaciones en su salud reproductiva. Las alteraciones hormonales pueden producirse en todas las glándulas endocrinas, aunque las más graves para la salud son las que se producen en la zona hipotalámica del cerebro, con hipersecreción de la hormona de crecimiento y tumores hipofisarios. Por otro lado, hay que señalar que, según la Human Fertilisation & Embryology Authority (HFEA), los hombres presentan actualmente más problemas de fertilidad que las mujeres y se estima que el problema de la esterilidad humana está aumentando, por lo que uno de cada cuatro nacimientos se produce hoy por inseminación artificial. De seguir la misma tendencia, si no tomamos medidas de prevención en la contaminación, esto podría suponer que en 50 años los hombres fuesen incapaces de reproducirse de forma natural.

A corto y a largo plazo, las sustancias tóxicas están produciendo efectos carcinogénicos. La creciente sensación que tiene parte de la población, por su experiencia personal y familiar, de que hay más casos de cáncer, viene avalada por la mayor incidencia de cáncer infantil y de cáncer en la vida adulta. Está claramente establecido que el cáncer de mama se incrementa en las sociedades industrializadas desde 1945. Muchos pesticidas tienen un efecto tóxico para el sistema nervioso central y periférico, y este efecto neurotóxico puede causarlo también el exceso de plomo y mercurio. El potente efecto distorsionador del equilibrio endocrino afecta asimismo al sistema inmunitario de los seres humanos, y estas alteraciones de la inmunidad favorecen una mayor presencia de enfermedades autoinmunes, que están incrementándose en la sociedad industrializada. Nuevas enfermedades emergentes se han relacionado, asimismo, con la exposición laboral y ambiental, como la sensibilidad química múltiple, la fatiga crónica y la fibromialgia.

La vulnerabilidad de los seres humanos ante los contaminantes depende de la edad y del sexo. De la edad, porque el sistema nervioso central es más vulnerable durante su formación, en el desarrollo embrionario del feto y durante la primera infancia, y también durante la decadencia del sistema nervioso en las personas mayores a partir de los 65 años. La influencia del sexo se debe al mayor porcentaje de materia grasa en el cuerpo de las mujeres —un 15 % más que en los hombres—, lo que las convierte en bioacumuladores químicos de las sustancias liposolubles; pero, además, los productos que afectan al sistema nervioso central tienen facilitada su entrada por hormonas y neurotransmisores del propio cuerpo, entre ellos los estrógenos, por lo que el cerebro de las mujeres se ve más afectado que el de los hombres aunque estén expuestas a la misma cantidad de sustancias químicas. Además, la carencia de reservas de hierro, de predominio femenino por la menstruación en edad reproductiva, hace más vulnerable el cerebro de las mujeres a minerales y químicos ambientales. Existen también diferencias en las condiciones de trabajo y en

la división de tareas, que hacen que las mujeres estén más expuestas que los hombres a agentes químicos potencialmente tóxicos, porque realizan más tareas de limpieza o de proximidad con exposición a pesticidas, como en el caso de la jardinería.

La salud de las mujeres ha padecido sesgos de género

La salud diferenciada de las mujeres ha sido invisible en muchos aspectos para la medicina hasta hace pocos años (Valls-Llobet, 2006). El principal sesgo de género ha sido que no habían sido tenidas en cuenta en los trabajos de investigación que se han hecho fundamentalmente solo con cohortes masculinas. Pero uno de los aspectos que hasta la actualidad ha permanecido y permanece más oculto ha sido la relación de causalidad entre los problemas de salud de las mujeres y los diversos contaminantes ambientales. A título de ejemplo voy a referirme a aspectos de la salud ginecológica de las mujeres de los que actualmente tenemos evidencias científicas.

Una de las primeras diferencias biológicas entre mujeres y hombres aparece a partir de la pubertad con la menstruación, un fenómeno hormonal cíclico que se presenta aproximadamente cada 28 días, siguiendo un ciclo lunar, y que puede verse afectado por los niveles hormonales ambientales y por las radiaciones ionizantes y no ionizantes.

La presencia en el medio ambiente de sustancias químicas que actúan como disruptores endocrinos puede influir directamente en la armonía del ciclo menstrual. Una prueba es que, en las sociedades industrializadas, no solo ha aumentado la incidencia de cáncer de mama, sino también los desequilibrios del ciclo menstrual, con alteraciones tanto de la longitud del ciclo, que puede durar unos siete días más o menos, como de la cantidad de sangre perdida en cada menstruación. De hecho, los trastornos de la menstruación pueden ser un indicador de los desequilibrios hormonales del medio ambiente. La exposición laboral a sustancias químicas, ondas electromagnéticas, radiaciones ionizantes, exceso de ruido, calor o frío, o a insecticidas organoclorados u organofosforados, puede originar alteraciones del ciclo incluso años después de la contaminación.

Además de producir estas alteraciones, los disruptores hormonales pueden interferir en la fertilidad, dificultando quedarse embarazada o, incluso, poniendo en riesgo la viabilidad del feto. Existen muchos abortos prematuros antes de los tres meses de embarazo debido a una afectación ambiental o por las condiciones de vida y trabajo. También es frecuente que los disruptores endocrinos afecten a la función de otras glándulas endocrinas y a la armonía de las funciones hipotalámica e hipofisaria. Una de las glándulas más vulnerable es la tiroidea, que puede ver alterada su producción hormonal o los mecanismos de su transporte.

Una excelente revisión publicada en 2006 por Reini R.W. Breetveld y colaboradores —del Departamento de Epidemiología y Bioestadística de la Radboud University Nijmegen Medical Centre en Holanda—, demuestra el efecto de la exposición a pesticidas en las alteraciones del sistema reproductivo de las mujeres (Bretveld, Thomas, Scheepers, Zielhuis, Roeleveld, 2006). Este mismo grupo de investigación señala los altos niveles de pesticidas hallados en empleadas que trabajan en jardinerías y que, al tocar las plantas o plantarlas, acaban inhalando o captando a través de la piel su contenido en pesticidas (Bretveld, Zielhuis, Roeleveld, 2006). En España, el investigador Nicolás Olea (Botella, Crespo, Rivas, Cerrillo, Olea-Serrano, Olea, 2004) coordinó un estudió en 2003 en el que se midieron los niveles de pesticidas en la sangre y tejido adiposo de 200 mujeres de Andalucía, y en ellas encontró niveles elevados de metabolitos de DDT (DDE) y aldrín, dieldrín, endrín, lindano, metoxicloro y endosulfán.

La disrupción puede presentarse en todas las fases de la regulación hormonal: en la síntesis, cuando las hormonas se forman en el interior de las células; en la liberación de las hormonas desde las células a la sangre; en el almacenamiento de dichas hormonas en el interior de las glándulas endocrinas; en el transporte de las hormonas cuando circulan en la sangre unidas a unas proteínas; en el reconocimiento de la hormona y su receptor celular que es el modo como realiza su función en las células del cuerpo; y también pueden interferir en la activación hormonal celular después de que se haya activado el receptor.

Los efectos en la salud de las mujeres que se han podido evaluar, en relación a productos que están en el medio ambiente, han sido el incremento de los siguientes trastornos o enfermedades:

- Pubertad precoz.
- Metrorragias y alteración del ciclo menstrual con déficit de fase luteínica.
- Síndrome de ovario poliquístico, entre el 4 y el 8 % de la población femenina.
- Endometriosis, entre el 5 y el 8 % de la población femenina, y con una incidencia que no cesa de aumentar.
- Fibromas uterinos.
- Trastornos de implantación del feto: abortos, placenta previa, madurez de la placenta.
- Mama fibroquística por exposición en la vida adulta y también por exposición fetal.

Hay además un problema que se está generalizando en la población de los países industrializados y que tiene relación con la exposición ambiental generalizada a disruptores endocrinos: la edad de la pubertad en que se inician los cambios sexuales en niñas y niños se está adelantando.

PUBERTAD PRECOZ

El inicio de la pubertad se caracteriza por la aparición del botón mamario en las niñas, y por la aparición de vello en el pubis y en las axilas en ambos sexos. Estas manifestaciones están relacionadas con la presencia de emisiones pulsátiles de hormonas desde los ovarios (estradiol) o los testículos (testosterona). Después de la aparición de estos cambios, al cabo de dos o tres años, se presenta la menstruación en las mujeres (que se denomina menarquia en Medicina) y en el varón el desarrollo de los genitales externos y el crecimiento del pene.

Desde hace unas décadas, la edad media de la menarquia ha sido de 13 años, aunque hace 200 años se presentaba alrededor de los 17 años de media, y este avance no puede explicarse por razones genéticas ni por la mayor obesidad (Aksglaede, Olse, Sorensen, Juul, 2008), sino por razones ambientales. La investigadora Lise Aksglaede —coordinadora de estos estudios realizados en Dinamarca— ha demostrado que la edad de inicio del desarrollo del botón mamario —el principio de la pubertad— ha disminuido un año en los últimos quince años. Si en 1991 las niñas empezaban la pubertad de media casi hacia los once años (10,88 años), en 2006 la media era antes de los diez años (9,86 años). Los autores de los estudios señalaban su sorpresa ante tal adelanto de la pubertad en tan poco tiempo (Aksglaede, Sorensen, Petersen, Skakkebaek, Juul, 2009). En España, los especialistas en endocrinología y pediatría han advertido también la presencia de una pubertad precoz en niñas de 8 y 9 años, y en algunas zonas se ha advertido la presencia de botón mamario hacia los 7 años.

Se ha valorado si este adelanto de la pubertad podía relacionarse con el peso (por aumento de la obesidad en las niñas), pero no se observó ninguna relación. También se ha investigado si existían incrementos de estrógenos circulantes, sin resultado positivo. Por ello, este adelanto de la pubertad se ha relacionado con la presencia de contaminantes químicos en el medio ambiente que producen disrupción endocrina en el cuerpo de niñas y niños (Mouritsen, Aksglaede, Sorensen, Mogensen, Leffers, Main, Frederiksen, Andersson, Skakkebaek, Juul, 2010). La pubertad precoz femenina se ha asociado a la exposición a bisfenoles policlorados, dioxinas, éteres polibromados, DDT/DDE, plaguicidas, metales pesados, alquilfenoles, bisfenol A, parabenes, ftalatos y fitoestrógenos (Kortenkamp; Martin, Faust, Evans, McKinlay, Orton, Rosivatz, 2012).

El adelanto de la menarquia es, además, un factor de riesgo bien establecido para el cáncer de mama, ya que las mamas de una mujer estarán durante más años bañadas por altos niveles de estrógenos. El adelanto puberal también se ha relacionado con un incremento de obesidad, síndrome metabólico y diabetes en la vida adulta, en especial en las niñas y niños que nacieron prematuros o con un peso al nacer inferior a 2,5 kg.

METRORRAGIAS Y CICLOS MENSTRUALES CORTOS

El ciclo de una menstruación dura de 26 a 32 días, coincidiendo aproximadamente con el ciclo lunar, que es de 28 días, con un día de fuerte pérdida y dos o tres días con pérdidas menores. La pérdida máxima debería ser de unos 100 cc. (o ml.), o lo que es lo mismo, la cantidad que cabe en una copa de vino, aunque es difícil apreciar la pérdida de forma objetiva porque muchas mujeres comparan la intensidad mayor o menor de su menstruación con las pérdidas de su madre, hermanas o amigas. La menstruación no debe producir dolor o, en todo caso, una ligera molestia. No debe ser precedida de síntomas corporales ni de alteraciones en el estado de ánimo. La menstruación es un hecho fisiológico que prepara cada mes el cuerpo para la concepción y el anidamiento —no es una maldición bíblica—, y sus molestias no se han de vivir en silencio porque, en realidad, cuando la menstruación se presenta fuera de los parámetros normales, con características anómalas, es un indicador de problemas de salud, de nutrición, de estrés físico y mental o de exposición a tóxicos ambientales (Valls-Llobet, 1994).

El ciclo menstrual normal implica variaciones en diversos niveles hormonales, a veces sutiles y otras veces manifiestos, porque durante la edad reproductiva (desde aproximadamente los 13 hasta los 50 años) estos niveles hormonales cambian en función del momento del ciclo menstrual.

Para que haya menstruación, deben existir estrógenos a niveles adecuados para producir un crecimiento endometrial. Y para que la hemorragia no sea excesiva, a partir del día catorce del ciclo ovárico se inicia la producción de progesterona, que impide que el tejido del endometrio crezca de forma exponencial y lo prepara para el anidamiento si hubiera una concepción.

En la segunda fase del ciclo, y sobre todo entre los días 17 a 23 del ciclo, se incrementa la secreción de varias hormonas implicadas en el metabolismo de agua corporal (renina, angiotensina, aldosterona) y se retiene líquido. En condiciones normales, esta retención debería ser imperceptible, pero cuando hay exceso de estrógenos por condiciones de estrés o por su proliferación en el medio ambiente, o cuando disminuye la secreción de progesterona por las mismas causas, esta retención puede ser intensa y provocar un aumento de unos dos o tres kilos de peso antes de la menstruación.

En las mujeres se ha observado que la exposición a disruptores endocrinos —como algunos compuestos tóxicos persistentes, trihalometanos y pesticidas como el DDT— ocasiona ciclos menstruales más cortos, con disminución de la producción de progesterona durante la fase luteínica (causando un déficit de esta hormona) y exceso de estrógenos. Sin embargo, las mujeres que han estado expuestas a pesticidas hormonalmente activos —etilenglicol y algunos bifenilos policlorados— presentan ciclos

alargados, sangrado intermenstrual y pérdida de algunas menstruaciones (oligomenorrea) (Farr, Cooper, Cai, Savitz, Sandler, 2004).

Aunque algunos efectos de los organoclorados sobre el ciclo menstrual se habían relacionado con causas genéticas —si bien ya se había demostrado que los derivados del DDT actuaban directamente en las células del ovario (Younglai, Kwan, Lobb, Foster, 2004)—, un estudio realizado en Canadá demostró que otros pesticidas como la kepona y el metoxicloro también pueden actuar directamente en el ovario al incrementar el calcio iónico de las células del ovario y estimular directamente las células de la granulosa del ovario que pueden producir estrógenos y progesterona.

Los efectos de los disruptores endocrinos sobre el ciclo pueden ser a veces contradictorios, según el producto analizado, ya que el ciclo puede verse alargado por exposición a dioxinas, por exposición a bifenilos policlorados o en trabajadoras de plantas de semiconductores. Y, en cambio, se han observado ciclos cortos en trabajadoras expuestas a DDT, plomo o clorodibromometano.

La OMS —en la excelente revisión sobre el estado de la ciencia de los disruptores endocrinos (Kortenkamp, Martin, Faust, Evans, McKinlay, Orton, Rosivatz, 2012) presentado en 2012— revisa muchos de los aspectos que afectan a la salud de mujeres y hombres, una lectura que recomiendo a todas las personas que deseen ampliar sus conocimientos.

Las alteraciones del ciclo no solo ocurren por el efecto directo de pesticidas y otros disruptores endocrinos sobre las hormonas del ciclo menstrual y el sistema inhibina-activina del ovario, sino porque también alteran la función tiroidea, lo que influye de forma directa en el ciclo menstrual.

SÍNDROME DE OVARIO POLIQUÍSTICO

El síndrome de ovario poliquístico se considera una alteración endocrina frecuente en mujeres en edad reproductiva —de un 4 a un 8 % de las mujeres lo padecen— y es una de las primeras causas de esterilidad. Las mujeres que padecen este síndrome pueden presentar exceso de vello en la barba, en la línea media del cuerpo en tórax y abdomen, alrededor de las areolas mamarias y en la parte superior de los glúteos, aunque no siempre se presenten en todos los lugares citados a la vez. Pueden presentar pubarquia prematura (crecimiento de vello púbico prematuro antes de los 9 años). El síndrome de ovario poliquístico se acompaña también desde la adolescencia de un incremento de resistencia a la insulina, lo que produce aumento de apetito e incremento de obesidad abdominal. En etapas posteriores, puede incrementar la esterilidad por problemas de ovulación y, a largo plazo, promover la aparición de diabetes y cáncer endometrial (Crain *et al.*, 2008). Aunque el ovario poliquístico está relacionado con alteraciones enzimáticas en la glándula

suprarrenal —por déficit de la enzima 21-hidroxilasa, o por polimorfismo genético de la enzima aromatasa o de la proteína transportadora de las hormonas sexuales— que conducen a un exceso de andrógenos en sangre, en estudios con animales se ha podido comprobar que un exceso de testosterona ambiental o de testosterona durante el embarazo conduce a la presencia de ovario poliquístico en la vida adulta, en especial si ese exceso se da durante el período crítico en que se forma el folículo ovárico durante la vida fetal (Mendola, Buck, 2010). Este efecto de la exposición intrauterina explicaría por qué en hermanas con el mismo genotipo (los mismos genes) las expresiones externas (fenotipos) del ovario poliquístico (acné, vello o alteraciones del ciclo) pueden ser totalmente diferentes y muy heterogéneas (Diamanti- Kandaraki, Piperi, Spina, Argyrakopoulou, Papanastasiou, Bergiele, Panidis, 2006). Aunque hay una base genética en el síndrome de ovario poliquístico, la heterogeneidad de sus manifestaciones dentro de la misma familia sugiere que el ambiente vivido durante el embarazo y los estilos de vida mantenidos durante la adolescencia son de mucha importancia (Norman, Dewailly, Legro, Hickey, 2007).

El ovario poliquístico se ha asociado también a la presencia de bisfenol A. Este compuesto orgánico puede pasar al líquido amniótico y tiene una concentración cinco veces más alta que otros fluidos en el período de las 15 a 18 semanas de gestación. Y existe un incremento significativo de los niveles de bisfenol A en mujeres con síndrome de ovario poliquístico (Kandaraki, Chatzigeorgiou, Livadas, Palioura *et al.*, 2011). Aunque algunos autores habían defendido que los elevados niveles de bisfenol A eran debidos a los elevados niveles de andrógenos de las mujeres con ovario poliquístico que hacían más persistentes los niveles de bisfenol A que llegaban al cuerpo del agua o los alimentos, estudios posteriores en animales de experimentación han confirmado el papel del bisfenol A en la causa de formación del ovario poliquístico en roedores (Fernández, Bourguignon, Lux-Lantos, Libertun, 2010). Como el síndrome de ovario poliquístico está aumentando en la población femenina, la OMS ha recomendado investigar este síndrome en relación con los disruptores endocrinos.

Endometriosis

En los últimos 20 años, se ha comprobado un incremento de la endometriosis, una enfermedad que se produce cuando el tejido del endometrio —la mucosa que recubre el interior del útero— excede esta cavidad, se extiende por la cavidad abdominal y se encuentra al lado de los ovarios —por lo que se menstrúa también dentro de la cavidad abdominal, con dolores muy intensos— o incluso se implanta más allá, en otras partes del cuerpo, como el tórax y, en algunos casos, el cerebro (Giu-

dice, 2010). El estrógeno en exceso es necesario para la progresión de la endometriosis pero unido a alteraciones inmunológicas.

La incidencia de la endometriosis varía según los estudios, y aunque algunos investigadores habían propuesto que afectaba a entre un 10 y un 15 % de las mujeres en edad reproductiva (Leibson, Hass *et al.*, 2004), estos porcentajes pueden ser incluso bajos por las dificultades que tiene el diagnóstico. Es una de las patologías que más se tarda en reconocer en el diagnóstico desde que la paciente empieza a sufrir dolores intensos durante la menstruación hasta que se llega al diagnóstico. Un estudio realizado en Estados Unidos en un grupo de mujeres halló que, mientras por resonancia magnética se detectaban un 11 % de casos, ese porcentaje ascendía a un 34 % a través de la cirugía y la anatomía patológica. Por lo tanto la incidencia de endometriosis se puede haber subestimado.

Varios estudios con primates seguidos durante 15 años han demostrado un aumento de la severidad e incidencia de la endometriosis conforme más elevada es la exposición a dioxinas (Rier, Turner, Martin *et al.*, 2001). En otro estudio efectuado en monos alimentados durante un año con dosis altas de dioxina (TCDD), se vieron también implantes de endometriosis en la cavidad pélvica (Yang, Agarwall, Foster, 2000). Existe una creciente evidencia de que los cambios epigenéticos (patrones de expresión de los genes que no están condicionados por la secuencia genética) están implicados en la endometriosis y que estos cambios se producen por la exposición en el útero a exógenos químicos (Guo, 2009). Algunas investigaciones sugieren que no solo la exposición a disruptores en la vida adulta puede causar endometriosis, sino que esta puede ser más virulenta si ha habido previamente una exposición fetal de las mujeres (Cakmak, Taylor, 2010). Las hijas de las madres que habían tomado el fármaco DES (dietilestilbestrol, utilizado para disminuir el riesgo de aborto) tenían, por ejemplo, un 80 % más de riesgo de desarrollar endometriosis (Missmer, Hankinson, Spiegelman *et al.*, 2004), lo que confirma que el riesgo ambiental es superior al genético. Varios estudios han encontrado relación entre endometriosis y exposición a bifenilos policlorados (Porpora, Ingelido *et al.*, 2006), ftalatos (Trabert, De Roos, Schwartz, Peters, Scholes, Barr, Holt, 2010) y cadmio (Jackson, Zullo *et al.*, 2008) (Jackson, Zullo, Foster, 2008), así como con alquilfenoles, bisfenol A y parabenes (productos farmacéuticos que contienen o imitan a los estrógenos y fitoestrógenos).

Fibromas uterinos

Los fibromas uterinos o leiomiomas se forman en el endometrio y son tumoraciones locales benignas que ocurren con mucha frecuencia. Pueden desarrollarlos entre un 25 y un 50 % de las mujeres en edad reproductiva, y como factores de riesgo se

han mencionado la obesidad, la edad temprana de la menarquia y niveles excesivos de estrógenos, pero el hecho es que el tejido fibroide tiene mucha mayor concentración de receptores estrogénicos que el tejido uterino normal. La exposición a disruptores endocrinos en animales de experimentación ha demostrado que, cuanto más pronta en la vida de los animales es la exposición a organoclorados o a DES, antes se desarrollan los miomas en las ratas del tipo *17 crain* (modelo de rata para estudiar disruptores). La exposición a los pesticidas keponas, endosulfán, dieldrín y metoxicloro produce en las ratas proliferación de las células de leiomiomas (Hodges, Bergerson, Hunter, Walker, 2000). En mujeres se ha podido demostrar una clara relación entre disruptores endocrinos y fibromas (Mendola, Messer, Rappazzo, 2008), y la exposición a ftalatos se ha vinculado, en un amplio estudio desarrollado en Estados Unidos, con la presencia de fibromas uterinos (Weuve, Hauser, Calafat, Missmer, Wise, 2010).

Mama fibroquística

A medio plazo, el exceso de estrógenos (hiperestrogenismo) se manifiesta por la presencia de quistes en las mamas, o mamas fibroquísticas, a veces con dolores intensos premenstruales y tensión mamaria, y por un incremento, sobre todo, de miomas uterinos en las mujeres mayores de 40 años, cuando ya declina la secreción de progesterona, aunque la proliferación de sustancias que imitan a los estrógenos en el medio ambiente ha hecho aparecer las lesiones fibroquísticas en edades cada vez más tempranas.

El desarrollo de las glándulas mamarias empieza en el feto y continúa hasta la menopausia, con tres fases claras: en la vida fetal se establece la arquitectura de las glándulas mamarias; en la pubertad proliferan el epitelio y el estroma; y en el embarazo es cuando se diferencian las células productoras de leche. Los estudios han mostrado que los disruptores endocrinos —como bisfenol A y DES (dietilestilbestrol)— tienen que ver con una proliferación anticipada de las células mamarias.

Consideraciones de la Unión Europea

Aunque el Plan de Acción sobre Medio Ambiente y Salud 2004-2010 que la Unión Europea puso en marcha —de obligado cumplimiento para todos los estados miembros— no se ha cumplido en la mayoría de sus propuestas, ha servido para que se constaten al menos de forma fehaciente las relaciones de los contaminantes ambientales con la salud puestas en duda anteriormente. La revisión intermedia del Plan hace las siguientes consideraciones:

- Las enfermedades respiratorias son la segunda causa de mortalidad, incidencia, prevalencia y gasto en la Unión Europea, y siguen aumentando a causa de la contaminación atmosférica exterior e interior.
- Las conferencias ministeriales de la OMS de 2004 y 2007 han señalado la compleja influencia combinada de los contaminantes químicos y algunas enfermedades crónicas.
- Cada vez existen más evidencias científicas que permiten afirmar que muchos tipos de cáncer —como el de huesos, vejiga urinaria, pulmón, piel, mama, páncreas y ganglios linfáticos— son producidos al menos en parte por factores ambientales (tóxicos químicos, partículas en el aire, radiaciones, etc.).
- En los últimos años han aparecido nuevas enfermedades o síndromes de los que existen fuertes sospechas de factores etiológicos ambientales, como la sensibilidad química múltiple, el síndrome de las amalgamas dentales, la sensibilidad a los campos magnéticos y el déficit de atención con hiperactividad.
- Consideran que el principio de precaución, incluido en el Tratado Europeo desde 1992, y que exige evitar la utilización de determinados productos o técnicas si se sospecha que pueden afectar la salud humana, es fundamental en la política de protección del medio ambiente y la salud.
- Destacan la importancia del control biológico humano (análisis de la contaminación interna por medio de análisis de sangre) como instrumento de evaluación del nivel de exposición de la población a los efectos de la contaminación.
- Reclaman la conveniencia de un registro epidemiológico, a nivel europeo, de personas con enfermedades vinculadas de alguna manera a factores ambientales.
- Recomiendan que se promocione en todos los estados de la Unión Europea la enseñanza de la medicina ambiental entre los profesionales de la salud y, yo añado, que esta enseñanza tenga en cuenta las diferencias y vulnerabilidades diferenciales entre mujeres y hombres y que se introduzca la docencia libre de sesgos de género en las ciencias de la salud. En una palabra, acabar con la invisibilidad de la salud de las mujeres y sus causas ambientales en las ciencias de la salud.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKSGLAEDE, L., OLSE L. W., SORENSEN, T. I. A., JUUL, A. (2008): «Forty years trends in timing of pubertal growth spurt un 157 000 Danish school childre», *PluS One*, 3(7).

—, SORENSEN, K., PETERSEN J. H., SKAKKEBAEK, N. E., Juul, A. (2009): «Recent decline in age at breast development. The Copenhagen puberty study», Pediatrics, 123(5), pp. 932-939.

BRETVELD, R., THOMAS, C., SCHEEPERS, P., ZIELHUIS, G., y ROELEVELD, N. (2006): «Pesticide exposure: the hormonal function of the females reproductive system disrupted», *Reproductive Biology and Endocrinology* 4, pp. 30-57.

—, ZIELHUIS, G. A. y ROELEVELD, N. (2006): «Time to pregnancy among female greenhouse workers», *Scand J Work Environ Health*, 32(5), pp. 359-367.

BOTELLA, B., CRESPO, J., RIVAS, A., CERRILLO, I., OLEA-SERRANO, M. F., OLEA, N. (2004): Exposure of women to organochlorine pesticides in Southern Spain, Environmental Research 96, 1, pp. 34-40.

CAKMAK, H., TAYLOR, H. S. (2010): «Molecular mechanism of treatment resistance in endometriosis: the role of progesterone-hox gene interactions». Seminars in Reproductive Medicine, 28(1), pp. 69-74.

CARSON, Rachel (2005): *Primavera silenciosa*, edición y traducción Joandomènec Ros, Barcelona, Crítica.

CRAIN, A. *et al.* (2008): «Female reproductive disorders; the roles of endocrine-disrupting compounds and developmental timing», *FertilSteril*, 90(4), pp. 911-940.

DIAMANTI-KANDARAKIS, E., PIPERI, C., SPINA, J., ARGYRAKOPOULOU, G., PAPANASTASIOU, L., BERGIELE, A., PANIDIS, D. (2006): «Polycystic ovary syndrome: the influence of environmental and genetic factors», *Hormones* (Athens), 5(1), pp. 17-34.

FARR, S.L., COOPER, G. S., CAI J., SAVITZ, D. A., SANDLER D. P. (2004): «Pesticide use and menstrual cycle characteristics among premenopausal women in the Agricultural Health Study», *American Journal of Epidemiology*, 160(12), pp. 1194-1204.

KORTENKAMP, A., MARTIN, O., FAUST, M., EVANS, R., MCKINLAY, R., ORTON, F., ROSIVATZ, E. (2012): «State of the Science of Endocrine Disrupting Chemicals», Final report, OMS.

FERNÁNDEZ, M. O., BOURGUIGNON, N., LUX-LANTOS, V., LIBERTUN, C. (2010): «Neonatal exposure to bisphenol A and reproductive and endocrine alterations resembling the polycystic ovarian syndrome in adult rats», *Environmental Health Perspectives,* Sep., 118(9), pp. 1217-1222.

GIUDICE, L.C. (2010): «Endometriosis», *New England Journal of Medicine*, 362(25): pp. 389-2398.

GUO, S.W. (2009): «Epigenetics of Endometriosis», *Molecular Human Reproduction*, 15(10), pp. 587-607.

HODGES HODGES, L. C., BERGERSON, J. S., HUNTER, D. S., WALKER, C. L. (2000): «Estrogeniceffects of organochlorine pesticides on uterine leiomyoma cells in vitro», *Toxicological Sciences,* 54(2): pp. 355-364.

JACKSON, L. W., ZULLO, M. D. *et al.* (2008) «The association between heavy metals, endometriosis and uterine myom as among premenopausal women», National Health and Nutrition Examination Survey 1999-2002, Human Reproduction, 23(3): pp. 679-687.

—, ZULLO, M. D., FOSTER, D. L. (2008): «Sexual differentiation of the external genitalia and the timing of puberty in the presence of an antiandrogen in sheep». *Endocrinology*, 149(8), pp. 4200-4208.

KANDARAKI, E., CHATZIGEORGIOU, A., LIVADAS, S., PALIOURA, E. *et al.* (2011): «Endocrine disruptor and polycystic ovary syndrome (PCOS): Elevated serum levels of bisphenol A in women with PCOS», *Journal of Clinical Endocrinology and Metabolism*, 96(3), p. E 480.

LEIBSON, C. L., GOOD, A. E., HASS, S. L. *et al.* (2004): «Incidence and characterization of diagnosed endometriosis in a geographically defined population», *Fertility and Sterility*, 82(2), pp. 314-321.

MENDOLA, P., BUCK LOUIS, G. M. (2010): «Environmental contaminants females reproductive health and fertility». *Environmental Impacts on Reproductive Health and Fertility*, Cambridge University Press.

MENDOLA, P., MESSER, L. C., Rappazzo, K. (2008): «Science linking environmental contaminant exposures with fertility and reproductive health impacts in the adult female». *Fertility and Sterility*, 89(2) (suppl.), pp. 81-94.

MISSMER, S. A., HANKINSON, S. E., SPIEGELMAN, D. *et al.* (2004): «In utero exposures and the incidence of endometriosis», *Fertility and Sterility*, Dec. 82(6), pp. 1501-1508.

MOURITSEN, A., AKSGLAEDE, L., SORENSEN, K., MOGENSEN, S., LEFFERS, H., MAIN, K. M., FREDERIKSEN, H., ANDERSSON, A. M., SKAKKEBAEK, N. E., JUUL, A. (2010) «Hypothesis: exposure to endocrino-disrupting chemicals may interfere with timing of puberty», *International Journal of Andrology*, 33(2), pp. 346-359.

NORMAN, R. J., DEWAILLY, D., LEGRO, R. S., HICKEY, T. E. (2007): «Polycystic ovary syndrome», *Lancet* 370(9588), pp. 685-697.

PORPORA, M. G., INGELIDO, A. M. *et al.* (2006): «Increased levels of polychlorobiphenyls in Italian women with endometriosis», *Chemosphere*, 63 (8), pp. 1361-1367.

RIER, S. E., TURNER, W. E., MARTIN, D. C. *et al.* (2001): «Serum levels of TCDD and dioxin-like chemicals in Rhesus monkeys chronically exposed to dioxin: correlation of increased serum PCB levels with endometriosis», *Toxicological Sciences*, 59(1), pp. 147-159.

TRABERT, B., DE ROOS, A. J., SCHWARTZ, S. M., PETERS, U., SCHOLES, D., BARR, D. B., HOLT, V. L. (2010): «Non-dioxin-like-polychlorinated biphenyls and risk of endometriosis», *Environmental Health Perspectives*, Sept. 118(9), pp. 1280-1285.

VALLS-LLOBET, C. (1994): *Mujeres y Hombres. Salud y diferencias*, Editorial Folio.

— (2006): *Mujeres Invisibles*, Barcelona, De Bolsillo, Plaza y Janés.

WEUVE J., HAUSER, R., CALAFAT, A. M., MISSMER, S. A., WISE, L. A. (2010): «Association of exposure to phtalates with endometriosis and uterine leiomyoma: findings from NHANES, 1999-2004», *Environmental Health Perspective*, 118(6), p. 825.

YANG, J. Z., AGARWALL, S. K., FOSTER, W. G. (2000): «Subchronic exposure to 2, 3, 7, 8-tetrachlorodibenzo-p-dioxin modulates the pathophysiology of endometriosis in the cynomolgus monkey», *Toxicology Sciences*, 56(2), pp. 374-381.

YOUNGLAI, E. V., KWAN, T. K., KWAN, C. Y., LOBB, D. K y FOSTER, W. G. (2004): «Dichlorodiphenylchloroethylene elevates cytosolic calcium concentrations and oscillations in primary cultures of human granulosa-lutein cells», *Biology of Reproduction,* 70, pp. 1693-1700.

KORTENKAMP, A., MARTIN, O., FAUST, M., EVANS, R., MCKINLAY, R., ORTON, F., ROSIVATZ, E. (2012): *State of the Science of Endocrine Disrupting Chemicals. Final report*, OMS.

2. De lo anatómico a lo simbólico: el cuerpo femenino en el diván psicoanalítico

Pilar Errázuriz Vidal
Centro de Género y Cultura en América Latina (CEGECAL)
Universidad Nacional de Chile

Pensar el *cuerpo humano* desde disciplinas tales como la filosofía, el psicoanálisis, la psicología, el feminismo, la ecología y los estudios de género remite inevitablemente al viejo conflicto entre naturaleza y cultura, en otras palabras, a la construcción discursiva e imaginaria que ha efectuado el sistema sexo-género con los datos biológicos/anatómicos, conformando lo que hoy entendemos como cuerpos sexuados. De manera que, hablar de cuerpos desde una perspectiva psicoanalítica de género, precisa delimitar los órdenes que vamos a abordar: el orden de lo dado biológica/anatómicamente, y aquellos definidos por la trilogía lacaniana R. S. I.: lo Real,[1] lo Simbólico, lo Imaginario,[2] órdenes inseparables para la teoría psicoanalítica en lo que se refiere a la constitución del sujeto, la construcción del inconsciente y del psiquismo.

Es necesario detenerse en este punto. Desde el momento en que la reflexión de Lacan sitúa explícitamente el orden simbólico en el registro de la Ley del Padre, es decir, en un ordenamiento patriarcal secular, nos encontramos reducidas a la hermenéutica hegemónica de un discurso dominante por la cual la diferencia de los sexos se jerarquiza y lo masculino pasa a ser el referente por excelencia del Uno universal. El mérito de la teoría lacaniana consiste en sutilizar los preceptos freudianos más próximos a las diferencias anatómicas entre los sexos, insertando a estas últimas explícitamente en el orden simbólico.

---

[1] En este texto consideramos lo Real como lo no simbolizado, es decir aquello del ámbito de la psicosis, por eso lo distinguimos de lo bio-anatómico.

[2] Jacques Lacan teoriza sobre este tema hasta llegar a una concepción de entrelazamiento entre tres elementos: lo real, lo simbólico y lo imaginario para dar cuenta del funcionamiento psíquico. Lo real es aquello que escapa a la simbolización, el lugar de la locura que desafía los otros órdenes. Lo simbólico es definido como el lugar del significante y de la función paterna. El imaginario, conjunto de representaciones inconscientes, constituye el lugar de las ilusiones del Yo (Roudinesco y Plon, 2000).

Lo imaginario de lo anatómico

Sigmund Schlomo Freud, a lo largo de toda su obra, da cuenta de cómo el sistema sexo-género organiza las subjetividades de hombres y mujeres, ordenando lugares para los cuerpos según su bio-anatomía. El androcentrismo es asumido como connatural a la organización humana, si no explícitamente, de manera implícita e indirecta, y aparece como una constante incuestionada e incuestionable. No hay duda de que el creador del psicoanálisis da por sentada la legitimidad del sistema sexo-género que valora la masculinidad y sus oropeles por encima de la feminidad y sus atributos, sin cuestionarse la tautología del argumento. No solo no tuvo perspectiva crítica frente a esto, sino que contribuyó a reforzar los valores patriarcales en un momento histórico en el cual, gracias al advenimiento de la democracia, las mujeres reclamaban sus derechos de equidad con los varones. Por último, incursionando en terreno ajeno, Freud elaboró una ficción histórica, mito fundante del sistema patriarcal para su justificación (Freud, 1912-13/1981), confirmando con ella la no equivalencia congénita entre los sexos desde los albores de la civilización (Errázuriz, 2012). Si bien su texto *Tótem y Tabú* no fue bien recibido por la comunidad científica de la época, se relaciona con otros que pretendieron justificar la dominación masculina construyendo mitos fundacionales, ficciones diversas por las cuales el colectivo de hombres merecía el protagonismo desde los inicios, como principio ordenador frente a la distorsión causada por el colectivo de mujeres (Rodríguez, Serrano, 2005).

Como nos muestra Thomas Laqueur en su estudio sobre la construcción del sexo desde la Antigüedad hasta la aparición del psicoanálisis (Laqueur, 1994), la biología y anatomía diferencial entre hombres y mujeres fue interpretada en detrimento de estas últimas como una versión inferior de la de los varones. Esta pseudociencia pretendió, durante siglos, proporcionar una coartada para justificar la dominación masculina y construyó un imaginario social acerca de la superioridad del cuerpo masculino. Esta supuesta verdad se instituyó, en tanto discurso hegemónico, en un sistema simbólico que definió la diferencia sexual atribuyendo supremacía a lo masculino e inferioridad a lo femenino. De este modo, se negó la historia no escrita de la humanidad que por siglos se rigió por referentes femeninos relacionados con la maternidad y la capacidad de crianza,[3] y si acaso ello fue reconocido por algunos estudiosos, se recurrió a la interpretación de un ordenamiento

[3] Numerosos estudios arqueológicos que se remontan siglos antes de la era cristiana, en particular antes de la aparición de la escritura, remiten a hallazgos que dejan suponer otro orden simbólico, aquel de un referente femenino, entre el año 7 000 A.C. hasta el 500 a. C. a partir de cuando desaparece todo vestigio. Incluso autores sugieren que dicho orden dataría desde el Paleolítico Superior, 25 000 años a. C. (Stone, 1993; Lerner, 1990).

civilizatorio por parte de los dominantes sobre las dominadas poco aptas, según aquellos, para compartir la conducción política y social de una comunidad (Bachofen, 1861; Harrison, 1927; Graves, 1968; Lerner, 1990; Stone, 1993; Rodríguez, Serrano, 2005). Uno de los principales argumentos a los que se recurrió para justificar la dominación del colectivo masculino sobre el femenino se basó en la teoría de la cercanía mayor de la mujer con la naturaleza *versus* aquella del varón con la cultura, la que, por definición, ordena y subyuga a la primera.

La Modernidad Occidental, provista ya de todos los datos de las diferencias biológicas, anatómicas y funcionales entre los sexos que contradijeron la distorsión con respecto al sexo de la mujer, se vio en la obligación de aceptar el dualismo sexual, reemplazando al monismo histórico que primó en el discurso médico y filosófico hasta el siglo XVII: un sexo único con diferentes grados de perfección, siendo el varón el modelo acabado con excelencia. Sin embargo, el sistema sexo-género con su capacidad de metaestabilización,[4] no dudó en construir nuevos argumentos a favor de la superioridad del colectivo de varones sobre aquel de las mujeres. Los nuevos argumentos siguieron el mismo patrón jerarquizante, tal como hemos comprobado en nuestra investigación sobre la misoginia decimonónica, en todas las disciplinas, desde la Medicina hasta el arte y en especial el estudio de las subjetividades con la psicología y el psicoanálisis (Errázuriz, 2012).

La teoría psicoanalítica de la mano de Freud y discípulos coadyuvó con entusiasmo a explicar la diferencia sexual de una manera subjetiva: retomó el monismo sexual, no ya en clave anatómica sino psíquica. El ser humano, sujeto incipiente, hombre o mujer, se encuentra poseedor/a de una libido igual para ambos, caracterizada como activa, masculina, o en el mejor de los casos, indeterminada.[5] Según su teoría, desde este origen psíquico común e idéntico se construirá una diferencia sexual en las subjetividades de hombres y mujeres como consecuencia de la percepción de una diferencia anatómica previamente calificada: tener pene, siendo lo óptimo; no tenerlo, lo adverso. Solo se necesitó una metáfora para designar la diferencia entre los cuerpos: la castración. Esta aparente y falsa castración del cuerpo femenino fue el último eslabón de la misoginia decimonónica en tanto coartada para seguir perpetuando la dominación masculina, así justificada.

---

[4] «El patriarcado es el conjunto metaestable de pactos, asimismo metaestables entre los varones» (Amorós, 1992: 52), pactos explícitos o implícitos para perpetuar el sistema androcéntrico material y simbólico. «El patriarcado es un sistema milenario que va adaptándose a cada nueva estructura económica y política» (Puleo, 1998: 41).

[5] *Libido* significa *deseo* en latín y fue re-conceptualizado por Freud como manifestación de la pulsión sexual en la vida psíquica y, por extensión, en la sexualidad humana en general (Roudinesco y Plon, 2000).

La imagen de un cuerpo mutilado,[6] inferior, deforme, no tardaría en homogeneizarse con la antigua representación de un cuerpo imperfecto como se había definido por siglos en la teoría del monismo sexual. Freud dio estatus fundacional de las subjetividades al mito secular de la supuesta imperfección del cuerpo sexuado de la mujer en clave milenaria, obviando cualquier conocimiento científico. Se reedita el argumento circular que se explica a sí mismo: se valora el colectivo masculino porque posee pene; se valora el pene porque lo posee el colectivo masculino.

En 1923, en su teorización acerca del Yo y el Ello, Freud afirmaba que «el yo es, ante todo, un ser corpóreo»[7] (Freud, 1923/1981: 2709). Asimismo, nos enseñó que «donde el *ello* era, el *yo* adviene» (Freud, 1932/1981: 3146), siendo el *ello* el lugar de las pulsiones, el *yo* un lugar de transformación de aquellas según el principio de realidad y el sistema percepción-conciencia que lo produce. Además, el yo albergará también las normativas e ideales interiorizados, dando lugar al *superyó*, que relacionará el «ser corpóreo» con las instituciones de lo simbólico y sus mandatos de género, valores y designaciones.

En 1925 Freud describía lo siguiente: la niña «advierte el pene de un hermano o de un compañero de juegos, llamativamente visible y de grandes proporciones, lo reconoce al punto como símil superior de su propio órgano pequeño e inconspicuo[8] y desde ese momento cae víctima de la envidia fálica». (Freud, 1925/1981: 2899). Estamos frente a lo que el autor considera la decodificación de un dato anatómico por el orden imaginario, interpretación errónea, por cierto, pero justificada según la teoría, porque la niña no tiene percepción consciente de su vagina y, en aras de un espontáneo mimetismo e ignorancia científica, confundiría su clítoris con el órgano viril.

¿Se trata, acaso, de un error de la niña pensar que pene y clítoris son lo mismo, solo que este último, el suyo, es inferior? [9] ¿O se trata de un error del interpretador? Para nuestro asombro, leemos en «Las Teorías Sexuales Infantiles» (1908) que «la anatomía ha reconocido en el clítoris femenino el órgano homólogo al pene, y la fisiología de los procesos sexuales ha añadido que este pene incipiente y no suscep-

---

[6] El término de mutilación fue usado por Karl Abraham, discípulo y amigo de Freud, para describir la falta de pene en la niña, añadiendo incluso una suerte de confirmación de ella, *a posteriori*, en el momento de la menarquia, resignificando la supuesta mutilación original (Mitchell, 1981).

[7] La segunda tópica de la teoría freudiana sobre la conformación del aparato psíquico designa dos lugares: el Ello primigenio, concebido como un conjunto de naturaleza pulsional, y el Yo, que aparece como lugar de apoyo para la autoconservación, como posible objeto de amor para el sujeto y como asiento de la instancia moral que se denomina el Superyó (Roudinesco y Plon, 2000).

[8] El Maestro se refiere al clítoris.

[9] Durante mi práctica clínica con niños desde 1979 en adelante, nunca pude constatar semejante fantasía en niñas. Aparecieron, en cambio, representaciones de inequidad producto de normas de género y de rebeldía proyectadas o incluso explicitadas sobre tratamiento desigual con sus coetáneos varones por parte de las instituciones (familia, escuela…).

tible de mayor desarrollo se conduce en la infancia de la mujer como un verdadero pene» (Freud, 1908/1981: 1266). Cuesta pensar que el Maestro, todo un médico neurólogo, ignorara que la ciencia ya había reconocido el clítoris como un órgano *per se* con una única función, el placer sexual y no como el homólogo del pene, el cual es conducto de orina y semen, además de sede de placer. Lo único que homologa el clítoris con el pene, si es que se quiere insistir en ello, es que ambos son asientos del placer sexual y desde ese punto de vista podemos pensar que, en la masturbación infantil, un adulto puede interpretar la simetría como homología. Pero el clítoris, como propio de las mujeres, ha sido conocido desde la Antigüedad; en griego, *kleitoris*, que significa «divino, famoso, propio de las diosas» (Walker, 1983: 170), fue no solo recogido por la tradición, sino también por la Medicina.

De manera que la información que entrega Freud respecto del clítoris es, cuando menos, sesgada por el sexismo que intenta probar de manera pseudocientífica una suerte de monismo sexual ya obsoleto. Lo denuncia Luce Irigaray (Irigaray, 1974) en *Ese sexo que no es solo uno,* es decir, ella denuncia el uso de la *episteme de lo mismo*, por la cual toda medida de la realidad de los sujetos parte de una perspectiva única: lo masculino. A la vez, la psicoanalista da cuenta de la complejidad del aparato sexual femenino y del correlato múltiple en lo psíquico acerca de su sexualidad.

En otras palabras, de acuerdo a la teoría fundacional psicoanalítica, el aparato sexual humano tiene como referente el del hombre para la construcción de la sexualidad, sin tener en cuenta que los órganos sexuales de la mujer y su sexualidad difieren, por presentar varios puntos erógenos y no solo uno: el clítoris, la vulva, los labios, la vagina, con un necesario corolario psíquico ya sea en la representación o en el imaginario. Insistir hoy en día sobre el monismo sexual, aunque se haya re-alojado en el ámbito psíquico, y seguir interpretando la protesta femenina acerca de inequidad de género con la «envidia del pene», interpretación habitual en la práctica psicoanalítica, resulta un arcaísmo poco procedente. De acuerdo con la construcción del inconsciente en clave de un sistema sexo-género falocéntrico, se justifica esta hermenéutica psicoanalítica, pero ignorar una perspectiva crítica sobre la misma solo perpetúa, desde el supuesto saber, el discurso sexista secular.

Volviendo a 1925, Freud nos informa que «Cuando el varoncito descubre por primera vez la región genital de la niña, no ve nada o repudia su percepción, la atenúa o busca excusas para hacerla concordar con lo que espera ver». ¿Qué esperaba ver el varoncito? Ya nos advertía el Maestro en 1908 que «la teoría sexual infantil [es] que la mujer posee, como el hombre, un pene» (Freud, 1908/1981: 1266). Añade: «solo más tarde cuando una amenaza de castración ha llegado a influir sobre él [el niño varón], dicha observación se le vuelve importante y significativa: su recuerdo o su repetición le despierta […] una terrible convulsión emocional y le impone *la creencia* en la realidad de una amenaza [la de castración o pérdida del órgano al igual que supuestamente le sucediera a la niña] […]. Surgirán dos reac-

ciones […] que determinarán permanentemente sus relaciones con la mujer: el horror ante esa criatura mutilada, o bien el triunfante desprecio de la misma» (Freud, 1925/1981: 2899).[10]

Estamos aún en la etapa de la interpretación desde el orden de lo imaginario de un dato anatómico que en este caso es un «no órgano» o la ausencia de un supuesto órgano universal. Cabe enriquecer el pensamiento freudiano con una cita de Judith Butler: «… un perfil corporal vacila entre la materialidad y lo imaginario y, en realidad, es esa vacilación misma» (Butler, 2002: 40). Lo que sostiene Butler se relaciona con lo que señalaba Laqueur en cuanto a que se percibe lo que ya se representa desde un imaginario colectivo y se afirma desde el discurso: las primeras experiencias de disección de cadáveres en las escuelas europeas de Medicina, en los siglos XVI y XVII, aportaban pruebas de la existencia de órganos diferentes en las mujeres, sin embargo, estas evidencias eran negadas y los científicos creían percibir lo hasta entonces pregonado, o sea, la mismidad sexual con dos categorías, cuerpo masculino desarrollado *versus* cuerpo femenino inmaduro. La percepción influida a tal punto por el discurso hegemónico encegueció a los anatomistas por más de un siglo. Se resistieron a las novedades que presentaba el aparato reproductor y sexual femeninos (trompas, vulva, útero, vagina…) y que algunos médicos quisieron dar a conocer. Las reacciones fueron variadas y tuvieron un espectro expresivo desde la cólera a la burla entre científicos. ¿Será solo en lo anatómico, real e imaginario el registro en el cual se juega la jerarquización entre los sexos?

Inscripción en el Orden Simbólico

No tardará el Maestro en responder esta interrogante, con un veredicto condenatorio final para el cuerpo femenino: ocupa un lugar secundario en la significación de lo instituido, es decir, en el orden simbólico del sistema sexo-género. En la célebre lección de *La Feminidad* de 1933, Freud expresa: «También el complejo de castración de la niña es iniciado por la visión del genital del otro sexo. La niña advierte en seguida la diferencia y *—preciso es confesarlo— también su significación.*[11] Se siente

---

[10] La cursiva es mía para subrayar el concepto de creencia. Sería una creencia, es decir, tener por cierto algo que no se sabe si lo es. Esta creencia constituiría la base del andamiaje del desprecio por parte de los hombres hacia las mujeres, empezando por la madre cuando se le desprecia por su supuesta castración. Es decir, esta creencia sobre la inferioridad de quien no tiene pene apela a la creencia complementaria, la superioridad de quien tiene pene. ¿Sobre esta conjetura que data de la infancia se afirma el sistema patriarcal?

[11] La cursiva es mía para subrayar el subtexto implícito en estas frases: la niña advierte la significación de la diferencia que es, en el orden simbólico, una jerarquía en virtud de la cual la feminidad (la mujer) está en situación de inferioridad. Este hecho, añade Freud, «es preciso confesarlo». O sea,

en grave situación de inferioridad». Esta *significación del no-pene* refiere al orden simbólico patriarcal, es decir, a una construcción ideológica que atribuye superioridad a la posesión de un determinado órgano en el orden de lo bio-anatómico por representar al colectivo dominante. La frase «es preciso confesar» nos hace pensar que hasta aquí esta «verdad» se habría encubierto. Para consolarnos a las féminas e ilustrar a los patriarcas, al final de su conferencia, el Maestro asegura que «es preciso tener en cuenta que la mujer integra también lo generalmente humano» (Freud, 1933/1981: 3172). Esta afirmación nos deja la sospecha de que, implícitamente, se considera «humano» un cuerpo con pene, en principio y por definición. Aquel que no lo posee es un cuerpo inferior; sin embargo, cuesta mucho exiliarlo de la especie y hay que admitir que también «integra lo generalmente humano».

Resulta fácil entonces comprender la pirueta lacaniana para determinar que el significante por excelencia de la falta lo constituye el falo. En este momento del desarrollo de la teoría freudiana, parecería que la humanidad está dividida en quien tiene y en quien no tiene pene. A continuación, Lacan resolverá la diferencia sexual con otra pirueta, esto es, el recurso a la antropología y a la construcción del sistema de parentesco teorizada por Lévi-Strauss, y nos instruirá sobre posiciones y no sobre cuerpos como lo hiciera Freud: posición masculina (sujeto de intercambio), posición femenina (objeto intercambiado) independiente del destino bio-anatómico.

Volviendo al creador del psicoanálisis, y para nuestro desconcierto como estudiosas del mismo, al final de sus días, y para coronar sus propósitos, Freud dejó un legado inquietante acerca del destino del psicoanálisis y de la materialidad del cuerpo: «con frecuencia tenemos la impresión de que con el deseo de un pene [por parte de las mujeres] y la protesta masculina [angustia ante la castración por parte de los hombres] hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado a la roca viva y que por tanto nuestras actividades han llegado a su fin. […] Para el campo psíquico el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. El repudio a la feminidad [que es lo que tienen en común hombres y mujeres] puede no ser otra cosa que un hecho biológico, una parte del gran enigma de la sexualidad» (Freud, 1937/1981: 3364). ¿Podríamos pensar que, con esta afirmación, Freud alinea su teoría más con la naturaleza que con la construcción cultural? ¿O, quizás, sin explicitarlo, indicaría que la feminidad, o cualquier colectivo que la asuma y represente, es repudiable porque el sistema simbólico la considera subalterna?

---

ha llegado la hora de la verdad, hay que confesar que la significación de no tener pene es sinónimo de inferioridad. Si hay que confesar dicha «verdad» es porque se mantenía oculta. ¿Qué es lo que el Maestro mantenía oculto y por qué un repliegue culposo?: solo se confiesan las faltas y pecados… Esto nos confirma que el Maestro está muy al corriente de que el sistema patriarcal ha construido un discurso en detrimento de lo femenino. Y ¿por qué se culparía («es preciso confesarlo») a no ser que considerara esta jerarquización como arbitraria?

En otras palabras, lo que hombres y mujeres repudian es «ser castrado» (Soler, 2006: 39), es decir, ellas por no pertenecer al colectivo valorado en el sistema falocéntrico patriarcal, y ellos por el miedo a perder tal valoración. Para Freud, por lo tanto, la diferencia entre los cuerpos leída desde la anatomía, pene/no pene, apuntaría a justificar, *per se*, la existencia de un sistema falocéntrico valorado tanto por hombres como por mujeres, y no la ecuación inversa, es decir, la significación de la anatomía interpretada por un sistema ideológico masculinista que hace de la feminidad un signo de inferioridad, temida y repudiada por hombres y mujeres.

Sin embargo, a Lacan no le convence que la roca final del análisis sea la roca de la castración en tanto materialidad y nos remite al orden simbólico de la Ley del Padre o sistema sexo-género patriarcal: es «… una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos y que es, por ello, una interpretación especialmente espinosa en la mujer y con relación a la mujer» (Lacan, 1985: 666, en Ravinovich, 1995/2009: 19).

El salto epistemológico del órgano *pene* al significante *falo* en el lacanismo atenúa un tanto la lectura sexista basada en creencias infantiles. Siendo el falo, para Lacan, el significante de la falta, una vez más se refiere a la diferencia sexual pero en otro registro: no ya en lo real o imaginario, sino en su significación en el orden simbólico. Como expresa la psicoanalista Diana Ravinovich, «la privación está relacionada con la posición femenina, en la medida en que la mujer aparece privada del falo, pero no castrada en sentido estricto, dado que no podría hablarse de una castración en lo real de la mujer, a la cual, en ese nivel, nada le falta, sino de una privación de algo inscripto en el orden de lo simbólico» (Ravinovich, 1995/2009: 18). Agregaría a la afirmación de Ravinovich, «una privación de algo inscripto en» el milenario orden simbólico patriarcal construido históricamente y que aún subsiste (remito a la nota a pie de página nº 3 del presente trabajo).

Aquí debemos hacer una salvedad importante: Freud siempre se refirió a la relación con la castración como coetánea del complejo de Edipo.[12] Sería entonces cuando la percepción de la ausencia de pene en la mujer significaría lo femenino no inscripto en el orden simbólico del sistema sexo-género androcéntrico y organizaría la diferencia sexual. En otras palabras, si el psicoanálisis escogió la lectura infantil de fálico/castrado fruto de una creencia del pene como constitutivo universal del ser humano, no fue casual. Si esta creencia infantil realmente está inscripta en la psiquis, sería fruto de una herencia filomemética[13] por siglos de dominación

[12] Lo cual sucede en el tercer año de vida y como consecuencia de la prohibición del incesto, consistente para el *infans* en renunciar a su objeto sexual adulto (padre/madre), correlativo del complejo de castración y del establecimiento de la diferencia sexual (Roudinesco y Plon, 2000: 757).

[13] «Meme» sería el correlato cultural del «gen» (*gene*) perpetuado por imitación de generación en generación, lo que sería «filomemético» en contrapartida con lo «filogenético» (Chavalarias y Cointet (2013).

masculina la que habría construido, a su guisa, el sistema simbólico y lo que este inscribiría como referente.

Es precisamente el psicoanálisis freudiano el que dará cuenta de este proceso, sin explicitarlo o criticarlo, sin embargo. Cuando la Modernidad del siglo XIX amenaza con la feminización, luego del derrocamiento del derecho divino absoluto y masculinista, Freud se ocupa de reforzar el sistema patriarcal en un momento histórico en que la diferencia sexual se vuelve claramente un asunto político, como bien señala Geneviève Fraisse. La nomenclatura que utiliza la teoría psicoanalítica daría cuenta de una operación psíquica que se habría vuelto política a lo largo de la historia y por la cual el colectivo dominante estableció un linaje único, masculino, para la procreación, inscribiendo en el sistema simbólico tan solo el nombre del padre, expulsando el orden previo de inscripciones de la feminidad y de la figura materna.

Por su parte, tejiendo su teoría con hilo freudiano, Lacan instituye el concepto de falo como significante simbólico por excelencia de la falta, sinónimo de ausencia. ¿A qué apunta este significante? ¿Acaso apunta al mismo orden anatómico que su Maestro? El concepto de falo de Lacan es bicéfalo y se refiere a dos momentos de la construcción del sujeto. Lo interesante del planteamiento de Lacan es que apoyándose en el psicoanálisis fundacional multiplica el espectro de la castración, ya no sucede la aparición de ella en el momento del Edipo, sino mucho antes, en la entrada en el lenguaje, lo que tiene que ver con esta característica especial de todo humano por la cual toda necesidad que se articula en demanda ha de pasar por el desfiladero de la palabra, lo que deja un resto imposible de expresar.

¿Por qué Lacan representó este fenómeno, sin duda universal, con la metáfora de la castración? ¿Tan solo por necesidad de pertenencia a la escuela freudiana? Pensamos que no es inocente la asimilación de la falta primigenia con la percepción de la falta de pene en las mujeres. La atribución de castrado al cuerpo femenino en el momento del Edipo propia de la intervención de un orden simbólico falocéntrico vendría a resignificar una angustia primigenia, permitiéndole al sujeto una representación en el imaginario más fácil de manejar, siendo la castración simbólica de todo sujeto ($ o sujeto tachado, *sujet barré,* sujeto del inconsciente atravesado por la falta) la verdad más amenazante.

Nos preguntamos si el supuesto imaginario infantil freudiano que espera encontrar también un pene en el cuerpo de mujer no traduciría algo de otro orden, aquel de lo irreductible a la simbolización, aquel de lo real, ese resto confuso y añorado del primer cuerpo con que el *infans* se vinculó estrechamente y que se buscaría en una alucinación de completitud, siendo el propio niño o niña el «órgano» faltante a la madre. Al recurrir al significante falo, ¿no estaría Lacan dando cuenta de un malabarismo psíquico defensivo de sustitución de aquello imposible de nombrar por la imagen del no «órgano» de la madre, que daría cuenta de la separación de

dos entidades, cuerpo materno e *infans*, imaginado como cuerpo materno y pene? Sería la castración primigenia que no puede ser ni imaginada ni simbolizada, resignificada por la diferencia sexual (castración edípica) gracias a un recubrimiento de lo imaginario sobre lo real: es el Yo quien toma el relevo de la angustia del «Je», para gran alivio del sujeto, puesto que el Yo puede jugar sus señuelos ilusorios de completitud y de satisfacción total del deseo.[14] Este malabarismo solo es posible gracias al sostén simbólico que le provee el orden androcéntrico: la pérdida de algo del cuerpo de la madre/mujer significada como castración (¿pérdida de un supuesto pene o pérdida de su producto, el hijo/a?) y, por lo tanto, como falta, como imperfección, toma el relevo de una pérdida más difusa y profunda que se confunde entre una nostalgia posiblemente cenestésica (Anzieu, 1998) y el corsé de frustración que pone el lenguaje a toda demanda acerca de un retorno imposible al no deseo (Aulagnier, 1975). Todo ello en un confuso intento proyectivo a la vez que especular para explicarse el displacer de la falta.

CONCLUSIÓN. ¿ANDROCENTRISMO COMO NEGACIÓN DE LA FALTA?

El orden simbólico androcéntrico proveería entonces la posibilidad de negación de la pérdida, transformando la falta en un señuelo imaginario y la posesión de un fetiche (la masculinidad representada por el pene y que puede desplazarse en otros objetos) como un signo de poder y valoración según el discurso de la Ley del Padre y de su linaje. La angustia (de castración) y la melancolía de la pérdida, subsumidas en una y traducida como la primera, marcarían al sujeto, obligándolo a seguir su destino filomemético, estructurando el deseo según el orden del parentesco sujeto/objeto; en otras palabras, con la posición masculina y femenina respectivamente.

Podríamos pensar que, en el caso de los varones que describe Freud, se niega la pérdida y la melancolía se transforma en su contrario asociándola a una mutilación anatómica (desprecio y horror de la supuesta castración femenina), legitimada esta escena en la que se confunde la alucinación con la imagen, por la apología simbólica de la virilidad y su emblema, el pene. En el caso de las mujeres que define el Maestro, emergería una suerte de desconcierto al carecer en el sistema androcéntrico de un señuelo que les permita salir de la melancolía, y podrían optar por permanecer en ella, o adoptar la posición femenina que les devuelve un símil de subjetividad

[14] En francés, existen dos términos para designar el Yo. Yo como ser sujeto = *Je*, y la instancia imaginaria del lugar por excelencia del Yo = *Moi*, con sus fenómenos de ilusión y de señuelo (Roudinesco y Plon, 2000: 500). El *Moi* lacaniano correspondería al *Yo* freudiano, y para traducir el *Je* recurriremos al *sí mismo* sin la intención de que se lea este término en su traducción inglesa de *self*, propio de la teoría psicoanalítica de Winnicott.

activa en la maternidad, o, por último, protestar frente al sistema que no proveyó para ellas el sostén simbólico para constituirse en sujeto sustantivo (Freud, 1931/1981). Esto último es denominado elegantemente por la teoría psicoanalítica como la *envidia de pene*.

Desde esta interpretación podríamos incursionar en terrenos arcaicos más controvertidos, como por ejemplo la sustitución por dioses masculinos, eventualmente un dios único, de las deidades femeninas que ordenaron por siglos el sistema simbólico, como exhaustivamente lo demuestra el estudio de Merlin Stone, *Cuando Dios fue una mujer* (Stone, 1993). Podemos pensar que el andamiaje del sistema sexo-género androcéntrico ha sido una maniobra defensiva psicopolítica útil para sostener el deseo y correr detrás del señuelo. El deseo (libido) en ambos sexos parte de una pérdida primigenia que es común a todo humano. Como expresa Soler, «la paridad [entre los sexos] en la falta resulta restablecida» (Soler, 2006: 42). Pero no es suficiente para debilitar el andamiaje que transforma esta pérdida simbólica en imaginaria, basado en una creencia de un órgano universal que unos conservan y otras pierden. Y si esta conceptualización en términos de tener/no tener, fálico/castrado, remite, como señala Ravinovich, a una «privación de algo inscripto en el orden simbólico», ya está todo develado. Retomamos la cita de Lacan ya mencionada acerca de que la castración es «…una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos y que es, por ello, una interpretación especialmente espinosa en la mujer y con relación a la mujer» (Lacan, 1985: 666, en Ravinovich, 1995/2009: 19), y pensamos que lo espinoso no solo es la falsa interpretación de una mutilación de un supuesto pene femenino, sino que más bien lo espinoso es el exilio de lo femenino del orden simbólico. El ejemplo por excelencia lo constituye el mito del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus sin mediación de un cuerpo de mujer, cuerpo que a su vez había sido devorado por el mismo Zeus. Robert Graves sugiere que este mito representa cómo el culto a los Olímpicos y a Zeus sustituyó el antiguo culto a la diosa, en este caso Metis, que quedó incorporada dentro de Zeus, cuyo producto, Atenea, es propiedad solo del dios en clara subordinación (Graves, n. d.).[15]

Lo que la teoría psicoanalítica denuncia, a pesar suyo, es la construcción imaginaria de un sistema de valoración sexo-genérica que durante siglos ensalzó la posesión de un órgano con el fin de delimitar dos colectivos, uno dominante y otro

[15] Jane Ellen Harrison (1850-1928), académica e investigadora de la mitología griega en Cambridge, considera que el mito del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus fue un modo de subordinar la figura de la diosa de Atenas a un dios varón superior. Atenea era la representante de la sabiduría y el conocimiento perteneciente al culto de los Titanes (Metis, la inmortal, estaría en el origen de la existencia de la diosa). Fue despojada de parte de sus cualidades cuando dicho culto fue suprimido por los aqueos, quienes impusieron la veneración de Zeus, en tanto el dios más poderoso.

subordinado. Dicha dominación habría servido de modelo para otras dominaciones (clase, raza, etnia) (Scott, 1990) y habría traído beneficios políticos, sociales y económicos a partir de una extrapolación de un imaginario que cree en el binomio «fálico/castrado» y lo traduce en «tener/no tener» un determinado atributo. En otras palabras, lo que construye la teoría es la legitimación de un señuelo: la castración, ya sea real, imaginaria o simbólica, reverbera en una producción de sentido que tiene por objeto escamotear el sesgo sexista y político del discurso sobre las subjetividades. Un intento de naturalizar la jerarquía de los sexos con apariencia de desnaturalización: un malabarismo que, en miles de divanes a lo ancho del planeta, está vigente hasta hoy.

Referencias bibliográficas

Amorós, Celia (1992): «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», en *Asparkía*, Universitat Jaume I, Castellón, pp. 41-58.

Anzieu, Didier (1998): *El yo piel,* Madrid, Biblioteca Nueva.

Aulagnier, Piera (1975): *La violence de l'Interprétation,* Paris, puf.

Bachofen, Johan Jacob (1861): *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart.

Butler, Judith (2002): *Cuerpos que importan,* Buenos Aires, Paidós.

Chavalarias, David, Cointet, Jean-Philippe (2013): «Phylomemetic patterns in science evolution. The rise and fall of scientific fields», *Plos.One*, February 11, 2013, doi: 10.1371/journal.pone.0054847http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0054847 (consultado el 17 de diciembre de 2013).

Errázuriz, Pilar (2012): *Misoginia romántica, psicoanálisis y Subjetividad femenina,* Zaragoza, Prensas Universitarias.

Freud, Sigmund (1912-1913): *Tótem y Tabú*, *Obras Completas* (1981), Madrid, Biblioteca Nueva.

— (1931): *Sobre la sexualidad femenina, Obras Completas* (1981), Madrid, Biblioteca Nueva.

— (1933): *La feminidad*, *Obras Completas* (1981), Madrid, Biblioteca Nueva.

Graves, Robert (1968): *Greek Myths and Legends,* Londres, Cassell.

Harrison, Jane Ellis (1927/2010): *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion,* New York, Cambridge University Press.

Irigaray, Luce (1974): *Ce sexe qui n'en est pas un,* Paris, Minuit.

Lacan, Jacques (1985): «La Significación del falo», *Escritos,* tomo II, Buenos Aires, Siglo XXI.

Lerner, Gerda (1990): *La creación del patriarcado,* Barcelona, Crítica.

Mitchell, Juliet (1981): «Introduction», en *Feminine Sexuality,* London, Macmillan, en Tubert, Silvia (1988): *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria,* Madrid, El Arquero, p. 47.

Puleo, Alicia (1998): «Patriarcado», en Amorós, Celia (dir.): *Diez palabras clave sobre mujer,* Pamplona, Verbo Divino.

Ravinovich, Diana (1995/2009): *Lectura de «La significación del Falo»,* Buenos Aires, Manantial.

Rodríguez Herranz, R. y Serrano Muñoz, L. (sept./dic., 7/2, 2005): «El concepto del matriarcado: una revisión crítica», Dpto. Prehistoria, ucm. http://222.ucm.es/info/arqueoweb (consultado el 3 de diciembre de 2013).

Roudinesco, Elisabeth y Plon, Michel (2000): *Dictionnaire de la Psychanalyse,* Paris, Fayard.

Scott, Joan (1990): «El género, una categoría útil para el análisis histórico», en Amelang, James, Nash Mary (eds.): *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea,* Valencia, Alfons el Magnànim.

Soler, Colette (2006): *Lo que Lacan dijo de las mujeres,* 2006, Buenos Aires, Paidós.

Stone, Merlin (1993): *When God was a woman,* New York, Barnes & Noble Books.

Walker, Barbara (1983): *The Woman's Enclyclopedia of Myths and Secrets»,* New York, Harpers Collins Books.

3. Las otras víctimas de la moda

Lucile DESBLACHE
Centre for Research in Translation and Transcultural Studies
Roehampton University

El carácter intrínsecamente efímero de la moda, limitado al ámbito de la ropa o más allá de él, facilita la adaptación a las mutaciones constantes de las culturas contemporáneas y es muy apreciado por las sociedades de mercado. Este fenómeno consumista otorga a los individuos, y particularmente a las mujeres cuya expresión identitaria se halla más fuertemente ligada a la moda, el sentimiento de estar en una transformación perpetua. Sugiere la posibilidad de infinitas metamorfosis, de modelos de crecimiento económico a esos seres en devenir que somos, los humanos que «deseamos sin fin» (Vaneigem, 1996). Si bien el impacto de la vorágine de la moda es cada vez más visible, esta valoración de lo nuevo y de lo momentáneo está creciendo desde la implantación de la moda industrial en los países occidentales. Gilles Lipovetsky ha trazado un retrato completo de ello desde 1987. No obstante, si esta moda hoy omnipresente es muy estudiada como fenómeno de sociedad, ha sido poco conceptualizada, en particular con respecto a lo que su producción implica. Hasta ahora, la inmensa mayoría de los productos de maquillaje y de *toilette* son experimentados en animales[1] y muchos de ellos contienen ingredientes de origen animal. Además, un gran porcentaje de la vestimenta utiliza productos extraídos de animales vivos o a los que se ha dado muerte para ese uso, de la lana a la seda, de la piel a las plumas y los *duvets*.

Querría considerar aquí a la moda en ese contexto particularmente «no pensado» de lo que Roland Barthes habría podido llamar el triángulo «combinatorio»[2] de la moda, las mujeres y los animales, centrándome esencialmente en el caso de la Fran-

---

[1] El Reglamento (CE) nº 1223/2009 del Parlamento Europeo y del Consejo de 30 de noviembre de 2009 sobre los productos cosméticos prohíbe en Europa, a partir del 11 de julio de 2013, toda venta de productos cosméticos que hayan sido experimentados en animales.

[2] Puede encontrarse a lo largo de todo su *Système de la mode* (1967) la idea de que el sistema de la moda, como una lengua, está ligado por una combinatoria de signos. Ver en particular las páginas 93, 203 y 206.

cia de hoy en día. No nos puede sorprender que los animales no sean tenidos en cuenta en la óptica de la corriente dominante de la moda, mercantilizada y masificada. Sin embargo, en el siglo XXI, numerosos movimientos alternativos tratan de pensar la moda como plataforma ética, como metamorfosis social que desafía a la producción de masas. Cuando estos movimientos están vinculados a la ecología o al desarrollo sostenible, a perspectivas feministas o a filosofías que preconizan un retorno a una mejor calidad de vida, como el movimiento lento (*slow*), por no citar más que uno, cualesquiera sean las orientaciones de sus miradas, resulta aún más sorprendente que la reflexión sobre los animales —que contribuyen de manera tan fundamental en la vestimenta, los accesorios y el maquillaje, y que son tan frecuentemente víctimas de esta aportación— esté prácticamente ausente.

Mi objetivo será, pues, reflexionar sobre esta ausencia desde el contexto del triángulo «combinatorio» mencionado anteriormente. Al haber elegido explorar la paradoja de la negación de los animales, principalmente entre las mujeres, mi objetivo, ciertamente, no es esencializar la diferencia de los sexos en lo que concierne a sus actitudes con respecto a los animales. Hombres y/o mujeres pueden apoyarlos, explotarlos o ser indiferentes a su suerte. Además, la moda, si bien sigue siendo altamente «generizada» y puede constituir casi una obsesión para algunas mujeres, interesa cada vez más a los hombres. Traduce un deseo de «estética de un nuevo comienzo» (Baudrillard, 1976) y de aceptación social para ambos sexos que es inherente a las sociedades occidentales actuales. No obstante, histórica y culturalmente, las mujeres mantienen a la vez relaciones estrechas con la moda —sus maneras de vestir, de peinarse y el hecho de maquillarse responden, en efecto, a ciertas tendencias, presiones o códigos sociales que forman parte de sus hábitos— y con los animales, que se han incorporado siempre a su vida cotidiana de manera quizás más sistemática que en la de los hombres, como señalaré en el siguiente apartado. Esta paradoja, que les lleva en la mayor parte de los casos a ignorar la explotación animal sobre la que se funda la moda, a no reflexionar sobre esta última, es, pues, reveladora de una ambigüedad silenciada y que es necesario examinar.

MUJERES Y ANIMALES

Numerosos estudios universitarios han documentado que, social y culturalmente llevadas a desinteresarse de su propia persona más a menudo que los hombres por las relaciones que mantienen con sus hijos y con los otros en general, las mujeres mantienen una relación privilegiada de empatía con los animales. Han influido también la etología con formas de pensar y observar a los animales que han favorecido siste-

máticamente la escucha de otros lenguajes y dado la palabra a los animales.[3] El primer movimiento anti-vivisección fue asimismo organizado mayoritariamente por mujeres victorianas hacia 1875. Como nos recuerda Emily Gaarder, las mujeres comprometidas en el apoyo a los animales «vieron relaciones simbólicas entre la condición de las mujeres y la de los animales en la sociedad, e identificaron también experiencias personales que consideraban similares a las de los animales, en particular las de la violencia, impotencia, mutismo y ser tratadas como objetos».[4] Citaré algunas cifras de distintos ámbitos que confirman estas relaciones privilegiadas en la Francia actual. Un sondeo efectuado en diciembre de 2012 para la revista *Elle* muestra que el 86,8 % de las francesas están contra el uso de las pieles.[5] Según un sondeo Sofres efectuado en 1997, mientras que el 60 % de los franceses (sin distinción de sexo) están contra la caza y el 36 % a favor de la misma, entre las francesas el porcentaje del rechazo se eleva al 68 %, 18 % están a favor y el 14 % no sabe, no contesta. Observemos que Francia es el país que ocupa el primer puesto europeo de la caza y que el 98 % de los cazadores son varones.[6] En lo que respecta a la experimentación animal, entre los europeos en 2010, el 49 % de los hombres se pronunciaba a favor, en contraste con el 39 % de las mujeres.[7] Si bien a las francesas no les agrada más que a los hombres ocuparse de las tareas domésticas, a las que con-

---

[3] Para un listado de artículos universitarios que señalan la tendencia de las mujeres a sentirse más concernidas que los hombres por la crueldad hacia los animales, ver Kruse (1999), en particular la página 180. Puede consultarse online. En lo que se refiere al impacto femenino en el estudio científico de los animales, nos referiremos en concreto a la obra de Donna Haraway, a una plétora de trabajos de primatólogas de las que Jane Goodall ha sido la más célebre; y a las publicaciones de Vinciane Despret. Esta última resume los rasgos esenciales de ese impacto de las mujeres en el capítulo «Les animaux rendent les hommes intelligents», en Karine Lou Matignon, *A l'écoute du monde sauvage. Pour réinventer notre avenir*, Paris, Albin Michel, pp. 149-169. También puede consultarse las obras de Val Plumwood y Carol Adam; en particular, el libro de Carol Adams y Josephine Donovan *Animals and Women*.

[4] «They [women supporting the animal rights movement] saw symbolic connections between the status of women and animals in society, but also identified personal experiences they considered to be similar to those of animals, including violence, disempowerment, lack of voice and treatment as objects». (Gaarder, 2011: 149).

[5] Sobre temas controvertidos, los porcentajes varían según la página de que se trate. En las correspondientes a simpatizantes de los animales, como « Mes Opinions », un sondeo sobre las pieles recoge un 99 % de votos contra el uso de pieles de un total de 19 576 participantes, hombres y mujeres. En un portal más neutro, como 1001-votes.com, el resultado del sondeo de 2006 « Êtes-vous pour ou contre l'usage de la fourrure» dio los siguientes resultados : 87, 1 % contrarios, 12,9 a favor. Ver http://www.1001-votes.com/vote/sondage__pour_ou_contre_la_fourrure__21948.html (consultado el 5 de mayo de 2013).

[6] Ver la página de la liga ROC: http://www.roc.asso.fr/non-chasseur/sondage-chasse-femme.html (consultado el 5 de mayo de 2013).

[7] Sondeo efectuado por la Comisión Europea: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_340_en.pdf (consultado el 5 de mayo de 2013).

sagran, por cierto, una hora y cuarenta minutos más que ellos de media por día, los momentos que más aprecian de esas tareas, después de ocuparse del jardín, son los consagrados a los cuidados a los animales (igual que el tiempo que pasan con los niños).[8] Además, a nivel mundial, las veterinarias son más numerosas que los hombres y en algunos países como Estados Unidos y Francia esta tendencia se ha incrementado en veinte años, con un 75 % de mujeres en los colegios veterinarios en la actualidad.[9] Podría continuar exponiendo este palmarés de afinidades de las mujeres con los animales pero estos pocos ejemplos bastan para ilustrar la tendencia general.

Sin embargo, el mercado textil y cosmético es inseparable de un uso abusivo de los animales. Del conejo de angora al gusano de seda, del mutón a la cabra, de los avestruces a los jabalíes, de los zorros a las gamuzas, de la foca a la llama, la mayor parte de los mamíferos no humanos y ciertos no mamíferos son cazados o criados y matados para obtener su piel u otra sustancia. La moda, tanto de la ropa como de la cosmética, es uno de los sectores de la industria más floreciente, y uno de los que más explotan a los animales. ¿Por qué se da la prioridad al objeto en vez de dársela al ser vivo? ¿Por qué se aceptan objetos obtenidos a través de un proceso cruel a menudo condenado por las consumidoras?

TRADICIONES CAMPESINAS E INDUSTRIALES. EL PODER DEL HÁBITO

Algunas respuestas a estas preguntas tienen orígenes históricos y culturales. Las actitudes francesas con respecto a los animales siguen siendo mayoritariamente las de una población católica «campesina» en la que el papel de los animales es servir a los seres humanos. Como muestra Catherine Paysan en una de sus obras autobiográficas (Paysan, 1997), el ochenta por ciento de los franceses proviene del pequeño campesinado, de ahí que existan más actitudes ecológicas que animalistas en la mayor parte de los franceses para quienes, tradicionalmente, los animales eran, antes que nada, instrumentos de subsistencia que formaban parte del medio de subsistencia. Cuando la vida es difícil para los humanos, lo es aún más para los animales, a quienes se otorga un estatus inferior: un animal (y sus productos) es algo que se transforma en dinero, que se utiliza como auxiliar de trabajo o se come. Quizás esto explique el hecho de que, según ciertos sociólogos, «la tradición francesa se caracteriza por una ruptura más acentuada entre la vida biológica y la vida social»[10] (Despret, 2009: 74).

---

[8] Insee, Enquête emploi du temps 2010, «Les moments agréables de la vie quotidienne» http://insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=0&ref_id=ip1378 (consultado el 5 de mayo de 2013).

[9] Esta tendencia es mundial. En Francia, se constata que «la tasa de mujeres admitidas en el concurso de entrada a los colegios veterinarios ha pasado del 60 % al 75 % entre 2000 y 2008» (Langford, 2010) (consultado el 5 de mayo de 2013).

[10] La autora retoma aquí una idea de Gilles Le Pape (1993).

Tradicionalmente, las mujeres del pequeño campesinado francés —que ha constituido la capa social más extensa hasta la segunda mitad del siglo XX— se ocupaban de los animales. Alimentaban a las gallinas, ordeñaban a las vacas, cuidaban de las cabras, pero también retorcían el cuello de los conejos y de las gallinas destinadas a la mesa sin ningún sentimiento de pena. Los animales de las y los campesinos eran, eminentemente, recursos con patas y, si bien, en la actualidad, Francia ya no es un país rural puesto que queda menos de un millón de agricultores y agricultoras,[11] las actitudes culturales ampliamente transmitidas por las mujeres, evolucionan más lentamente que la economía. Las fronteras entre lo humano y lo no humano, a menudo borradas por los habitantes de las ciudades de hoy en día, aún permanecen marcadas y la huella de una época en la que era importante distinguirse de los animales para obtener el respeto de los humanos se percibe todavía.

En la Francia pre-industrial, las mujeres pasan el invierno hilando la lana, el lino y el cáñamo, nos recuerda Jean-Antoine Chaptal en su célebre estudio *De l'industrie française*[12] (1819). Si bien en el conjunto, son los hombres quienes tejen las telas, la entrada más visible de las mujeres en el mundo del trabajo se produce en la industria textil, escapando así de los confines de la esfera doméstica. Las obreras de la seda se convierten en las primeras en reivindicar un trabajo especializado al mismo título que los hombres y son las pioneras de la industria textil, del vestido y del cuero, en los mismos ámbitos en que hoy son mayoritarias (INSEE, 2005).

En lo que concierne al mundo de la moda, podemos decir, pues, que las mujeres son tanto productoras como consumidoras de larga data. Los materiales de lujo como la seda o las pieles, asociadas a un estatus social elevado, han suscitado durante largo tiempo la envidia de las menos pudientes. Por una parte, utilizar sustancias animales daba acceso, para algunas, a una plataforma de emancipación. Por otra parte, llevar vestimentas o accesorios fabricados a partir de animales revelaba una pertenencia social deseable. En la era pre-industrial o al comienzo de la industrial, el interés de las mujeres las llevaba a considerar a los animales como objetos que permitían mejorar la existencia humana al favorecer una evolución social que, en el caso de las mujeres de condición modesta, solo era accesible por medio del matrimonio.

Igualmente, se ha establecido y transmitido una tradición femenina de representación de sí en la sociedad a través de una genealogía femenina. Para cambiar un hábito o dependencia, es necesario tener apoyo del medio. Pensemos, por ejem-

---

[11] «Agricultura Quedan menos de un millón de agricultores en Francia. Según el último censo agrícola, en diez años, una de cada cuatro explotaciones ha desaparecido», *France-Soir*, 15 de septiembre de 2011.

http://www.francesoir.fr/actualite/societe/agriculture-il-reste-moins-d-un-million-d-agriculteurs-en-france-137428.html (consultado el 5 de mayo de 2013).

[12] Ver especialmente el capítulo V del primer tomo: «Du lin et du chanvre», p. 208.

plo, en la asistencia médica y familiar necesaria para una persona que quiere dejar de fumar. Ahora bien, si las costumbres de las abuelas o de las madres de las jóvenes consumidoras proponen modelos en que los animales son meros recursos naturales considerados como propios, todo en la sociedad refuerza esa actitud. Se anima a las mujeres a seguir las corrientes de la moda, a «consumir» tendencias sin plantearse preguntas sobre lo que la compone. Algunos llegan a decir que ellas se pliegan a una «dictadura de la apariencia» según la cual estar «bien» vestida genera respeto y «si es verdad que estar maquillada da más confianza en una misma, parecería que los otros tengan también más confianza en nosotras con un toque de rubor o un poco de maquillaje» (Schneider, 2012). Aunque la moda actual ofrece un amplio abanico de posibilidades de elección, el «32 % (de las francesas) consideran la belleza o cuidarse como un deber, una obligación social y necesaria en su relación con los demás» (Berger, 2012). Un sondeo británico de 2012 revela que el 70 % de las mujeres tendría miedo de ir a trabajar sin maquillaje (Stevens, 2012).[13] Más allá del deseo de sentirse bien y de agradar a los demás, parece presente la presión del conformismo social. Además, como para otros productos, numerosas mujeres permanecen fieles a su marca, en particular con los perfumes. En lo que concierne a la ropa, a excepción de las pieles, pocas son las que rechazan los productos fabricados a partir de animales (zapatos de cuero, americanas de lana…), a lo que hay que añadir que, a menudo, las alternativas de calidad son costosas y se encuentran con dificultad. Si bien las mujeres, según un sondeo europeo de octubre de 2012,[14] leen las etiquetas de composición de los artículos más sistemáticamente que los hombres, no parecen querer informarse más que ellos sobre el proceso que ha llevado a la fabricación del producto terminado. Como escribía Marguerite Yourcenar, amante de los animales y siempre un poco misógina, las mujeres no tienen al respecto ningún «trapo como excusa» (Yourcenar, 1991: 333).

URBANIZACIÓN, DESCONEXIÓN DEL MUNDO NATURAL E ILUSIÓN DE ELEGIR LO CONSUMIDO

Aunque ciertas huellas de actitudes heredadas de la época pre-industrial persisten a lo largo del siglo XX, los comportamientos evolucionan visiblemente al hilo de la urbanización exponencial que ha transformado y continúa transformando Francia. En

[13] Este sondeo ha sido realizado a 3 000 mujeres para Vitality Show, un salón de belleza británico.

[14] « There […] is a very clear trend for women to check the ingredients or composition of products before buying them more than men. Women are particularly likely to check the following products more than men: cosmetics and beauty products, clothes, food, toys, cleaning products and furniture ». http://ec.europa.eu/public_opinion/flash/fl_361_en.pdf (consultado el 6 de mayo de 2013).

lo que se refiere a la ropa y otros accesorios, los animales continúan siendo objetivados, pero de una manera distinta. Mientras que la gran mayoría de las mujeres estaba implicada en ciertos procesos de elaboración necesarios al vestido y a la perfumería (trabajaban la lana, el cuero o la seda, recogían y cardaban el lino y el cáñamo, u otros vegetales) ahora son en su mayor parte, desde hace unos cien años, únicamente consumidoras de estos productos. De ahí deriva una indiferencia generalizada con respecto al proceso de fabricación de lo que se lleva. Los criterios esenciales son la disponibilidad, el confort, el precio, la estética y el prestigio.

Por tomar el ejemplo de los textiles, ¿quién conoce ahora la diferencia entre fibras sintéticas y artificiales?[15] ¿Quién puede pretender cultivar esas fibras o incluso conocer su proceso de fabricación, sin hablar del origen vegetal de las telas que se llevan? Una creciente diversificación de los materiales, ligada a la ignorancia del público en lo que se refiere a los productos naturales, contribuye a cierta confusión entre consumidores y consumidoras, que ya no saben muy bien lo que compran. En un número especial consagrado a las fibras naturales, *L'Écologiste*[16] propone un artículo de fondo sobre la seda. Ahora bien, este artículo, rico en informaciones históricas sobre la manufactura de la seda, no dice nada sobre los procedimientos utilizados para confeccionarla ni de los animales vivos que constituyen su materia prima. Una escisión semejante parece existir entre las mujeres interesadas por el producto terminado de la moda, que lo consumen sin preguntar, y las que trabajan en la industria del vestido, del textil y de los cosméticos, en la mayor parte de los casos como obreras.[17]

Esta indiferencia y esta falta de toma de conciencia con respecto al mundo natural es más visible y sorprendente en el caso de los animales. Evidentemente, por poner un ejemplo, todo el mundo ha visto una vaca, pero la asociación de esa vaca con el cuero del que provienen los zapatos y los bolsos es, aunque real, distante, percibida como vagamente inevitable y, por lo tanto, no cuestionada. En lo que concierne a las pieles, cuyo uso es condenado por la mayor parte de las francesas, su integración en la ropa es a menudo insidiosa. Así, en el caso de ciertos animales como los zorros, tanto salvajes como de criadero, el 90 % de la piel utilizada está,

---

[15] Las fibras artificiales, como la viscosa, son fabricadas a partir de materias primas naturales, mientras que las fibras sintéticas son el producto de reacciones químicas (polyester, acrílico, nylon…).

[16] «La soie d'hier à aujourd'hui», *L'Écologiste* n° 29, julio de 2009 (pp. 29-39).

[17] Para más precisiones, ver el siguiente informe del INSEE : « Las mujeres son muy mayoritarias en el vestido y el cuero, en menor medida en la farmacia, perfumería y productos de limpieza, y ocupan casi la mitad de los empleos en la industria textil. [...] En dos de los tres sectores más feminizados, vestido y cuero, y en menor medida, la industria textil, las mujeres son muy frecuentemente obreras ». *Le 4 pages des statistiques industrielles,* n° 200, enero de 2005, «L'emploi des femmes dans l'industrie. La qualité plutôt que la quantité», http://www.insee.fr/sessi/4pages/pdf/4p200.pdf (Consultado el 6 de mayo de 2013).

de hecho, actualmente consagrada a accesorios agregados a los artículos de moda de manera poco visible. El consumo de pieles aumenta ciertamente gracias a los nuevos mercados asiáticos pero también en Europa, más subrepticiamente, sin que el público consumidor tenga plena conciencia de una utilización abusiva de los animales. Deseosos de no abrir controversias éticas indeseables y potencialmente perjudiciales para sus cifras de negocios, los fabricantes han encontrado una manera discreta de promover las pieles. Aunque el movimiento ecológico presta cierta atención a la moda, proponiendo una corriente ética de algodón ecológico, materiales reciclados y otras innovaciones, nadie parece cuestionarse este desinterés y solo algunos movimientos que tratan de promover el bienestar animal plantean algunas cuestiones con el objetivo de restablecer una toma de conciencia de las relaciones entre el producto y el ser del que proviene. Las asociaciones de protección animal proponen páginas con numerosos datos pero buscarlas implica al comienzo cierto deseo de compromiso, en una época saturada de información.

Esta indiferencia postmoderna está acompañada de la ilusión de la elección. El consumismo occidental del siglo XXI es atractivo por el abanico de productos que se ofrecen: frambuesas en el mes de febrero, lana de alpaca de Perú y vinos de África del Sur en Europa, *steak* de canguro en ciertas cadenas de restaurantes… Se condiciona a consumidores y consumidoras a poder comprar todo en todo momento. Se trata, por supuesto, de una ilusión, por una parte porque las frambuesas del mes de febrero no tienen el mismo gusto que las del mes de junio y, por otra, porque solo aparecen en el mercado los productos transportables, almacenables o de fácil imitación. El reemplazo del consumo de animales salvajes por animales de criadero o de clonaje en la alimentación y la moda (en particular en la peletería) es presentado y asumido como una solución aceptable por un público a menudo éticamente bien intencionado. Sin embargo, además de los sufrimientos que implica para los animales, plantea problemas cada vez más insolubles por la contaminación que genera, el control de enfermedades que implica y el aprovisionamiento de animales que exige. Moda, ropa, perfumería: los fabricantes y revendedores han tomado la costumbre de considerar a los animales como materias primas fácil y gratuitamente utilizables, como productos desechables, productos que se matan, transforman y venden. La idea según la cual la cría permite preservar la biodiversidad perpetúa así la peligrosa noción de que los seres humanos pueden construir y otorgarse a sí mismos un ser vivo controlado en paralelo al universo salvaje existente, y que, en ese vivero, todo está permitido.

EL PLACER DE LO EFÍMERO

En su esencia, la moda pertenece al dominio de lo efímero y del cambio. Según Desmond Morris, «la moda concierne esencialmente lo nuevo. Somos una especie

neófila y no se puede ser una especie innovadora sin disfrutar de la excitación de los nuevos descubrimientos […] Así, el mundo de la moda (la ropa, el maquillaje, la música pop, el baile…) nos expone a nuevas ideas y al adoptarlas, nos sentimos bien porque eso corresponde a las características de nuestra especie»[18] (Morris, 2011). Si la moda pertenece al mundo del placer del cambio, entonces se trata de un mundo de impulsos en que se compra, espontáneamente, sin reflexionar. Al fin y al cabo, esa es la prerrogativa del placer. En la era de los escándalos del consumo ligados a la carne de caballo, se habla mucho de trazabilidad, del derecho a conocer el origen de los productos que se compran. No obstante, los consumidores y consumidoras se interesan mucho por conocer el origen geográfico de esos productos, u otro origen insustancial, pero no quieren saber y se instalan en un cómodo olvido. «De hecho», recuerda François Collart Dutilleul con respecto a la alimentación, «se olvida que las materias primas agrícolas y los alimentos procesados son necesarios para la vida de toda persona, Estos productos no deberían en ningún momento ser tratados como mercancías ordinarias» (Collart Dutilleul, 2013: 16). Este olvido semi-deliberado es un olvido de resignación con respecto a la alimentación necesaria («¡Algo hay que comer!»). Pero la moda, más allá del conformismo social evocado anteriormente y del que hemos dicho que era superficialmente menos fuerte pero no menos presente, es un placer individual inevitablemente asociado a cierto egoísmo y que lleva a un cómodo olvido («¡Yo me lo merezco!»), tanto más puesto que se compra a menudo por compensación, para «levantarse la moral». Tanto si es por placer como si es por compensación, el yo pasa por delante del otro, particularmente cuando la compra se hace por un impulso. Como Ron Broglio ha argumentado, los animales, desprovistos de interioridad humana, viven en la superficie de las cosas (Broglio, 2011). Los humanos se apropian de esta «superficie», en particular en la moda, inventándose nuevas pieles, apropiándose de las identidades originarias a través de esas alteridades tan a menudo animales.

La moda contemporánea, escribe la novelista Cécile Guilbert (2011a), está más asociada «al deseo de ser finalmente uno mismo» que de ser definido o reconocido por el otro. El dictado de las firmas de ropa está a la baja. Se trata, por tanto, de dejarse llevar por el deseo rápido de cambio, consumiendo de manera pasajera, identificándose temporalmente con los productos que se compra, pues aunque las francesas no son más que las quintas consumidoras mundiales de moda en el plano presupuestario, el 70 % de ellas «reconocen ponerse menos de la mitad de la ropa

[18] «Fashion is essentially concerned with novelty. We are a neophilic species and you can't be seriously innovative as a species without enjoying the thrill of the new discoveries. […] So the fashion world (clothing, make-up, pop songs, dances, etc.) constantly throws new ideas at us and adopting these makes us feel good because it suits the character of our species». (Morris, 2011)

que poseen».[19] Puesto que la ropa y los cosméticos no son más que accesorios efímeros y reemplazables, comprados bajo un impulso y a menudo inmediatamente relegados al armario, es comprensible que pocas consumidoras quieran investigar a partir de qué son fabricados o se pregunten sobre el proceso de fabricación y sus consecuencias. Ahora bien, contrariamente a lo que podría pensarse, en Francia las mujeres gastan, de promedio, menos en ropa que los hombres.[20] Estas estadísticas pueden sorprender y sugerir que las francesas no son ni las víctimas sistemáticas de la moda (Emer, 2006) descritas por tantos sociólogos, ni las consumidoras exageradas y narcisistas cuya imagen estereotipada dibujan los *media*.

Efectivamente, el sector comercial de la ropa y la cosmética está interesado en perpetuar esa imagen. En lo que respecta a la moda de los cosméticos (maquillaje, mantenimiento…), lo que está en juego es particularmente importante para Francia. La industria de los cosméticos es el tercer exportador neto (después de la aeronáutica y las bebidas).[21] Incluso en Francia, aunque los países emergentes son mejores consumidores, un gigante de la cosmética como L'Oréal ha continuado su crecimiento en período de crisis (Vulser, 2013). El sub-sector del maquillaje, en particular, no ha mostrado ningún signo de estancamiento y se desarrolla en valor y volumen. A pocos meses de la prohibición europea de experimentación animal sobre productos cosméticos,[22] todas las grandes compañías de cosméticos, incluso las que apoyan la abolición de la experimentación animal como L'Occitane,[23] se encuentran presionadas para aceptar las exigencias chinas de experimentar sus productos con animales a fin de abrirse a los mercados emergentes. Si las mujeres son las consumidoras deseosas de informarse y preocupadas por el bienestar animal que las encuestas públicas revelan, es difícil aceptar que sus elecciones estén determinadas por impulsos hiperconsumidores y que no sean éticas más frecuentemente.

---

[19] Cifras del Institut Français de la Mode citadas en «Les Françaises élégantes mais avec peu de vêtements», *20minutes.fr*, 31 de agosto de 2011. http://www.20minutes.fr/article/778670/francaises-elegantes-peu-vetements (consultado el 6 de mayo de 2013).

[20] «Y entre 25 y 30 años, consumen incluso más que las mujeres y son más fieles a las marcas». «Mode: les hommes achètent autant que les femmes», *TF1 News*, 23 de junio de 2010.

http://lci.tf1.fr/economie/consommation/2010-06/mode-les-hommes-achetent-autant-que-les-femmes-5897026.html (consultado el 4 de mayo de 2013).

[21] Cifras del portal del Ministère du Redressement Productif, marzo de 2013.

http://www.redressement-productif.gouv.fr/semaine-industrie/activites-industrielles/beaute-cosmetique

[22] Ver nota 1.

[23] A pesar de las informaciones controvertidas según las cuales el certificado *Humane Cosmetics Standard* que garantiza la ausencia de experimentación con animales le habría sido retirado, L'Occitane mantiene su compromiso a no experimentar sus productos con animales. Ver: http://au.loccitane.com/l'occitane's-position-on-animal-testing,23,1,4230,250580.htm (consultado el 4 de mayo de 2013).

¿DESOBJETIVAR EL OBJETO?

En la lógica del mercado propia de las sociedades contemporáneas de la globalización, todo ser viviente o materia prima útil al mercado son necesariamente reducidos al estado de objeto controlado o controlable. Esta lógica domina igualmente el mundo de la moda, un mundo en el que las mujeres mismas son reducidas al estado de instrumentos estéticos deseables y *poseíbles*. Las modelos desfilan, silenciosas, distantes, felinas en sus «catwalk shows», puestas en escena para promover las nuevas tendencias y destacar los nuevos objetos en venta. Signos idealizados para descifrar y consumir, son reducidas a siluetas animales atractivas. En los desfiles, como en numerosas imágenes publicitarias, se las asocia a fieras salvajes, acentuando la animalidad de su identidad femenina. En la Edad Media y durante el Renacimiento, la presa perseguida durante la caza, a menudo una cierva, era símbolo de la mujer deseada, perseguida y, eventualmente, consumida. En nuestra época, la identificación de un animal salvaje, a menudo vulnerable, siempre estéticamente atractivo, con una mujer está ligada a otra forma de consumo: el consumo mercantil. Un consumo cuyo proceso implica la transformación de seres vivos en objetos desechables que contribuyen a halagar nuestro cuerpo o nuestro ego, a aumentar nuestro atractivo. En este proceso, toda idea de contrato interespecies entre un animal del que se toma algo, incluso quizás la vida, pero al que se da igualmente otra cosa, a veces expresada en relación a la cría, es imposible. No hay lugar para el intercambio.

Esta reificación de la sociedad, teorizada por numerosos pensadores del siglo XX, de Barthes (1967) a Baudrillard (1970), es reconceptualizada en el siglo XXI de manera innovadora por un amplio espectro de pensadores a través de una filosofía de la materialidad, de Ron Broglio a Jane Bennett, de Bill Brown a Bruno Latour. Estos autores proponen una noción de lo vivo que rechaza las articulaciones dualistas entre objetos inanimados pasivos, inertes y seres vivos sensibles, activos, al otorgar a toda cosa y a todo ser un papel de agente. Si, a la hora actual, la tendencia es hacia la reificación de lo vivo, si todo puede ser reducido al estado de objeto, lo esencial es quizás no ver al objeto como muerto y despreciable, sino considerar que lo vivo le es inherente. Michel Serres lo recuerda en *Statues*: «Existimos como hombres desde la aurora por algo distinto que la palabra, por la cosa, justamente irreductible al verbo. El sujeto nace del objeto» [24] (Serres, 1993: 208). En efecto, la estética de la moda occidental que hemos heredado defiende una visión consumible y cuantitativa del objeto. Walter Benjamin avanzaba en 1935 que la moda desvitalizaba el cuerpo y defendía «los derechos del cadáver» (1989: 40), sostenida por «el fetichismo que está así sujeto al *sex-appeal* de lo inorgánico, (y) es su nervio vital» (1991: 297). Es fácil llegar a un callejón sin salida buscando el nervio vital de

[24] La última frase de la cita es recogida como epígrafe en Brown (2001).

lo inorgánico. Pero quizás Benjamin presentaba, de manera visionaria, una forma de concebir lo inorgánico que lo incluye en la categoría de viviente evolutivo. En su «thing theory», Bill Brown, siguiendo a Bruno Latour, subraya que «la modernidad ha establecido una distinción ontológica artificial entre los objetos inanimados y los sujetos humanos, cuando, en realidad, el mundo está poblado de *cuasi-objetos* y de *cuasi-sujetos*»[25] (Brown, 2001: 12).

De esta manera, la moda podría ser pensada como una oportunidad de celebrar un abanico de «materias vibrantes» para retomar el término de la filósofa Jane Bennett (2010), en diálogo imaginativo con lo vivo, sea o no animado. El principio mercantil que la prescribe como un sistema de cohesión social elitista y como martilleo de propaganda es un sistema muy primitivo que asocia género, naturaleza y muerte de forma imperturbable (Puleo, 2011). Como indica Cécile Guilbert, las mujeres contemporáneas ya no se dejan engañar por «la aceleración insensata de los accesorios» (Guilbert, 2011b) que el mercado trata de imponer como «moda», pues lo que las mujeres desean es renovarse a través de una creatividad estética de lo cotidiano que destaque su vitalidad y su individualidad. Falta pensar, pues, un «sistema de la moda» que no sea ni un discurso que permita descifrar una pertenencia social humana, ni el envoltorio desvitalizado de una naturaleza sistemáticamente explotada o torturada puesta al servicio de la sociedad de mercado. Un sistema de la moda en el que ya no desearíamos objetos que no son más que marcas de prestigio social. Un sistema de la moda en el que los animales no fueran reducidos a objetos de lujo, a instrumentos masacrados y brutalmente apropiados. Un sistema de la moda en el que ellos serían fuentes de inspiración, de ideas creadoras que nos recuerden que todos esos otros que acompañan nuestras vidas humanas también forman parte de nosotros y son la clave de la renovación de nuestras identidades.

Traducción del francés de Alicia H. Puleo

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Carol, DONOVAN, Josephine (1995): *Animals and Women*, Durham, NC, Duke University Press.
BAUDRILLARD, Jean (1978): *Le Système des objets* [1er ed. 1968], Paris, Gallimard.
— (1970): *La Société de consommation*, Paris, Gallimard.
BARTHES, Roland (1967): *Système de la mode*, Paris, Seuil.

[25] « […] modernity artificially made an ontological distinction between inanimate objects and human subjects, whereas in fact the world is full of «quasi-objects «and "quasi-subjects"» (Brown, 2001: 12).

BENNETT, Jane (2010): *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham, NC, Duke University Press.

BENJAMIN, Walter (1989): *Paris, Capitale du XIXe siècle. Le Livre des Passages* [1935], traduction Jean Lacoste, Paris, Editions du Cerf.

— (1991): *Écrits français,* Paris, Gallimard.

BERGER, Stéphanie (2012): «Female Beauties, Observatoire des Femmes CSP+ et de leur rapport à la beauté», 30 de noviembre de 2012, Express Roulata Services. http://www.expressroulartaservices.fr/2012/11/female-beauties-observatoire-des-femmes-csp-et-de-leur-rapport-a-la-beaute-2/ (consultado el 30 de mayo de 2013)

BROGLIO, Ron (2011): *Surface Encounters*, *Thinking with Animals and Art,* Minneapolis, University of Minnesota Press.

BROWN, Bill (2001): «Thing theory», *Critical Inquiry* 28 (Autumn 2001), pp. 2-16.

JEAN-ANTOINE CHAPTAL, Jean-Antoine (1819): *De l'industrie française* (1819), online, Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France, http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k437500.r=Jean-Antoine+chaptal+De+l%27industrie.langFR (consultado el 6 de mayo de 2013).

COLLARD DUTILLEUL, François (2013, 17/18 de febrero): «Indigeste viande de cheval», *Le Monde*, p. 16.

DESPRET, Vinciane (2012): «Les animaux rendent les hommes intelligents», en Matignon, Karine Lou, Cyrulnik , Boris (eds.) (2012): *A l'écoute du monde sauvage. Pour réinventer notre avenir*, Paris, Albin Michel, pp. 149-169.

— (2009): *Penser comme un rat*, Versailles, Éditions Quae.

ERNER, Guillaume (2006): *Victimes de la mode. Comment on la crée, pourquoi on la suit*, Paris, Editions de La Découverte.

GAARDER, Emily (2011): *Women and the Animal Rights Movement*, Chapel Hill, N.C., Rutgers University Press, Guilbert, Cécile (2011a): «Le Désir d'être enfin soi», *Les Femmes et la mode, France, Europe, 2011*, *Cahier études femmes*, pp. 7-10.

GUILBERT, Cécile (2011b): «Cécile Guilbert en entretien. Les Femmes et la mode», Institut Français de la Mode, http://www.youtube.com/watch?v=ZPbE-TkXe-0 (consultado el 4 de mayo de 2013). http://issuu.com/ifm-paris/docs/cahieretudefemmesParis, Institut Français de la Mode.

KRUSE, Corwin (1999) «Gender, views of nature and support for animal rights», en *Society and Animals*, vol. 7, n° 3, pp. 179-198. http://www.animalsandsociety.net/assets/library/399_s731.pdf

INSEE (2005) : «L'Emploi des femmes dans l'industrie», en *Le 4 pages des statistiques industrielles*, janvier 2005, http://www.insee.fr/sessi/4pages/pdf/4p200.pdf (consultado el 6 de mayo de 2013).

LANGFORD, Alexandra, (2010): *Origines, motivations et souhaits d'orientation professionnelle des étudiants vétérinaires,* Thèse d'exercice vétérinaire, Université de Toulouse. http://oatao.univ-toulouse.fr/4228/1/hartmann_4228.pdf, (consul-

tado el 5 de mayo de 2013). «La soie d'hier à aujourd'hui», *L'Écologiste* n° 29, Juillet 2009, pp. 29-39.

LE PAPE, Gilles (1993): «L'Ontogenèse des comportements d'un pays à l'autre», en Lilian Bodson (dir.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal*, Liège, Presse Universitaires de Lièges, pp. 431-444.

MORRIS, Desmond (2011): «Interview with Desmond Morris by aleXsandro Palombo. The Future of Humanity?», en *Humor Chic*, 22 de noviembre de 2011. http://humorchic.blogspot.fr/2011/11/humor-chic-exclusive-interview-with.html (consultado el 6 de mayo de 2013).

PAYSAN, Catherine (1997): *Le Passage du SS*, Paris, Albin Michel.

PULEO, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

SCHNEIDER, Claire (2012): « Se maquiller rendrait plus compétente au travail », *Marie Claire*, http://www.marieclaire.fr/,lien-maquillage-competences,20123,435131.asp (consultado el 6 de mayo de 2013).

SERRES, Michel (1993): *Statues*, Paris, Flammarion, collection Champs.

STEVENS, John (2012, 9 de marzo) «Going make-up free is more stressful than a job interview», *Mail online*. http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2116980/Going-make-free-stressful-job-interview.html (consultado el 6 de mayo de 2013).

VULSER, Nicole (2013, 13 de febrero): «L'Oréal à l'assaut des pays émergents pour continuer sur sa lancée», *Le Monde*, p. 13.

YOURCENAR, Marguerite (1991): «Bêtes à fourrure», en *Le Temps, ce grand sculpteur*, *Essais et Mémoires*, Paris, Gallimard, La Pléïade.

4. Cuerpo e identidad de género en la sociedad de la información

Iván Sambade Baquerín y Laura Torres San Miguel
Cátedra de Estudios de Género
Universidad de Valladolid

Las representaciones audiovisuales, omnipresentes en los medios de comunicación de masas y de la sociedad de la información, constituyen el principal mecanismo de normalización y de legitimación de las prácticas masculinas de sujeción de las mujeres. El discurso fragmentado y esquemático que proyectan los diversos mecanismos informacionales produce una apariencia de naturalidad en aquellas identidades que representa, más aún cuando estas se construyen mediante estereotipos y prejuicios tradicionales, como es el caso de la femineidad y la masculinidad. Ambas identidades se representan conforme a los cambios sociales y las dinámicas socioeconómicas del capitalismo global. Así, nos encontramos con imágenes de masculinidad y de femineidad que representan a sujetos de éxito social y laboral bajo las ficciones de la igualdad y la meritocracia. Es decir, a mujeres y hombres que triunfan en sociedades donde aparentemente existe igualdad entre los sexos y donde cada persona tiene lo que le corresponde en función de sus propios méritos. Ahora bien, el éxito social representado por los *media* se caracteriza por ubicaciones asimétricas y desiguales en relación con el género: mientras que los hombres se encuentran posicionados en la esfera social pública y representados como agentes sociales y/o protectores heroicos de la sociedad y de las mujeres (es decir, como sujetos de poder); estas son ubicadas en la esfera social privada y objetualizadas desde la mirada y el deseo masculinos. Por lo tanto, este escenario genera una apariencia de igualdad, bajo la cual el patriarcado juega a reinventarse, desvirtuando a menudo las consignas de la libertad sexual.

A través de la construcción de este imaginario virtual y mediático no solo se reproducen los estereotipos e identidades de género hegemónicas, sino que se induce el deseo de mujeres y hombres de emularlos mediante la re-articulación de los cánones de belleza de femineidad y masculinidad (Puleo, 1995). De esta forma, el

control social se traslada a nuestra forma de percibir e interpretar la realidad, para encarnarse finalmente en nuestros cuerpos. Y, en la medida en que la construcción social de los cuerpos responde a la estructura de un modelo social androcéntrico, éstos se han convertido en el reflejo de la fragmentada y oculta estructura de discriminación de las mujeres de nuestra sociedad (López y Gauli, 2000).

Por último, es necesario explorar el protagonismo que han adquirido las redes sociales para adolescentes y jóvenes en la actualidad, con el objetivo de explicitar cómo vuelven a reproducirse los modelos hegemónicos de identidad sexuada en estos nuevos espacios de relación, información y entretenimiento.

En definitiva, a través de este análisis de las representaciones de mujeres y hombres en la sociedad de la información, queremos denunciar las nuevas prácticas de producción de deseos como subjetivación. Solo así podremos estimular nuestra mirada crítica y convertir las nuevas tecnologías en un escenario privilegiado para la transformación social y la igualdad.

Cuerpo y masculinidad en la sociedad de la información

Robert W. Connell (1997) ha definido la masculinidad hegemónica como aquella configuración práctica que ocupa la posición de primacía en un modelo concreto e histórico de relaciones de género, una posición que está siempre sujeta a disputa. Esta configuración encarna la respuesta convencional respecto de la legitimidad del patriarcado y suele estar respaldada, de manera explícita o implícita, por la violencia. Esta violencia masculina sigue dos patrones: *1)* La violencia que ejercen algunos hombres para sostener su dominación concreta sobre las mujeres; *2)* la violencia entre hombres como política de confirmación de la masculinidad.

Connell apunta que los conflictos y las fracturas sociales de un periodo histórico quedan estructurados en la masculinidad hegemónica en forma de contradicciones internas. De este modo, encuentra una relación de causalidad entre la violencia masculina contra las mujeres y las tendencias de crisis del actual sistema patriarcal de poder: si se incrementa la violencia de los hombres contra las mujeres es precisamente porque su masculinidad se está desarrollando dentro de un conflicto de estrategias de legitimación.

La reproducción de los desiguales e injustos modelos de género en las modernas sociedades democráticas, sociedades también regidas por el capitalismo informacional (Castells, 2006), han ocasionado la transformación de la masculinidad hegemónica en un modelo problemático y contradictorio que es fuente de incongruencia e inestabilidad para los hombres occidentales (Sambade, 2008). Estos son, de una parte, cognitivamente educados en los valores ilustrados de *Libertad, Igualdad y Solidaridad*, valores que son considerados derechos naturales e inalienables de

todos los seres humanos y que sostienen el imperativo moral (e incluso legal) de establecer relaciones justas e igualitarias entre las personas. Mientras que, de otra, son estimulados e inducidos a confirmar su identidad de género, autodesignándose como sujetos de poder de las modernas sociedades capitalistas en base a la estructura social de discriminación de las mujeres.

Esta hipótesis explica la realidad existencial de la gran mayoría de los hombres occidentales, admitiendo la diversidad de la interiorización del modelo hegemónico de masculinidad en función de otros ejes de identificación como la clase social, la etnia y la cultura, reconociendo, por lo tanto, la pluralidad de masculinidades existentes.

Entendemos que la forma fundamental a través de la cual los hombres han subjetivado el modelo hegemónico de masculinidad a lo largo de la historia de la cultura occidental es la *pragmática masculina del control* (Sambade, 2010). Este concepto refiere a un conjunto de prácticas de gobierno de sí mismo, legitimadas por los discursos hegemónicos de cada época histórica, a partir de las cuales los hombres adquieren la disposición y la aptitud para permanecer ubicados en la esfera social pública.

La pragmática del control se ha desarrollado dentro del paradigma mecanicista, la asociación de los dualismos jerarquizados Cultura/Naturaleza y Hombre/Mujer y los procesos de racionalización de las modernas sociedades occidentales (Sambade, 2012). Esta lógica androcéntrica legitimó la dominación sobre las mujeres a partir de la su identificación con la Naturaleza, relacionando a los hombres con la Razón y la Civilización (Beauvoir, 1998). Ahora bien, el cuerpo y la emotividad de los hombres también fueron definidos como parte de la Naturaleza, por lo que la masculinidad hegemónica pasó a tener que ser constituida a través del disciplinamiento del primero y el autocontrol de la segunda. En síntesis, la socialización masculina en la pragmática del control dispone y prepara al hombre para desarrollar distintas formas de control/dominación de las mujeres, siempre bajo el objetivo explícito de su definición como agente social y con la condición previa de la instrumentalización de su propia subjetividad.

Si ahora observamos los atributos tradicionales de la masculinidad, podemos comprobar que algunos como la dureza emocional, la templanza y la objetividad confirman la identificación del hombre hegemónico con la *Razón*, mientras que otros como la independencia, la valentía y la iniciativa le inducen hacia la acción adecuada para sus fines. Es decir, los primeros legitiman su posición en la esfera social pública y su autoridad en la privada, mientras que los segundos disponen el recurso de la violencia siempre que se considere necesario. En todo caso, estos atributos requieren sin excepción un proceso de disciplinamiento del cuerpo y de represión de la emotividad que se producen en la socialización patriarcal del varón: el *hombre fuerte* es aquel que desprecia sus sentimientos de dolor físico y emocional.

Esta mística de la masculinidad articula toda una cultura del riesgo y de la violencia. Para ser un *hombre verdadero* hay que ser *duro* física y emocionalmente, competitivo, valiente, autoritario, prestigioso, el sostén económico de la familia, una máquina sexual… A diferencia de la racionalidad, la masculinidad de un hombre se encuentra siempre cuestionada. Todas estas normas culturales se concretan en una serie de conductas de autoexposición física y de disposición hacia la violencia que conllevan que los hombres tengan menor esperanza y calidad de vida que las mujeres (Clare, 2002). Pero, además, los hombres también ejercen la violencia que constituye uno de los primeros factores de mortandad de las mujeres.

En la actualidad, la violencia de género y el sexismo en general son considerados políticamente incorrectos por la opinión pública de las sociedades occidentales. Pero la violencia no ha desaparecido de la cultura hegemónica de la masculinidad. Se mantiene subyacente como reverso dialéctico del autocontrol, de modo que cuando las prácticas de gobierno de sí mismo no constituyen medios efectivos para la consecución de los fines sociales deseados, las frustraciones ocasionadas por la represión emocional se canalizarán mediante el recurso de la violencia.

En la sociedad de la información, los hombres son socializados en un sistema que bajo la apariencia formal de igualdad, reproduce veladamente los valores de la supremacía masculina. Los modelos tradicionales de la masculinidad hegemónica están siendo masivamente reproducidos por los medios de comunicación de masas, lo que induce el deseo de identificación con los mismos entre los hombres. Esto se debe a que los *media* constituyen un discurso fragmentado, plural y aparentemente neutral en el que se combina información, entretenimiento y publicidad. Así, los *media* proyectan la idea de que la igualdad entre los sexos es un hecho y mantienen un discurso políticamente correcto en el que no tiene cabida la afirmación explícita de la supremacía masculina, al mismo tiempo que reproducen los desiguales e injustos modelos de género, adaptados de acuerdo a las tendencias sociales del presente. De este modo, nos encontramos con toda una pluralidad de modelos de masculinidad que pueden llegar a ser incluso contradictorios entre sí. Ahora bien, todos ellos tienen una característica en común: todos son sujetos de éxito social o, en el peor de los casos, siguen siendo los sujetos del relato.

Los modelos actuales de masculinidad han sido redefinidos desde la significación que el cuerpo y sus cánones de belleza han alcanzado en la sociedad de consumo (López y Gauli, 2000). En general, podemos clasificar las representaciones de la masculinidad en relación con el cuerpo en dos tendencias fundamentales: *1)* el *hombre* de cuerpo inexistente; *2)* el *hombre* de cuerpo bello: los modelos del *metrosexual* y del *übersexual*.

El primer modelo encuentra sus raíces en el pensamiento Ilustrado de filiación judeo-cristiana, de modo que la negación del cuerpo se corresponde con la plena identificación de Razón y masculinidad. En este sentido, nos encontramos con es-

tereotipos como el del experto, representado mediante una voz en ausencia del cuerpo. Pero la masculinidad hegemónica vigente se caracteriza fundamentalmente por la representación del cuerpo conforme a los nuevos cánones de belleza.

El canon de belleza masculina remite al hombre de morfotipo atlético originado en la Antigüedad grecolatina y difundido, actualmente, por la práctica deportiva y los *media,* a través tanto de los prototipos cinematográficos del héroe masculino, como de la explotación de la imagen de deportistas profesionales en el discurso publicitario.

El héroe masculino es un *hombre de honor* que exhibe un obsceno uso de la violencia para conseguir sus fines, los cuales están justificados ya sea en función de su bien o su justicia. En consecuencia, el héroe se caracteriza por su dureza. No es empático con las personas que le rodean, pues actúa por puro deber, y no se siente emocionalmente ligado a nada. Esto le haría vulnerable. Ensalza, por lo tanto, el mito de la independencia masculina (incluso el héroe romántico). Así, la dureza emocional dispone al héroe hacia el ejercicio de la violencia en el caso en que esta sea necesaria. Se hace patente, por lo tanto, la vinculación entre la masculinidad y la violencia, asociación que encuentra su origen en uno de los juegos de honor más básicos y primarios: la guerra; juego en el que se pone de manifiesto que el honor es el principio de reproducción social del poder masculino (Bourdieu, 2000).

La representación de héroes masculinos por parte de culturistas profesionales como Arnold Schwarzenegger normalizó el modelo atlético hipertrófico en la sociedad occidental como modelo de belleza basado en la hipervirilidad. Este modelo ha producido la generalización de la práctica del *bodybuilding* entre los hombres occidentales en tales proporciones que hacen de este hecho un fenómeno social de gran envergadura. La propia noción de *bodybuilding* implica la presencia de un sujeto que, significado como ser racional, concibe su cuerpo como materia natural que dominar y conformar estéticamente conforme a la consecución de los objetivos de la belleza y el éxito social. Esta práctica puede conllevar diversas y graves consecuencias para la salud de los hombres cuando estos se obsesionan por alcanzar la perfección del modelo. Así, los *bodybuilders* pueden padecer trastornos obsesivo-compulsivos como la vigorexia e incluso exponer su integridad física mediante el consumo de Esteroides Anabolizantes Androgénicos. Esta predisposición hacia el peligro es parte de una cultura del riesgo que, inducida en la subjetividad masculina por la socialización de género, se ve potenciada por los efectos secundarios psicológicos de los EAA (Parkinson y Evans, 2006).

El otro icono de la representación de la mística de la masculinidad lo encontramos en la explotación publicitaria de la imagen de deportistas profesionales. De hecho, los deportes competitivos de equipo se han convertido en un símbolo de la guerra en el que se han proyectado sus valores (Elías y Dunning, 1992). Así, podemos observar cómo estos deportes alimentan ideologías y conflictos nacionalistas,

en los que algunos profesionales del deporte, ostentando una posición mediática de prestigio, se erigen como los nuevos protectores de la nación, sus intereses y los suyos. Pero, además, el deporte de equipo es un espacio de socialización de los hombres en el disciplinamiento del cuerpo y el autocontrol de los sentimientos de miedo y dolor. Por ejemplo, es fácil observar cómo incluso en la iniciación de niños de seis a ocho años en los deportes de equipo como el fútbol (hegemónico en nuestra cultura), sus entrenadores les inculcan la idea de que deben soportar el dolor y reprimir sus emociones si quieren jugar como «*verdaderos hombres* y no como *niñas*». Todo esto sin aún considerar que, en muchos de estos deportes, el uso violento del cuerpo frente al contrario es un medio instrumental racionalizado para los fines dispuestos.

En síntesis, no existe un espacio en el discurso mediático en el que los hombres puedan concebir su propia debilidad. La omnipresencia de un modelo de masculinidad caracterizado por el control racional del cuerpo y de la emotividad como condición *sine qua non* del éxito social pone de manifiesto que la pragmática masculina del control sigue profundamente inscrita en la socialización de los hombres occidentales del presente.

Existe otro aspecto de la masculinidad que parece estar presente tanto en sus modelos «positivos» como en sus modelos negativos o antisociales. Me refiero a la idea de que los hombres son personas libidinosas, sin control de su sexualidad, que utilizan a las mujeres para su satisfacción sexual, sin establecer ningún vínculo emocional con ellas. Este modelo es un constructo correlativo al modelo hipersexualizado de femineidad y, de acuerdo con los nuevos cambios sociales, no tendría tanto la función de culpabilizar a las mujeres de las conductas sexuales de los hombres como de normalizar estas últimas, banalizando la violencia sexual en general y la explotación sexual de las mujeres en particular. De hecho, el hogar marital es, junto con las calles y los locales donde las mujeres son prostituidas, el lugar donde más violaciones no denunciadas se producen (Walter, 2010). El hecho de que tanto los modelos como los contra-modelos de masculinidad entrañen esta característica pone de manifiesto la dialéctica constitutiva de la pragmática masculina del control: autocontrol para los fines sociales e instrumentalización y violencia para los personales.

Por último, si analizamos el uso y la autorrepresentación que los hombres hacen de sí mismos en las redes sociales, podemos comprobar que tanto los adolescentes como los hombres jóvenes ya tienen una previa socialización en la pragmática del control.

En este caso, los hombres jóvenes no muestran prácticamente sus cuerpos en las redes, o bien, si lo hacen, es para representarse afines a los modelos de belleza mediante su auto-fotografía. De nuevo, aparecen aquí los dos modelos mencionados (la inexistencia del cuerpo masculino o el cuerpo masculino bello) en relación con el autocontrol de las emociones y el disciplinamiento del cuerpo. Esto concuerda

con el uso general que los hombres hacen de las redes: un uso controlado e instrumental (Estébanez y Vázquez, 2013).

El control de las emociones se observa en que los chicos no suelen expresar sus estados expresivos, a no ser que sean de enfado, ni suelen subir fotos o auto-fotos y etiquetarse. También es frecuente encontrarse con contenidos de índole deportiva en sus cuentas, lo que confirma una vez más la función socializadora del deporte competitivo en la masculinidad.

Correlativamente, los chicos muestran también un uso instrumental del cuerpo de las mujeres, así como diferentes conductas de control de las mismas a través de Internet. En el primer caso, es fácil observar la gran circulación de pornografía que realizan los hombres a través de las redes sociales, o el hecho común de que para establecer relaciones con ellas suelen pedir fotografías que, llegado el momento, podrían tener connotaciones sexuales. En el segundo, es frecuente el uso de la mensajería instantánea en las redes o del WhatsApp con el objetivo de controlar el tiempo y las relaciones de sus parejas, hasta el punto de que soliciten conocer sus contraseñas ejerciendo diversas formas de chantaje emocional. Pero, lo más definitivo en este caso, es que, tal y como acontece en la vida real, el acoso y la violencia en las redes sociales los suelen ejercer los hombres. Así el *grooming*, el *sexting* y la *sextorsión* son nuevos fenómenos sociales básicamente masculinos con consecuencias nada novedosas: el abuso y la discriminación de las mujeres.

En conclusión, el uso que los hombres hacen de las redes sociales muestra una socialización previa en la masculinidad hegemónica que resulta exacerbada y estereotipada por las características del medio, generando nuevas formas de discriminación y violencia de género en relación con el mismo.

Finalmente, es importante señalar que, como identidad pragmática, la masculinidad es el correlato simbólico de un conjunto de prácticas de autodesignación en serie de los hombres que estos realizan (consciente o inconscientemente) como grupo social que mantiene una situación estructural de discriminación de otro grupo concreto: las mujeres (Amorós, 2005). Estas prácticas están regladas por pactos patriarcales, de entre los cuales el primero es valorar la masculinidad, lo que, junto con la presión ejercida por el grupo de iguales, incitará a los hombres a identificarse con el arquetipo de masculinidad. Asimismo, las prácticas de autodesignación masculinas tienen un reverso complementario: la heterodesignación de las mujeres. Dado que el colectivo masculino es un conjunto práctico, precisa de una unidad ontológica para obtener su ilusión de identidad natural: *la mujer*; objeto de negación y desmarque. Y, en la medida en que *la mujer* es el ámbito transaccional de los pactos patriarcales (Amorós, 2005), las mujeres en particular son heterodesignadas como los objetos de las prácticas de control y sujeción de los hombres.

IDENTIDAD DE GÉNERO FEMENINA Y CORPOREIDAD: LA OBJETUALIZACIÓN E HIPERSEXUALIZACIÓN DE LOS CUERPOS DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN

En la actualidad, la identidad ha dejado de ser considerada como una categoría esencialista y absoluta, para complejizarse y ser entendida como un proceso multidimensional (Hernando, 2003), en el que las características que definen la feminidad se consideran fundamentalmente como culturales y aprendidas. Existen por lo tanto diversas formas de «ser mujer», como primera atribución genérica sobre la que se conjugan otros elementos identitarios y categorías de opresión (clase social, raza, etnia, orientación sexual, etc.). Pero aceptar que no existe una identidad cerrada no es incompatible, sin embargo, con la afirmación de que existe un modelo de identidad hegemónica, en este caso femenina, que se ha impuesto en el mundo occidental a lo largo de la historia, y que sigue estando muy presente tanto en la sociedad de la información postmoderna como en las nuevas dinámicas de consumo. Ese modelo de feminidad es el que vamos a explorar a continuación.

Hemos explicado en el apartado anterior, que la identidad sexuada de los hombres se construye en torno a un proceso de autodisciplinamiento racional y físico denominado pragmática del control masculina, por la que se les legitima socialmente como *sujetos de poder.* Las mujeres, en cambio, son socializadas en lo que Almudena Hernando (2003) denomina «el yo en relación», que las sitúa en una posición de dependencia en la organización social, en una posición de *objetos.*

Desde la infancia, se invita a las mujeres a crear y mantener afiliaciones y relaciones con otras personas, de forma que la satisfacción de las necesidades de apego emocional se convierte en un aspecto central de su identidad de género (Levinton, 2000). En consecuencia, la autoestima femenina depende en gran medida de la aprobación externa, y no es extraño que las mujeres antepongan los intereses de otras personas a los suyos propios para evitar cualquier tipo de confrontación, o que decidan posponer indefinidamente su proceso de individuación personal, por la soledad que conlleva. Como sostiene Nora Levinton (2000: 166): «Estos rasgos contenidos en el formato de feminidad remiten a la abnegación, a ponerse al servicio de los otros, a la capacidad de entrega, a la postergación y renuncia de los deseos y proyectos personales, a la sobrevaloración de la pareja y la familia…».

Dado que el ejercicio del poder exige conocer y dar prioridad a los propios deseos y objetivos sobre los de otras personas, es decir, implica cierto grado de individuación; a través de esta vía se impone a las mujeres una renuncia tácita al poder (Hernando, 2003).

En resumen, a través de la socialización diferencial y mediante los imperativos del género, se define un modelo de feminidad hegemónica que, invocando el deseo de reconocimiento masculino derivado del mandato de heterosexualidad obligato-

ria y la centralidad de la vida afectiva, pone en peligro la propia subjetividad de las mujeres (Benjamin, 1996).

Simone de Beauvoir ya nos había advertido de esta problemática en *El Segundo Sexo*, apelando en su caso a claves éticas y ontológicas. Para Beauvoir las mujeres habían sido condenadas culturalmente a una «existencia vehicular» en relación a los varones (Molina, 1994), a quienes se reservaba la historicidad y el acceso al *Ser* como proyecto propio de lo auténticamente humano. Su recorrido intelectual por discursos religiosos, científicos y literarios le permitía concluir que la Mujer había sido definida a lo largo de la historia «por» y «para los varones»: la Mujer era «Alteridad Absoluta sin reciprocidad» (Beauvoir, 1998: 227). Es decir, al impedir que las mujeres asumieran su libertad, más allá del limitado juego de proyecciones masculinas, se las había relegado a una posición de objeto. Este análisis filosófico-existencialista le permite a Beauvoir denunciar que se había asociado a la Mujer con la Naturaleza, la Alteridad y el cuerpo, y al Hombre con la Cultura, la Mismidad y el pensamiento. Más tarde, el ecofeminismo partirá de sus observaciones para rechazar el dominio sobre las mujeres y la Naturaleza.

En este sentido, Alicia Puleo (2011) afirma que la tríada Mujer- Sexualidad-Naturaleza no ha sido desterrada de la cultura contemporánea y analiza los componentes patriarcales del actual discurso de la transgresión desde sus orígenes en Sade y Bataille. Nos recuerda que en la teoría del erotismo de George Bataille, la Mujer es identificada una vez más con la Naturaleza, con lo pasivo, lo inerte… para ser erigida, finalmente, en la representación misma de la Sexualidad humana y ser «elevada» por el filósofo del erotismo, al rango de objeto sexual por antonomasia.

De nuevo, la tensión dialéctica de la sexualidad tiene su contrapartida en la figura masculina, porque mientras que Bataille legitima la objetualización sexual de las mujeres, el individuo soberano que nos propone en su discurso teórico se caracteriza por la absolutización de la Voluntad de Dominio, la violencia y el poder, valores, sin duda, de índole androcéntrica.

Celia Amorós (2005) ya nos había prevenido de que el patriarcado es metaestable: una entidad «gelatinosa» que se adapta y se reinventa, empleando nuevas formas de opresión que aseguren su operatividad. A través de este giro, vuelven a instaurarse los viejos fantasmas patriarcales. Porque, como veremos a continuación, los medios de comunicación se sirven a menudo de la moral de la transgresión para distorsionar las consignas de la libertad sexual del feminismo de los sesenta y convencernos de las «bondades» de la hipersexualización y objetualización de los cuerpos femeninos.

Las representaciones audiovisuales constituyen uno de los mecanismos más potentes de control, ya que a través de la producción de deseos como subjetivación se consigue que las personas interioricen los sistemas de disciplinamiento social. John Berger, por ejemplo, sostiene que las mujeres en el arte y la publicidad se con-

vierten en «objeto de la mirada masculina», «porque se supone que el espectador ideal es varón y la imagen de la mujer está destinada a adularle» (2000: 74). Y aclara: «los hombres actúan, las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas. Esto determina no solo la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres sino también la relación de las mujeres consigo mismas. El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino, la supervisada es femenina» (2000: 55).

Es decir, a través del poder simbólico de las imágenes, los varones se arrogan el papel de «observador objetivante» (Femenías, 2008: 74), que se apropia de algún modo de lo representado, mientras que las mujeres se convierten en «objeto» y solo son «confirmadas» psicológicamente en la medida en que se adecuan a las proyecciones o expectativas masculinas. Las representaciones visuales de las mujeres que aparecen en los medios de comunicación y la sociedad de la información refuerzan así el modelo hegemónico de identidad femenina, basado en la necesidad de aprobación.

Una de las expresiones más radicales de la objetualización de las mujeres es la fragmentación de la anatomía femenina en la publicidad. En el anuncio, se muestran solo las partes más erotizadas del cuerpo femenino y se prescinde del rostro, que se sitúa fuera del encuadre. Mediante esta operación se convierte a la mujer en una especie de «mercancía sexual», porque se la despoja de su singularidad como individuo. Esta fragmentación, generalizada cuando se trata de mujeres, es excepcional en el caso de los varones, ya que en los anuncios con desnudos masculinos, suelen emplearse como encuadres el plano entero y el plano americano, en los que sí aparece la cabeza (Yrache, 2007).

También es habitual que el cuerpo de la modelo se mimetice con el producto publicitado (Yrache, 2007), o que la despersonalización se lleve al extremo, y las mujeres se transformen en muñecas. Este «proceso de muñequización» tiene numerosos precedentes en la historia del arte, la literatura y el cine, basta pensar en los maniquíes articulados de la serie *Muñecas* (1934) de Hans Belmer, la película *Tamaño natural* de Berlanga (1973), o la novela *La Eva futura* de Villiers de l'Isle-Adam (Bernárdez, 2009). Por esta razón, Asunción Bernárdez (2009) considera que su lectura semiótica no puede desvincularse de la definición androcéntrica de la feminidad en nuestra cultura. Desde esta perspectiva, las mujeres artificiales, iconos de la postmodernidad, se caracterizan por responder a las fantasías masculinas, por su pasividad y su sexualidad: «Suelen estar desprovistas de defectos, no envejecen y son dóciles a los deseos de los demás» (Bernárdez, 2009: 278). Sus cuerpos carecen de arrugas, de poros, de pelo… son cuerpos cercanos a la materialidad de lo inerte. Estas características nos remiten a la interpretación que realiza Alicia Puleo del erotismo de Bataille (Puleo, 2011).

Por último, es necesario hacer referencia a las «mujeres fálicas» como nuevo modelo de feminidad más transgresor y violento, pero también marcadamente se-

xual, que podemos encontrar en las TIC. En realidad, estas nuevas heroínas cibernéticas no hacen sino emular los valores androcéntricos que se han impuesto en nuestra sociedad. Su agresividad no es una amenaza para el imaginario patriarcal, porque se relaciona, una vez más, con esa sexualidad instrumentalizada que ha sido definida *por* y *para* los hombres (Ruthven, 2010).

Pero ¿cómo se traslada todo este imaginario a los cuerpos de las mujeres? El poder simbólico se incorpora en la subjetividad, para convertirse en un ideal que modela el deseo y se encarna en el propio cuerpo a través de tres vías: la actitud natural hacia las diferencias sexuales, la objetualización y la fragmentación (Pastor, 2004).

Como vimos al principio, se socializa a las niñas desde su nacimiento en ese «yo en relación» que se internaliza como algo natural en la definición de su identidad. Son educadas *para* ser princesas, lo que significa gustar, agradar al otro, ser queridas... En este contexto, las empresas no dudan en recurrir a modernas técnicas de *marketing* para dar un paso más y convencer a las menores de las ventajas de convertirse en réplicas vivientes de sus muñecas (Walter, 2010). Disfraces, complementos, videojuegos… contribuyen a que la identificación física se lleve al extremo. Además, esas muñecas que pretenden imitar se caracterizan sobre todo por la hipersexualización de sus cuerpos: con grandes pechos, cuerpos esbeltos, maquillaje… Proponen un modelo de feminidad artificial y exagerada, que se caracteriza por el atractivo sexual, el cuidado obsesivo de la imagen y las compras compulsivas; valores y actitudes que se hallan en la base de la sociedad de mercado y la industria del sexo (Walter, 2010).

Las mujeres proyectan sus energías en asemejarse a ese cuerpo imposible que transmiten los medios, como referente ideal de comparación. La anatomía se convierte entonces, en una fatalidad heredada que es necesario someter mediante la depilación, las dietas, la cirugía... Para Naomi Wolf (1991), estas exigencias constituyen una nueva «Doncella de Hierro», una bella cárcel, que bloquea el legado del feminismo y aprisiona a las mujeres, obstaculizando el desarrollo de su propio proyecto de vida.

Nos hemos referido también a la fragmentación como estrategia de control incardinada en el cuerpo (Pastor, 2004). Las mujeres se someten a una serie de rutinas de cuidado corporal, que implican su segmentación en elementos mínimos. Por ejemplo, el maquillaje del rostro exige dividir la cara en distintas zonas: ojos, mejillas, boca… Estas rutinas les impiden tomar conciencia del propio cuerpo como un todo (Bernárdez, 2009).

Por lo que respecta a la objetualización, hemos aludido anteriormente al proceso por el que las mujeres se convierten en «objeto de la mirada masculina». Las mujeres se acostumbran a ver su cuerpo como un objeto social, susceptible de ser evaluado por otras personas. Bajo este prisma, su valía como seres humanos parece depender estrictamente del valor conferido a su apariencia física. No es extraño, entonces, que

intenten distanciarse de su cuerpo, para comprobar si este se adecua o no a los cánones normativos de belleza. Se produce un proceso de «extrañamiento corporal», que implica experimentar la propia corporalidad como si se tratara de algo ajeno (Pastor, 2004). El cuerpo se vive, así, como un objeto que debe ser manipulado más allá de sus límites para lograr el ansiado reconocimiento y éxito sociales.

El sistema social «premia» a las mujeres que se someten a este proceso de autoobjetivación, ya que les permite anticiparse al juicio sobre su imagen y conseguir mejores evaluaciones, con las correspondientes recompensas sociales y laborales. Pero los costes que implica para la propia autovaloración son mucho más altos, como, por ejemplo, grandes dosis de ansiedad y la vivencia del cuerpo como una fuente de insatisfacción y de conflictos (Pastor, 2004).

En la actualidad, las adolescentes desarrollan comportamientos de exhibición de sus cuerpos en las redes sociales que no son ajenas a las dinámicas de objetualización e hipersexualización de los cuerpos que hemos desarrollado en estos párrafos, sino que constituyen una expresión más de la desigualdad estructural de la sociedad (Antón y Torres, 2006). Internet se ha convertido en el «espacio propio» de la nueva «generación interactiva» (Cabello y Fernández, 2010). Un «universo paralelo» repleto de oportunidades, en el que comunicarse, compartir información, relacionarse… pero también un gran escaparate, en el que adolescentes y jóvenes exponen su intimidad y sus cuerpos sin ser muy conscientes de los riesgos que esto implica. Especialmente las chicas, que han interiorizado el modelo de feminidad hegemónica tradicional y la consiguiente necesidad de aprobación (Estébanez y Vázquez, 2013). Por ejemplo, es habitual que se hagan autofotos mostrándose semidesnudas o en poses eróticas, ya sea como un guiño a sus parejas o simplemente para mostrarse atractivas y lograr el deseado reconocimiento social. También encontramos fenómenos como el «versus», por el que generalmente dos chicas se someten a una competición sobre su físico, invitando a sus contactos a que les voten (Estébanez y Vázquez, 2013: 47). Esta práctica se traduce en la desaprobación y ridiculización pública de aquella que no resulta elegida. O por último, corresponde mencionar dinámicas como el «zing», en el que las chicas aceptan fotografiarse en una pose sexual y con el nombre de un chico escrito en una parte de su cuerpo, para ser aceptadas en su blog, aunque eso implique que se las exponga como «trofeos» en ese espacio virtual.

Todas estas prácticas sitúan a las chicas en una posición de vulnerabilidad a la hora de sufrir las nuevas formas de violencia de género en la red, y tienen, en todo caso, un peligroso coste para su autoestima. En primer lugar, porque normalizan esa objetualización deshumanizadora y violenta que caracteriza en general a la sociedad de información. Y en segundo lugar, porque pueden ser víctimas de burlas y descalificaciones generalizadas en un momento de sus vidas en el que la aceptación por el grupo de iguales es prioritaria.

Esta realidad nos lleva a cuestionar el «espejismo de la igualdad» (Valcárcel, 2008: 200-203) entre mujeres y hombres en el que vivimos y nos obliga a adoptar una actitud crítica ante estos modelos de identidad hegemónica y de poder simbólico, que tanto coartan nuestra libertad y autonomía.

Conclusiones

En la sociedad de la información, el cuerpo de las mujeres es objeto de un obsceno consumo social que pone de manifiesto la reproducción de las lógicas androcéntricas de poder. Este hecho se confirma aún más cuando observamos que la sexualización del cuerpo masculino tiene una significación jerárquicamente opuesta: el varón representado es el *hombre duro y racional*, aquel que instrumentaliza su cuerpo para convertirse en agente social sobre la base del control del Otro; fundamentalmente del Otro-mujer. En síntesis, el imaginario actual no es sino el resultado de los desiguales esquemas de poder que informan el sistema patriarcal, el cual se ha reestructurado mediante la incorporación de las tecnologías de la información.

En la actualidad, los hombres siguen siendo legitimados socialmente como Sujetos de poder, mientras que las mujeres continúan siendo «preinterpretadas» como lugar común de desmarque del colectivo masculino «serializado». Es decir, sus proyectos de vida vienen significados por parte de los hombres y, en este sentido, devienen una y otra vez Objetos: de dependencia, de la mirada, de control corporal… A lo largo de nuestro análisis hemos intentado explicitar cómo se repite recurrentemente este mensaje en la historia del pensamiento, en las representaciones iconográficas de los *mass media*, en los nuevos espacios virtuales… para inscribirse finalmente en nuestros cuerpos y modelar nuestros deseos. También hemos explorado cómo la sociedad neoliberal refuerza esta dinámica, al convertir a las mujeres en objetos sexuales de consumo a través de la *muñequización* y la fragmentación de sus cuerpos.

Partiendo de estas premisas, no resulta extraño que las adolescentes busquen ser confirmadas por la «mirada objetivante» del varón, exponiendo sus cuerpos y su intimidad en las redes sociales. Buscan popularidad y aceptación. Naturalizan esa máxima de objetualización que les ha impuesto la sociedad, y entienden que es la vía normal para lograr el éxito. Sin embargo, esa necesidad de aprobación les impide investigar cuáles son sus verdaderos deseos más allá de las limitadas proyecciones masculinas. La heterodesignación se convierte así en una forma larvada de violencia, que opera a través del poder simbólico.

Por el contrario, los jóvenes y los adolescentes se entregan al juego social del poder, asumiendo las máximas del disciplinamiento del cuerpo y de la represión

de la emotividad como condiciones *sine qua non* de su identificación con el modelo hegemónico de masculinidad. De este modo, tanto la autoconstrucción de su identidad virtual (su autodesignación) como su ejecución de conductas de control y objetualización sexual de las mujeres, se encuentran estructurados por la lógica androcéntrica que reproduce la discriminación social de las mujeres. Pero si bien el juego social del poder les facilita la oportunidad de disfrutar de los privilegios patriarcales, simultáneamente les socializa en un modelo de masculinidad que no solo es injusto para las mujeres, sino también frustrante y deshumanizante para ellos mismos.

El ecofeminismo crítico de Alicia Puleo nos ofrece numerosas claves para romper con esta lógica de dominación y control. En primer lugar, porque muestra las conexiones existentes entre la instrumentalización de la Naturaleza y la bipolaridad de las identidades de sexo-género como subtexto ideológico del elogio actual de la transgresión.

En segundo lugar, porque defiende la idea radical de que las mujeres son personas, son sujetos. Y solo desde esta posición, las mujeres pueden asumir su libertad. Abandonar las dinámicas de objetualización se vuelve imprescindible para que las mujeres puedan reconciliarse con sus cuerpos, ya que identidad y cuerpo conforman un todo que no debería fragmentarse.

Y en tercer y último lugar, porque el ecofeminismo crítico propone la universalización de la ética del cuidado como medio y fin para la consecución de una sociedad que integre armónicamente justicia social y justicia ecológica. Esta propuesta es especialmente significativa para el cambio de los hombres hacia formas igualitarias de masculinidad porque implica un ejercicio ético de libertad que, al mismo tiempo que se ejerce como un bien hacia el Otro-igualmente-dependiente, genera justicia social y promueve el desarrollo humano de los mismos varones. Es, por lo tanto, una propuesta ética que aúna los valores de la justicia, el bien y la autorrealización.

Sabemos que consumir es un ejercicio de fidelidad a un determinado estilo de vida. Es necesario que mujeres y hombres activemos nuestro compromiso crítico con el mundo en el que vivimos y renunciemos a nuestras complicidades con un sistema que convierte a las mujeres en mercancías sexuales, manipulando impunemente los deseos de las personas. En este sentido, no podemos olvidar que los dispositivos informacionales no solo funcionan como transmisores de mandatos opresores, sino que posibilitan también nuevas formas de ciberactivismo emancipadoras y solidarias. Se trata de definir otra sociedad, de plantearnos un horizonte normativo en el que la igualdad y la ecojusticia sean posibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORÓS, Celia (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

ANTÓN, Eva y TORRES, Laura (2006): *Lo que Vd. Debe saber sobre: violencia de género*, León, Obra Social de Caja España.

BEAUVOIR, Simone de (1998): *El segundo sexo. Vol I. Los hechos y los mitos,* Madrid, Cátedra.

BENJAMIN, Jessica (1996): *Los lazos del amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, trad. Jorge Piatigorsky, Barcelona, Paidós.

BERGER, John (2000): *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili.

BERNÁRDEZ, Asunción (2009): «Representaciones de «lo femenino» en la publicidad. Muñecas y mujeres entre la materia artificial y la carne», *CIC: Cuadernos de información y comunicación*, 14, Ejemplar dedicado a corrientes de investigación en Comunicación Interpersonal, pp. 269-284.

BERNÁRDEZ, Asunción, n. d.: «Cuerpos imaginarios de lo visible y lo invisible del cuerpo de las mujeres en la publicidad», http://pendientedemigracion.ucm.es/info/per3/profesores/abernardez/pdfs/Cuerpos_imaginarios.pdf (consultado el 17 de enero de 2014).

BOURDIEU, Pierre (2000): *La dominación masculina*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama.

CABELLO, Patricio y FERNÁNDEZ, Icíar (2010): *La tecnología en la preadolescencia y adolescencia: Usos, riesgos y propuestas desde los y las protagonistas*, Save The Children, http://www.deaquinopasas.org/docs/estudio_riesgos_internet.pdf (consultado el 10 de enero de 2014)

CASTELLS, Manuel (2006): *La sociedad red*, Alianza Editorial.

CLARE, Anthony (2002): *La masculinidad en crisis*, trad. Irene Cifuentes, Madrid, Taurus.

CONNELL, Robert W. (1997): «La organización social de la masculinidad», trad. Oriana Jiménez, en Valdés, Teresa y José Olavarría (eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*, Santiago de Chile, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres Nº 24, pp. 31-48.

DE MIGUEL, Ana (2012): «La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana», *Revista europea de derechos fundamentales,* 19, pp. 49-74.

ELÍAS, N. y DUNNING, E. (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización,* Madrid, Fondo de cultura económica.

ESTÉBANEZ, Ianire y VÁZQUEZ, Norma (2013): *La desigualdad de género y el sexismo en las redes sociales,* Donostia-San Sebastian, Vitoria-Gasteiz, Eusko Jauurlaritzaren Argitalpen Zerbitzu Nagusia, Servicio central de publicaciones del Gobierno Vasco.

FEMENÍAS, María Luisa (2008): «Violencia de sexo-género. El espesor de la trama» en Laurenzo, Patricia; Maqueda, María Luisa; Rubio, Ana (eds.), *Género, violencia y derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, Alternativa, pp. 61-88.

HERNANDO, Almudena (2003): «Poder, individualidad e identidad de género femenina», en Hernando, Almudena (coord.), *¿Desean las mujeres el poder?: cinco reflexiones en torno a un deseo conflictivo*, Madrid, Minerva, pp. 71-136.

LEVINTON, Nora (2000): *El superyó femenino. La moral en las mujeres*, Madrid, Biblioteca Nueva.

LÓPEZ F. CAO, Marian y GAULI Pérez, Juan Carlos (2000): «El cuerpo imaginado», Madrid, *Revista Complutense de Educación*, 11- 2, pp. 43-57.

MOLINA Petit, Cristina (1994): *Dialéctica feminista de la Ilustración,* Barcelona, Anthropos.

PARKINSON, A. B. y EVANS, N. A. (2006): «Anabolic androgenic steroids: a survey of 500 users», *Medicine & science in sports & exercise*, 38(4), pp. 644-651.

PASTOR, Rosa (2004): «Cuerpo y género: representación e imagen corporal» en Barberá, Esther y Martínez Benlloch, Isabel (eds.), *Psicología y género*, Madrid, Pearson. Prentice Hall, pp. 217-240.

PULEO, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra, Col. Feminismos.

— (1995): «Patriarcado», en Amorós, Celia (dir.), *10 palabras clave sobre Mujer*, Estela, Verbo Divino, pp. 21-54.

RUTHVEN, Andrea (2010): «La violencia sexuada en los cómics. ¿Quién salvará el mundo?», en Martín Lucas, Belén (ed.), *Violencias (in)visibles*, Icaria, Barcelona, pp. 161-176.

SAMBADE, Iván (2008): «Medios de comunicación, democracia y subjetividad masculina», en Puleo, Alicia H. (ed.), *El reto de la Igualdad de Género*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 344-360.

— (2010): «La pragmática masculina del control: del gobierno de sí mismo hacia la violencia contra las mujeres», *Nomadías,* 11, pp. 42-68.

— (2012): «Medios de comunicación, corporeidad masculina y desigualdad de género en las democracias occidentales», en Pérez Sedeño, Eulalia e Ibáñez Martín, Rebeca (eds.), *Cuerpos y diferencias*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 271-291.

VALCÁRCEL, Amelia (2008): *Feminismo en el mundo global*, Cátedra, Madrid.

WALTER, Natasha (2010): *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo,* trad. María Álvarez Rilla, Madrid, Ed. Turner.

WOLF, Naomi (1991): *El mito de la belleza.* Trad. Lucrecia Moreno. Barcelona, Emecé editores.

YRACHE JIMÉNEZ, Luis (2007): «Imagen de la mujer y el hombre en publicidad», en Plaza, Juan y Delgado, Carmen (eds.), *Género y comunicación*, Madrid, Fundamentos, pp. 101-128.

5. Reflexiones de una retratista de Gorilas

Verónica Perales Blanco
Facultad de Bellas Artes, Universidad de Murcia

Una de las afirmaciones más citadas de Paul Klee es aquella de que el arte hace visible lo invisible, o en sus propias palabras, el arte «no reproduce lo visible; vuelve visible» (2007: 35). El arte nos permite mirar a través de otros ojos, y esto sin lugar a dudas nos descubre elementos o fenómenos que antes no habíamos visto. Lo que me gustaría mostrar a través de esta exposición textual es que la práctica artística es en sí una estrategia de exploración, una herramienta en la aventura fenomenológica de la vida, un útil de visión y percepción que va más allá de lo visual. El dibujo es, tal y como aquí se concibe, un agente de empatía.

El arte es una suerte de escritura y de entre todas las técnicas utilizadas en las prácticas artísticas, el dibujo posiblemente sea la que se sitúa más próxima a la grafía, al acto de escribir. El filósofo Jacques Derrida, que estudió pormenorizadamente el sentido de la escritura, afirmó en una entrevista realizada dos años antes de su muerte: «diga lo que diga, aquí y ahora, tan brevemente y con esta escenografía un poco extraña y artificial, será selectivo, finito, y en consecuencia, tan marcado por la exclusión, por el silencio, por lo no dicho, como por lo que diré».[1] Derrida destaca en esta afirmación una cuestión clave en el acto voluntario de escribir: el texto está compuesto por lo que está (ahí, explícito) pero también por lo que no está (aquello que excluimos o callamos). Defendió la imposibilidad de una biografía, pero afirmó a su vez la escritura como búsqueda de identidad;[2] escribir nos define, podríamos entender, a sabiendas de que esta empresa toma la forma de una búsqueda interminable. El dibujo también nos define: por lo que enfatizamos, por lo que solo insinuamos y también por lo que decidimos omitir. Donde la escritura ayuda a pensar(nos), el dibujo ayuda a ver(nos) y mostrar(nos).

---

[1] «Quoi que je dise, ici et maintenant, si brièvement et dans une scénographie étrange et artificielle, ça sera sélectif, fini et par conséquent autant marqué par l'exclusion, par le silence, par le non-dit que par ce que je dirais». Extracto del film *D'ailleurs Derrida* (2000), dirigido por Safaa Fathy.

[2] «Je peux donc, dans un contexte bien déterminé dire que j'écrivais pour rechercher une identité» (*idem*).

GRANDES SIMIOS EN FEMENINO

A finales de 2009 empecé a trabajar en una serie de dibujos en torno a una imagen utópica, la de la reconciliación de las nuevas generaciones con flora y animales no humanos. Coincidió con un momento especial en mi vida personal, tras el nacimiento de mi hija Kotodama un año y medio antes; necesitaba encontrar un espacio para la meditación, espacio que había perdido con su llegada. Mientras realizaba un dibujo en el que hibridaba la imagen de una cría gorila con la de mi propia hija, me sobrevino la evidencia: ¿es acaso más importante mi felicidad que la de la madre de esta cría? ¿Mi existencia más importante que la suya? ¿Mi sentimiento materno más fuerte que el de ella? Una de las cosas que aprendí al ser madre es la dimensión del amor que mi madre siente por mí. Ahora sé lo que es el amor materno, qué es amamantar a una cría, el estado de alerta permanente y la «animalidad» de la pulsión de protección. Cuando oigo al activista Gary Yourofsky decir que el sonido más terrible que ha oído nunca es el de una vaca cuando le arrebatan a su ternero,[3] no tengo ni la menor duda de que dice la verdad. La vaca desgarrada en sus mugidos es una realidad diaria; ninguna madre puede cuestionar este sufrimiento.

En 2008, trabajé dentro del colectivo Transnational Temps[4] —del que soy parte fundadora— en el proyecto *Simiomobile*[5] y me había percatado de la falta de representación de las hembras en la construcción de la imagen de la especie Gorilla-Gorilla. Cuando uno busca imágenes de gorilas en Internet, casi la totalidad del material gráfico que encuentra corresponde a fotografías de machos de esta especie. Este fenómeno es aún más frecuente en las especies en las que el macho es físicamente más voluminoso que la hembra. Además, las hembras aparecen, la mayor parte de las veces, representadas al lado de sus crías y, de manera excepcional, solas. Esta cuestión es notable, ya que las hembras pasan por períodos no vinculados a la reproducción o al cuidado de las crías y desarrollan otras tareas importantes para la supervivencia del grupo. Su representación se construye, como en el caso de las mujeres, a partir y en torno a la maternidad. Esta especie de muralla visual eclipsa cualquier otro mérito. El macho, representante de la virilidad, tiene su propia iden-

---

[3] Gary Yourofsky es un activista por los derechos de los animales en América. Ha sido arrestado en numerosas ocasiones por acciones reivindicativas y ha estado en una prisión de máxima seguridad en Canadá en 1997, después de asaltar una granja de pieles y liberar a más de 1 500 visones preparados para ser sacrificados por la industria peletera. Puede accederse a una de sus célebres conferencias en: https://www.youtube.com/watch?v=ZzvK5uLu7F0 (consultado el 15 de febrero de 2014).

[4] http://transnationaltemps.net/

[5] http://simiomobile.com/. *Simiomobile* es un proyecto artístico que evidencia los vínculos entre la producción de elementos de alta tecnología (teléfonos móviles principalmente, aunque también otros dispositivos tecnológicos que implican la miniaturización de sus partes) y la desaparición de los últimos gorilas de montaña en la República Democrática del Congo.

tidad —enteramente suya— y la visibilidad de sus logros es plena. La familia para el macho —desde el punto de vista de la representación del individuo— es un anexo más, mientras que para la hembra es parte constitutiva.

La ausencia de la mitad de la especie en la representación se convirtió en hilo vertebral significativo de mi trabajo, guiando el deseo primero de enfatizar el carácter individual e irrepetible de cada animal. Así es como surgió el planteamiento de la obra *Grandes Simios en Femenino*, que se resumía en hacer retratos de todas las hembras Gorilla-Gorilla residentes en zoos españoles.

Las cuestiones fundamentales que el proyecto pretendía hacer emerger son las siguientes: el extremo estado de peligro en el que se encuentran los grandes simios (con los que, no olvidemos, mantenemos una notable proximidad genética y biológica); la relación opresiva que mantenemos con esta y otras especies de animales, resultado de una visión mecanicista que arrastramos desde la época de Descartes (hoy sabemos con certeza que este paradigma no es sostenible); el paralelismo entre la ausencia de las hembras *Gorilla-Gorilla* en la representación de su género y la invisibilidad (o falta de reconocimiento) de la mujer a lo largo de la historia. Este último punto determina de forma clara el enfoque ecofeminista de la propuesta.

El retrato ha sido desde sus orígenes, y a lo largo de la historia, un distintivo propio de personalidades destacadas. No se hace un retrato —y aún menos de gran formato— de alguien irrelevante. Por otro lado, los retratos en el proyecto están dibujados, no son pinturas. El dibujo es, por antonomasia, una herramienta de acotación precisa; hay, por tanto, una clara intención de marcar en detalle rasgos determinantes. El dibujo es un medio hábil, un lugar de encuentro.

Lo que no veía

El proyecto se extendió durante dos años, tenía que encontrar el hueco para poder hacer los viajes a los diferentes zoos y una vez allí me quedaba dos o tres días para establecer con las gorilas una relación más allá de la del disparo de un aparato fotográfico. Tomaba apuntes en mi cuaderno; apuntes sobre detalles diferenciadores entre ellas (cicatrices, lesiones en sus dígitos, distribución del vello, particularidades en las orejas…), notas sobre sus comportamientos y cualquier dato que me ayudase a definir a cada una de ellas potenciando sus diferencias. Solicité hablar con los cuidadores de los primates en cada zoo, me interesé por las experiencias relevantes de cada gorila hembra (si habían nacido en ese mismo zoo, quiénes eran sus progenitores, sus hermanos de sangre, crías vivas, crías fallecidas…). No siempre tuve suerte, en algunos de ellos, como el del Zoo Aquarium de Madrid, nunca tuve respuesta; en otros, como el Parque de Cabárceno, la acogida fue muy cálida; las cuidadoras estaban realmente implicadas con los animales y dispuestas a colaborar en

el proyecto. Una vez de vuelta en el estudio, analizaba las tomas y trabajaba la composición enfatizando los rasgos característicos de cada una de las gorilas. Me descubrí dibujando los ojos de las gorilas, para que pudiesen verme y acercarse, tal y como ocurría en las visitas a los zoos. Cuando lo hacían, era emocionante, estábamos allí, unidas por las pupilas. Dos años más tarde, recibí numerosas felicitaciones al exponer los dibujos. Yo los miraba y sentía que lo más importante ya había pasado, mostraban muy a duras penas la experiencia que yo había vivido.

Verónica Perales Blanco «Coco. Stud#:1351 (Born in the wild), Zoo de Madrid» (2011). Pierre noire sobre madera tratada, 150x105cm.

Hay ciertas cuestiones que «no veía» cuando empecé el proyecto y otras a las que había decidido no mirar. Sabía que encontraría muchas barreras si convertía el proyecto en una crítica hacia los zoos y otros lugares de encerramiento. De esta cuestión hablé largo y tendido con Pedro Pozas, director del *Proyecto Gran Simio* en España. Pedro Pozas aprobó y apoyó el proyecto desde su inicio (ya contábamos con su ayuda para el proyecto *Simiomobile*), pero siempre dejó constancia de que el *Proyecto Gran Simio* estaba en contra de cualquier tipo de cautiverio de primates, a menos que fuesen santuarios donde no estuviesen exhibidos ante el público y pudiesen llevar una vida similar a la que tienen en libertad. El *Great Ape Project* es un movimiento internacional creado en 1994, a partir de las ideas desarrolladas en un libro que lleva el mismo nombre y cuyos autores son los filósofos Paola Cavalieri y Peter Singer. El objetivo principal del movimiento es garantizar tres derechos básicos para los grandes primates no humanos (chimpancés, gorilas, orangutanes y

bonobos), parientes más próximos del ser humano. Estos tres derechos básicos, reservados hasta ahora exclusivamente a individuos de nuestra especie, son: el derecho básico a la vida, derecho a la libertad individual y a no ser torturados.[6]

Una constante que percibí en mis visitas a los zoos es que los gorilas (como el resto de los animales allí encerrados) están acostumbrados a «ver pasar manchas» detrás de los cristales, manchas que gritan, que hacen burla o que incluso, golpean violentamente la superficie para llamar su atención; pero manchas pasajeras o fugaces al fin y al cabo. Cuando te conviertes en una «mancha permanente», entonces devienes sospechoso. Había leído el famoso libro de Dian Fossey —*Gorilas en la niebla*—, y seguía las pautas de comportamiento que ella explica en él: no situarse de frente (ya que podrían traducirlo como un reto o desafío), encogerse y cubrirse la cabeza si un macho dominante se acerca, no mirar nunca fijamente a los ojos… Pero pronto descubrí que para estos gorilas el hecho de que me comportase de esta forma, «más respetuosa» podríamos decir, me convertía en doblemente sospechosa. Busqué un punto intermedio en mis movimientos y opté por seguir uno de los consejos de Fossey en el libro, la estimulación de la curiosidad de los gorilas (1985: 12). Sacaba objetos que llevaba en mi bolso para llamar su atención y también me descalzaba. Comprobé que los gorilas sienten bastante curiosidad por vernos los pies. Frecuentemente, las que se acercaban antes eran las hembras, pero también tuve la respuesta positiva de algún macho, como el apuesto Malabo que se sentó detrás de mí, espalda contra espalda en postura de tres cuartos. Con algunas de las gorilas, como mi querida Dorle, la relación fue entrañable. Le gustaba acercarse lentamente, tranquila, como en busca de un intercambio simple de calor. Dorle comunicaba mucho con los visitantes, tanto o más que con los otros gorilas, lanzaba besos y hacía burlas para provocar las risas; transmitía una calma excepcional. Dorle no tuvo ninguna cría, murió con 38 años «por causas desconocidas»[7] mientras yo terminaba su retrato. También murió Virunga, una de las hijas de Snowflake (el famoso gorila albino del Zoo de Barcelona) con un año menos, por disentería bacteriana aguda. En el Zoo de Barcelona las enfermedades intestinales han sido muy frecuentes, dato que constatamos al revisar el historial; shigellosis, infecciones intestinales, casos agudos de disentería… aparecen como causa de muerte de los gorilas de forma reiterada. En estos últimos tres años, Banga, que estaba en el Zoo de Madrid, ha sido trasladada al Romagne Zoo en La Vallee, Francia. Parque de Cabárceno ha

---

[6] El GAP tiene representaciones en varios países y continentes; en España, Pedro Pozas fue el responsable de la presentación en 2006 del proyecto ante el Congreso, en el año 2008 el Congreso Español aprobó una Proposición No de Ley para otorgar algunos derechos fundamentales a los Grandes Simios. Para saber más sobre dicha proposición, mirar: http://www.proyectogransimio.org/noticias/ultimas-noticias/los-grandes-simios-en-el-congreso

[7] Según la base de datos creada y actualizada por James R. Davis desde 2004: http://www.dewar-wildlife.org/jrdavis-gorilla-studbook/ (consultado el 25 de abril de 2013).

importado a una hembra de Praga llamada Moja. Un año más tarde de la muerte de Wima, madre de Chelewa (tenía solo 11 años, no se detalla la causa de la muerte). Madrid Zoo ha traído a Yangu de Zúrich, de la que ha nacido Yuba. El Bioparc de Valencia importó a Ali, del Ramat Gan Zoo de Tel Aviv, algo más de un año después de la muerte de Dorle. En el Zoo de Barcelona ha nacido una nueva hembra, hija de Batanga. Las gorilas son desplazadas siguiendo acuerdos entre diferentes zoos a nivel mundial. La cuestión clave en estos intercambios, a veces temporales, es el aumento de la reproducción; la convivialidad entre los diferentes miembros de un grupo es también importante y por ello se aplican períodos de adaptación. Según María Teresa Abelló, conservadora del Zoo de Barcelona, lo que procura la felicidad de una gorila es tener una familia, un buen macho y descendientes[8] (al margen de que al menos los dos primeros le sean impuestos, como lo es en las situaciones de cautiverio).

Un dato que llamó mi atención desde que inicié la exploración de la base de datos de J. R. Davis[9] es que las y los gorilas nacidos en libertad son mucho más longevos que los nacidos en cautiverio, incluso cuando los gorilas nacidos en libertad fueron alimentados a mano en los zoos desde edad temprana. La prueba está en que, actualmente, los gorilas de mayor edad son gorilas nacidos en libertad (nos referimos, evidentemente, a la edad de los gorilas recluidos en zoos). El primer gorila registrado en una base de datos se remonta a 1930. Si analizamos los listados que contienen los individuos descubrimos que aquellos de fecha de nacimiento más antigua son gorilas de los que se desconocen los progenitores, gorilas que una vez estuvieron en libertad. El gorila más viejo del continente europeo (insisto, cautivo en zoo) es una hembra llamada Fatou (1957) que se encuentra en el zoo de Berlín. Igualmente en Alemania, aunque en el zoo de Francfort, encontramos a Jule (1964), hembra nacida igualmente en libertad. La mayor de las gorilas en España es Kim (1969), una hembra que se encuentra en el Bioparc de Fuengirola. En Francia, las gorilas más mayores se encuentran en el zoo de Saint Martin la Plaine, se trata de tres hembras: Hyasmina (1979), Pamela (1978) y Fatou[10] (1977), todas ellas nacidas en libertad. Parece por tanto que el período de gestación es muy relevante para su salud y probablemente también lo sean las defensas naturales que la madre transmite a su cría. Podríamos preguntarnos si las limitaciones del medio en el que viven los gorilas cautivos afectan significativamente su capacidad de respuesta inmunológica.

---

[8] «Virunga, la conmovedora vida íntima de una gorila del zoo de Barcelona», en *El País*, 6 de febrero de 2012. http://ccaa.elpais.com/ccaa/2012/02/06/catalunya/1328485155_063565.html (Cconsultado el 26 de abril de 2013)

[9] http://www.dewarwildlife.org/jrdavis-gorilla-studbook/ (consultado 26 de abril de 2013)

[10] Encontramos dos Fatou registradas: Fatou (Stud #: 0720) en St. Martin La Plaine; Fatou (Stud #: 0082) en el Zoo de Berlín.

El comportamiento social de Dorle era bastante excepcional, era más frecuente ver cómo los gorilas —hembras y machos—, buscaban huecos oscuros donde refugiarse de las miradas. No siempre era posible. En el prefacio de su libro, Dian Fossey dice que para el gorila recluso es de capital importancia tener «nichos oscuros donde poder ocultarse, si lo desea, no solo de la gente, sino también de sus congéneres, como es costumbre de la especie en la naturaleza» (1985: XIII). Igualmente han de tener acceso a espacios abiertos, disfrutan tomando el sol y necesitan moverse más allá de unos pocos metros. Todos los zoos que visité —excepto uno—, cuentan con espacios anexos en los que los gorilas pueden desplazarse con mayor libertad. Pero el acceso a estos espacios tiene limitaciones horarias (muchas veces permanecen cerrados durante las horas soleadas). Los espacios acristalados en los que pasan la mayor parte del día no solo tienen el inconveniente de la corta dimensión, existe también la presión acústica y la derivada del diseño arquitectónico. Los pasajes cubiertos, que protegen a los visitantes de las inclemencias climáticas, producen una reverberación acústica que se proyecta contra el cristal y afecta a los primates. Durante las muchas horas que pasé en estos lugares pude percatarme de la tortura que debe suponer para los que están al otro lado. Otros aspectos son más difíciles de percibir, son detalles arquitectónicos. Los gorilas se sienten mucho más cómodos cuando el nivel del suelo de su estancia está por encima del nuestro. Esto les proporciona cierta supremacía, son más «grandes». La tendencia del gorila es «subir», ya sea a los árboles, a la montaña o cualquier superficie en altura. Los es-

Verónica Perales Blanco «Muni. Stud#:1560, Zoo de Barcelona» (2011). Pierre noire sobre madera tratada (detalle), 150x105cm.

pacios abiertos han de estar en montante, de otro modo, solo los visitarán cuando están a solas y por espacios cortos de tiempo. Bajar es colocarse en una posición de desventaja, algunas instalaciones no tienen en cuenta este detalle.

Lo pernicioso del encierro es obvio, el gorila en libertad puede «escapar» de las situaciones que le violentan, puede huir, respuesta instintiva en todos los seres vivos; en cautiverio los espacios son terriblemente limitados y están tremendamente expuestos, al público y también a los otros miembros de su grupo. En el Zoo de Barcelona, Muni hubiese huido lejos del macho dominante con el que compartía espacio, antes de reducir su alimentación (anorexia) y Fossey tal vez se hubiese librado del ataque de uno de los machos si el espacio de su «celda» hubiese sido mayor. Los gorilas en libertad se desplazan varios kilómetros por día. Los enfrentamientos, represalias, disputas… también existen, pero las acotaciones de los zoos convierten el espacio cotidiano en un ring: *no exit access.*

El zoo es la privación, pero supone también la imposición. Los comportamientos derivados del estrés al que están sometidos se ven reflejados con claridad en un estudio reciente de los antropólogos Lucy P. Birket y Nicholas E. Newton-Fisher, de la Escuela de Antropología y Conservación de la Universidad de Kent en Gran Bretaña.[11] Encontramos un largo listado de acciones significativas, como repetir compulsivamente un movimiento sin razón aparente, golpearse reiteradamente, morder partes de su cuerpo, dejar de comer o reducir drásticamente la ingestión de comida, beber su propia orina, la coprofagia (ingestión de heces propias o ajenas) y arrancar su propio pelo, entre otras. Estas dos últimas las he visto —personalmente— en gorilas de los zoos españoles. Dian Fossey menciona en su libro la coprofagia como un fenómeno que se da en gorilas en libertad al término de los prolongados períodos de reposo diarios propios de la estación lluviosa, época en se reduce el tiempo dedicado a viajar y alimentarse (1985: 52). Pero la repetición compulsiva de este fenómeno es claramente patológica, acaba extendiéndose dentro de los grupos, donde los más pequeños imitan los movimientos de los mayores. Es el caso de la coprofagia en el Zoo de Barcelona. Wima arrancaba el pelo de sus antebrazos y el del rostro hasta las sienes; su hija Chelewa, aunque no tenía calvicies tan pronunciadas, imitaba esta estereotipia materna convirtiéndola en propia. Algunas gorilas presentaban varios síntomas listados en el estudio de Birket y Newton-Fisher, como Banga del Zoo Aquarium de Madrid.

Sabrina Krief, profesora asistente en la Unidad de Eco-Antropología y Etnobiología del Museo Nacional de Historia Natural de Francia, ha estudiado el comportamiento de los chimpancés durante años, desde el uso de utensilios a la búsqueda de alimentos-medicina para curarse (Mankoto, 2006). Explica cómo los chimpancés des-

[11] Esta investigación está accesible online: http://www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0020101 (Consultado el 10 de febrero de 2014).

cubren el potencial «químico» del medio en el que viven y utilizan estos recursos en la cotidianeidad de sus vidas.[12] De forma concreta, Krief ha investigado la manera en que los grupos de chimpancés en libertad curan enfermedades mortales para otros de su misma especie y en estado de cautiverio. En el capítulo titulado «Du Congo à l'Ouganda: découverte de la pharmacopée des chimpanzés», publicado en el libro ilustrado por François Desbordes *Primates*, Krief detalla sus experiencias. Cuenta cómo los primates descubrieron sofisticadas técnicas del uso de las plantas, tanto desde el punto de vista químico como físico y supone que, además, estos primates son capaces de transmitir dichos avances entre ellos. Por ejemplo, los chimpancés que tenían parásitos plegaban cuidadosamente un determinado tipo de hojas que al pasar por el intestino arrastraban los gusanos, pegados a su superficie. Este y otros descubrimientos sorprendentes —entre ellos un medicamento contra el paludismo—, pueden llevarnos a una aproximación de la relación de estos primates con el medio en el que viven. Entonces surge la pregunta: ¿con qué riqueza natural cuenta el chimpancé que vive recluido en un zoo? ¿Qué potencial de descubrimiento tiene ese medio? Pensemos en esos centros que incluyen «mobiliario tropical en cartón piedra», acompañado de sonidos de selva que «van a juego». No es de extrañar que muchos animales desarrollen conductas patológicas cuando su vida se limita a no hacer nada.

Verónica Perales Blanco «Chelewa. Stud#:1856, Cabárceno Nature Park (Cantabria)» (2011). Pierre noire sobre madera tratada, 95x105cm.

[12] En la conferencia: *Médecine naturelle chez les grands singes en Afrique*, impartida el martes 4 de octubre de 2011. Accesible en la web dentro del ciclo de conferencias *Habiter la forêt* de la Cité des Sciences et de l'Industrie, La Villette, París.

FORMAS DE RETRATAR

Durante las horas de visita en los zoos hablé con muchas personas interesantes, no solo los cuidadores y el personal de los zoos, sino también personas que acudían de manera asidua a ver a los gorilas. Estos grandes primates son capaces de suscitar vínculos muy fuertes con seres humanos que terminan por visitarlos como el que pasa de vez en cuando a hablar con un buen amigo. Me sorprendió cuando leí en un texto del científico Yves Coppens que siempre ha tenido la impresión de que «podríamos dividir a los humanos en dos categorías, aquellos que adoran a los primates, y los que, por las mismas razones, los detestan»[13] (Coppens, 2010: 10).

La razón por la que decidí retratar gorilas y no miembros de otra familia tiene que ver con esta facilidad para suscitar empatía. Dentro del ámbito de la ética animal hay ciertos especialistas que dan prioridad a especies que además de ser sensibles tienen ciertas capacidades cognitivas, frecuentemente los grandes primates y otras como elefantes y delfines. Jeangène Vilmer, filósofo y especialista en Derecho Internacional, dice que detrás de esta selección puede haber una intención estratégica. Los grandes simios dice, son como un «caballo de Troya»,[14] podrían ejercer como cuña para desintegrar la frontera entre el hombre «sacro-santo» dice, y el otro saco donde metemos a todos los seres vivos, «desde el bonobo hasta la esponja».[15] Si conseguimos derribar la barrera, aunque en un principio solo sea para con los grandes simios, se producirá un efecto de bola de nieve, afirma Vilmer. La mirada de los grandes simios puede ser una puerta, la puerta a una nueva forma de mirar el mundo, la clave para adoptar una perspectiva que nos lleve al equilibrio.

La fotógrafa y filósofa Chris Herzfeld publicó hace relativamente poco *Petite Histoire des Grands Singes*, obra en la que hace una revisión de cómo han sido percibidos y tratados los grandes primates en el mundo occidental. Mundialmente conocida por los retratos fotográficos realizados a grandes simios, años antes, había participado en la obra colectiva *Les Grands Singes. L'humanité au fond des yeux*. En esta, dedica un capítulo[16] a Victoria, una gorila que encontró en el Zoo d'Anvers.

> Los primeros retratos de Victoria me incitaron a continuar fotografiándola. Me permitían dar testimonio de su existencia, desvelar una ínfima parte de lo que ella era, honrarla. He querido hacer lo mismo con otros primates antropoides que he frecuentado en los

---

[13] Mi traducción.

[14] Mi traducción. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer: *Éthique animale: les animaux ont-ils des droits?* Mercredi, 23 de mayo de 2012, Cycle de conférences *Les bêtes et nous*, Conférences du Collège, Cité des Sciences, La Villette, Paris.

[15] *Idem.*

[16] Chris Herzfeld ilustra además la obra completa, que es una muestra de fotografías realizadas entre 1996 y 2004 en diferentes países.

> zoológicos: gorilas, bonobos, chimpancés u orangutanes... a fin de contar cuán particular y distinto de los demás era cada uno de ellos, contar mi emoción frente a su personalidad siempre singular, decir hasta qué punto cada encuentro es importante (2005: 16).

La obra de Chris Herzfeld ha sido mostrada en numerosas exposiciones a nivel internacional. El impacto de sus imágenes, esa «humanidad» que se desprende de los retratados, tiene un enorme valor y posiblemente haya conseguido desintegrar las fronteras que muchas personas habían construido entre sí mismas y los otros, o lo Otro animal.

El proyecto *Grandes Simios en Femenino* tiene similitudes y diferencias con el planteamiento de retrato fotográfico de Chris Herzfeld. En ambas reposa la idea de enfatizar la unicidad y el intento de transmitir la intensidad de la relación mantenida con el o la modelo, buscando un efecto de sensibilización (empatía) en quien mira la obra. Básicamente, subrayaría dos diferencias fundamentales: el enfoque ecofeminista y el uso del dibujo como herramienta de aprehensión. En cuanto a la primera, la obra de Herzfeld (fotográfica) no muestra una manifestación explícita de ideas ecofeministas, su propuesta de retrato fotográfico no tiene un posicionamiento claro en este sentido. No obstante, la artista aborda el tema del rol femenino en las sociedades de simios en un capítulo titulado «Des femmes et des singes. Sexe, genre et primatologie» en su obra *Petite Histoire des Grands Singes*. En el texto subraya cómo la imagen o representación de primatólogas en los medios puede interpretarse como una estrategia que no nos conduce, precisamente, al reconocimiento de la igualdad en competencias. La imagen de primatólogas por todos conocidas (Jane Godall, Diane Fossey, Biruté Galdikas) muestra a las mujeres como buenas observadoras, dotadas de aptitudes para un trabajo duro y una dedicación completa pero, ¿ha sido verdaderamente reconocida su labor como científicas?, esta cuestión es diferente y Herzfeld responde a ella en su obra. Destaca también la existencia de investigación por parte de primatólogas antes de la aparición de Louise Leaky —que es siempre tratado como el «creador» de esos «ángeles de Leaky» (Herzfeld, 2012: 169)—. Son particularmente interesantes los pasajes en que Herzfeld estudia la influencia de los prejuicios vinculados al binomio sexual la observación primatológica, en sus resultados y en la divulgación de los mismos. Señala: «el mundo natural ha sido instrumentalizado para justificar diversos prejuicios sexistas y para legitimar las orientaciones socioculturales y políticas de las sociedades humanas»[17](183). En cuanto a la segunda diferencia fundamental entre *Grandes Simios en Femenino* y la obra fotográfica de Herzfeld, en mi trabajo, la alusión a cuestiones de género es parte constitutiva de la obra, aparece en la concepción misma. Los retratos son únicamente de hembras; no hay retratos de machos en el

[17] Mi traducción.

proyecto. Por otro lado, aunque usé la fotografía como documentación, la considero únicamente parte procesual. Berger sostiene que la imagen fotográfica se vincula con la conservación, mientras que «la imagen dibujada contiene la experiencia de mirar» (2011: 55). El dibujo es la herramienta principal en *Grandes Simios en Femenino;* es, más allá de las connotaciones plásticas, vehículo de la obra.

Verónica Perales Blanco «Nadia. Stud#:0787 (Born in the wild), Cabárceno Nature Park (Cantabria)» (2011). Pierre noire sobre madera tratada, 150x105cm.

Todo aquel que haya dibujado un animal, incluso cuando con él tiene una relación muy estrecha, se habrá dado cuenta de que no es tan fácil como parece. La imagen del modelo aparece como impronta en nuestra memoria, pero cuando entramos en detalles —distancia entre los ojos y las orejas, altura de las orejas, de las cejas…— nos damos cuenta de que nos faltan muchos datos, de que nuestro registro es muy fugaz y difuso. Para poder dibujar a alguien es necesario interiorizarlo, conocer profundamente su volumen, la dinámica de sus movimientos, el gesto, todo aquello que no parece estar en las partes, pero que existe en la globalidad… Este aspecto analítico en el acto de dibujar, que me interesaba particularmente, conduce al conocimiento pormenorizado del modelo. El primatólogo Sabater Pi (1922-2009), famoso por descubrir a Copito de Nieve —el mundialmente conocido gorila albino del Zoo de Barcelona—, afirmaba que el dibujo era la mejor técnica para captar a los primates. Sabater fue un gran dibujante y algunos de los numerosos dibujos de primates que realizó pueden ser vistos en el centro de documentación del Zoo de Barcelona. Creo que tal vez el dibujo no es la mejor de las herramientas para representar a un animal, pero no hay la menor duda de

que es una buena técnica para conocer. Dibujar es, por otro parte, una manera de «sintonizar». En el prefacio a la segunda edición del *Tao de la física*, Fritjof Capra afirma que, en algunas ocasiones durante la escritura del libro, sintió que era únicamente un transcriptor: «sentí que el libro estaba siendo escrito a través de mí, más que por mí» (1997: 11).[18] Durante el desarrollo del proyecto *Grandes Simios en Femenino* me sumergía en esta sensación de «no estar», solo ser.[19] «Ser el dibujo», ser en la confluencia del dibujado y el que dibuja, ser en un punto, ser en la vacuidad y la plenitud del todo.

Cuando Derrida dice «L'animal nous regarde et nous sommes nus devant lui» (2006: 50), habla de la falta de vestimenta, de la «vergüenza original» de ese estar desprovisto de lo que nos cubre «las vergüenzas». Delante de las gorilas en el zoo, tomando notas, asombrada ante muchos de sus comportamientos… y delante de las gorilas cuando las dibujaba, sentía otro tipo de vergüenza; la de la actitud humana para con los no humanos, sentía una desnudez que no se refiere a la apariencia de nuestro cuerpo, sino a lo que no se ve, o que llevamos dentro. Me avergüenza terriblemente el egocentrismo cruel de nuestra especie, que nos recorta la capacidad de ver, que nos impide ponernos en el lugar del otro, de sentir compasión.[20] ¿Cómo esconderse de nuestra propia evidencia? La estampa revela que no hemos entendido lo que Bruno Latour expresó de forma muy sintética «sin no humano, no hay humano»[21] (2004: 135).

Lucile Desblache ha escrito varias obras sobre la presencia y la representación de los animales en la literatura. Es, creo, una forma de dibujar también. Muchos de los animales que aparecen en literatura y en el cine también nos miran, aunque lo hagan desde la ficción. El tigre Richard Parker de *Life of Pi* (Yann Martel, 2002) o el gorila de *Ishmael* (Daniel Quinn, 1992) por citar algunos, nos miran fijamente. Estos animales, según Desblache, «son más que nunca, portadores de sabiduría, porque hacen saltar nuestros propios límites, nos hacen conscientes de la estrechez y los peligros de una visión piramidal de los seres en la que el ser humano se encuentra en la cima» (2011: 51). Estos dibujos animalistas son líneas que escriben

---

[18] Corresponde a la página en la primera edición del libro en español, por Editorial Sirio, tal y como aparece en la bibliografía.

[19] Cuando realizaba el retrato de Banga, en la tercera sesión de dibujo anoté: «de repente una energía fractal se desencadena y salgo corriendo a decir a Fred: Banga est venu me voir! Y he entendido en ese mismo instante por qué yo buscaba sus ojos con mi lápiz en la superficie blanca; necesitaba que ella me viera, tenía que verme para acercarse, tal y como ocurría en el zoo». Inicié este proyecto de dibujo después de llevar diez años sin tocar un lápiz. El dibujo surge de una conexión profunda; más que un «saber hacer» consciente dibujar es un dejarse llevar. Eso sí, con el conocimiento aprendido de que si la apertura es buena, el dibujo vendrá. Dibujamos con la cabeza, y con el corazón.

[20] En el sentido búdico del término; sentir compasión por otro es diluir la frontera entre uno y él, tener en cuenta las condiciones que afectan a cada uno.

[21] Mi traducción.

nuestro paso, líneas que como dice Marián López Fdez. Cao, definen el mundo a la vez que nos definen (2011: 82).

Verónica Perales Blanco «Virunga. Stud#:0696, Zoo de Barcelona» (2011), Pierre noire sobre madera tratada (detalle), 150x105cm.

En 2010 se estrenó el film *Nénette,* del realizador Nicolas Philibert, un «retrato» de la orangután estrella de La Ménagerie, el zoo del Jardin des Plantes de París. Todas mis proyecciones sobre el mismo resbalaron sobre su superficie de hielo. ¿Cómo es posible retratar a alguien sin ponerse en su lugar? Cómo perfilar una sombra proyectada en un cristal, fotografiar un reflejo, escuchar un eco… sin preocuparse del lugar donde surgió. La estrategia de Philibert es radical, extremadamente indirecta. Podemos plantear diferentes formas de suscitar una conversación, la más utilizada posiblemente sea la de exponer datos relevantes que conducen a un diálogo posterior. Quizá podríamos asociarlo a lo que en España se llama «poner las cartas sobre la mesa». Pero debemos valorar también que la omisión forzada de una cuestión —un tema evidente en un contexto determinado— es, asimismo, una forma de inducir o provocar su aparición. Sin lugar a dudas, la segunda estrategia será menos certera que la «española», corremos el riesgo de que los datos relevantes no salgan a la luz y también de que el conjunto sea valorado de una forma superficial, pero la eficacia de una u otra queda pendiente de pruebas. En el film de Philibert, la disyunción entre imagen y sonido, los planos de los orangutanes acompañados de los comentarios —a menudo insustanciales— de los visitantes, favorece la reflexión, es como si los sonidos de los animales estuvieran, por momentos, doblemente silenciados: a través de su inexistencia y mediante el ruido (en tanto que información no relevante) del factor humano. *Nenette* interpela justamente por lo que no dice, permitiendo que veamos lo que *no está* en el film. En el 2012 Philibert retoma *La Ménagerie* du *Jardin des Plantes* para hacer un nuevo film, más corto que el anterior, un documental provocativamente corto podríamos decir. *La nuit tombe sur la ménagerie*;

la noche nos alumbra y nos muestra claramente lo que está omitido en las dos obras: la voz animal, la voz de ese «continente negro»[22] ocupa entonces el cielo de París. Philibert no mira en ningún momento desde los ojos de Nénette, se sitúa siempre al otro lado del cristal, no hay rastro de empatía alguna en la realización cinematográfica. El cristal parece más bien un muro de contención; no separa animales y visitantes, sino humanos y no humanos. La aproximación de este realizador parte de la distinción y separación radical, como la existencia misma de los zoos.[23] Desde mi lectura de las obras, el retrato que subyace en estas dos películas de Philibert es el nuestro propio, el de un grupo de animales que miran algo sin llegar a comprenderlo enteramente, demasiado limitados como para imaginarse en el lugar del otro e intentar experimentar desde ese que no es él. El reconocido primatólogo Frans de Waal afirma que somos capaces de empatizar cuando «vemos directamente»[24] (2009: 221), pero debemos entender que no es únicamente una cuestión visual. No basta con imaginar ser un animal u otro, es necesario ponerse en su lugar y sentir, dice la psicóloga y ecologista americana Gay Bradshaw[25] que ha explorado los paralelismos entre animales humanos y no humanos desde el ámbito de la neuropsicología.

Las relaciones que se pueden establecer, no únicamente de paralelismo sino también de reciprocidad entre animales humanos y no humanos nos revelan datos que con frecuencia no queremos oír. Esto sale a relucir abruptamente en la controvertida obra de la artista Samantha Sweeting.[26] En la obra *In came the lamb* (2009), Sweeting muestra imágenes fotográficas de ella misma amamantando a un pequeño cordero. Su obra produce un impacto directo en el público, interpelando sobre la reciprocidad y también sobre la empatía; parece nivelar en la escena lo que de manera profunda tenemos inscrito como dos tipos de existencia. La filósofa Florence Burgat aborda en *Une autre existence. La condition animale* las diferentes aproximaciones al concepto de existencia, las diferencias entre simplemente vivir o existir.

---

[22] «La mujer… ese continente oscuro» es una célebre expresión de Freud. La frase completa es : «La vie génitale de la femme adulte restera longtemps un "dark continent" pour notre psychologie». Sigmund Freud, *La question de l'analyse profane* (1926), *Œuvres Complètes* XVIII, Paris, PUF, 2002, p. 22.

[23] Sobre este tema, es recomendable escuchar la emisión «Que se passe-t-il dans les jardins zoologiques?» con Jean Estebanez, profesor en l' École Normale Supérieure. Emisión disponible en el sitio web de France Culture. Canal «Planète Terre» del 11 de julio de 2012. Accesible en: http://www.franceculture.fr/emission-planete-terre-que-se-passe-t-il-dans-les-jardins-zoologiques-2012-07-11 (consultado el 26 de abril 2013).

[24] Mi traducción.

[25] Gay Bradshaw, «Pas de deux» en Antennae, issue 22, otoño 2012, p.49. Accesible en: http://www.antennae.org.uk/ANTENNAE%20ISSUE%2022.docx.pdf (consultado 26/04/2013). Gay Bradshaw es autora del libro *Elephants on the Edge: What Animals Teach Us About Humanity* ,Yale University Press, 2009. Se puede consultar más información sobre esta autora en: http://www.gabradshaw.com (consultado 26/04/2013).

[26] Sitio web de Samantha Sweeting, http://samanthasweeting.com (consultado el 26 de abril de 2013).

Afirmar que los animales existen puede ser una fuerte provocación para todos aquellos que se niegan a ver la «multiplicidad de formas de vida y de comportamientos y no una única existencia tallada a la medida del hombre»[27] (2012: 338). Sin lugar a dudas, y esto podría abrir un extenso diálogo, hay muchos intereses materiales y económicos detrás de la objetualización de los animales no humanos (una gran parte de los animales «han desaparecido» (2011: 143), reducidos a lo más bajo de simplemente vivir: ser carne). Aun así, no podemos perder de vista que formamos parte del mundo por estar integrados a través de nuestro cuerpo, no de nuestro pensamiento, y que tal y como escribe Burgat citando a Merleau-Ponty «la comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento»[28] (339) no es exclusivamente humana sino también —o más bien—, de los animales no humanos.

El porvenir de los animales no humanos, digamos porvenir y no futuro pensando en la significación particular de cada uno de estos términos según Derrida (el futuro es predecible, mientras que el porvenir es incierto), depende en gran parte de los animales humanos. Es inexorable «pensar» de nuevo lo humano dentro del reino de lo animal, «no tanto para atentar contra su dignidad, sino para abrir su humanidad» (PICQ, 2008: 15).

La conciencia ecológica, desear

La perspectiva que ofrece Capra cuando publica en 1975 *The Tao of Physics* es fundamental para entender las conexiones entre las teorías científicas más relevantes del siglo pasado y las ideas básicas de las tradiciones místicas orientales,[29] en general de marcado carácter holístico. En su obra las fronteras entre los diferentes modos de conocer se hacen porosas. En *Sabiduría insólita*, el libro que siguió al *Tao de la Física*, Capra cita una de las numerosas frases que tejen la inspiradora visión de uno de los pensadores más importantes del siglo pasado, a saber, Gregory Bateson: «la metáfora está en la propia raíz de la vida» (1994: 87). La metáfora es sin duda una de las herramientas más potentes de comunicación y transmisión de conocimiento: la vía más rápida —posiblemente la más certera—, una vía indirecta que traza el trayecto más corto, «autopista sin peaje, luz sin impuestos, como el sol».[30] La metáfora, que como describe Amalia Quevedo «insinúa sin presentar, sugiere sin ex-

[27] Mi traducción.

[28] Mi traducción.

[29] Cuando habla de misticismo oriental Capra se refiere a hinduísmo, budismo y taoísmo.

[30] Extracto de la voz en *off* del vídeo *Biometrics* (2003) de Transnational Temps (http://transnationaltemps.net/ehes/biometrics/movie.html).

plicitar, evoca sin nombrar, alude sin decir; la metáfora habla en forma oblicua, apela a connotaciones laterales».[31]

La población está demasiado aturdida con el incesante torrente de mensajes que dictan la realidad que nos venden, «lo que tú debes ser, lo que tú debes tener, lo que tú debes parecer… lo que tú eres»; condicionados por estos mensajes surgen nuestros deseos. Deseos reales en busca de elementos de una ficción. Compramos una realidad, y prescindimos de la que ya tenemos. Autores como Debord y Baudrillard han reflexionado sobradamente sobre el poder hipnótico y colonizador de la ficción mediática. Inyectar un nuevo mensaje de tono imperativo en este perverso canal dudosamente se traducirá en un cambio de conciencia, un cambio en la manera de pensar(se), pensar(nos) en el mundo. Es necesario buscar medios hábiles que operen de forma alternativa, medios que actúen de manera indirecta, metafórica; lo que necesitamos (el deseo) no es un asentimiento más (comparable a una nueva forma consumo sistemático, del tipo *eco-chic*),[32] sino un cambio significativo, clave, una disrupción. Es el momento de concebir nuevas herramientas; o tal vez, de retomar, hibridar y repensar algunas antiguas. Es, creo, el caso del dibujo. Dibujar nos interpela, nos obliga a conocer y cuando conocemos, nos desplazamos (en el caso de *Grandes Simios en Femenino* de lo que somos hacia lo otro). Las herramientas han de procurarnos un ver mejor, oír mejor, conectar mejor… con ese mundo «más antiguo que el pensamiento» de Ponty. Deberían permitirnos dibujar lo que no vemos; lo que hay detrás del cristal (el del techo y tantos otros que rodean nuestra experiencia de lo que es la vida).

En *Sabiduría insólita*, Capra afirma que la sensibilización ecológica es, en su nivel más profundo, la concienciación intuitiva de la unicidad de toda la vida, de la interdependencia de sus manifestaciones múltiples y de sus ciclos de cambio y transformación. Cito sus propias palabras: «el concienciamiento ecológico, en su esencia más profunda, es espiritual» (1994: 126). El crecimiento del que adolecemos, el crecimiento que nos debemos, es interior. Tendríamos por tanto, que producir agentes que cuestionen nuestro nivel de evolución y desarrollo interior, así como poner en valor aptitudes y saberes vinculados al crecimiento interno más que al producto interior bruto. Los avances tecnológicos son primordiales, es incuestionable; pero no a costa de una conciencia ecológica paupérrima. Capra lo muestra claramente en su obra, existen múltiples accesos al conocimiento desde el descubrimiento interior. Somos el conocimiento.

---

[31] En *De Foucault a Derrida. Pasando fugazmente por Deleuze y Guattari, Lyotard, Baudrillard*. Ediciones Universidad de Navarra, Navarra, 2001. Edición digital de Derrida en Castellano (http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/quevedo_2.htm)

[32] El mercado deforma iniciativas ecológicas en manifestaciones «eco-fashion». El *Green-Glamour* o *Eco-chic* es un nuevo estilo de vida que demarca un estrato social económicamente pudiente.

Tal como ya he expresado en otro lugar: «desde mi sentimiento y posición como artista, entiendo que el arte ha de hacer patentes las fracturas del sistema en su conjunto, en un intento por desvirtuar prácticas y relaciones consolidadas por la tradición que han de ser revisadas. En este sentido y desde una perspectiva medioambiental, parece necesario reflexionar sobre el grado de implicación que las prácticas artísticas contemporáneas tienen, en tanto que portavoz social». (Perales, 2010: 1). Desde el punto de vista del género, el trabajo de las mujeres activistas en el campo de la ecología está siendo clave, pero tal y como indica la filósofa Alicia Puleo, «son muy numerosas las mujeres que participan como activistas en los grupos ecologistas y en los partidos verdes. Pero la conocida pirámide de género de empresas e instituciones —con la base feminizada y la cúspide ocupada por varones— también se reproduce en muchos grupos ecologistas—. A menudo, la militancia de base está mayoritariamente compuesta por mujeres y, sin embargo, predominan los hombres como dirigentes» (2011: 12). En el mundo del arte, la estadística se repite. La escandalosa desigualdad en el ámbito cultural se mantiene. Lo hace en el ámbito artístico, académico y en general cultural, a pesar de los esfuerzos de las organizaciones feministas.[33] Es primordial ayudar a la visibilización del trabajo de mujeres comprometidas con la biosfera y con la defensa de los derechos. Como afirmó Donna Haraway, el feminismo es «en parte, un proyecto para la reconstrucción de la vida pública y de los significados públicos [...] una búsqueda de nuevas historias y de un lenguaje que nombre una nueva visión de posibilidades y de límites» (1995: 134). Durante la mayor parte de la historia de la Humanidad, dice María Teresa Alario, las mujeres que se dedicaron a la práctica artística «intentaron o bien que sus obras no evidenciaran su condición de mujeres, pues se consideraba un elemento de minusvalorización que la creadora fuera de sexo femenino, o bien se sometieron a los condicionantes socio-artísticos que marcaban lo que debía definir las creaciones artísticas» (2008: 11); es fundamental desactivar por completo esa opresión.

Como artista, activista, ecologista y feminista, entiendo que hay dos tareas imprescindibles para posibilitar el giro: poner el acento sobre las palabras que no están y desplazar el punto de fuga. Poner el acento sobre las palabras que no están supone, no solo valorizar aquello que no ha sido considerado en su justa medida. Im-

---

[33] Mujeres en las Artes Visuales (MAV), por ejemplo, ha realizado numerosos informes que reflejan la enorme desproporción que existe entre la presencia femenina y la masculina en museos, galerías, pero también, congresos, grupos editoriales y un largo etcétera. Estos informes son herramientas valiosas que ponen números nítidos a una imagen pretendidamente turbia. Marian López Fdez.Cao ha realizado una importante labor de difusión a este respecto, remarcando la relación que establecemos entre memoria y museos y el reflejo que tiene sobre las mujeres. Véase: http://ujiapps.uji.es/com/noticies/2014/04/1q/congres-genere/, Más información sobre MAV puede verse en: http://www.mav.org.es/ (consultados el 26 de abril de 2013).

plica también valorar la ausencia, porque tenemos una marcada tendencia a analizar lo que vemos, pero no lo que no vemos; lo que está, pero no lo que no está. La ausencia cuenta, y entiendo por ausencia los nombres, los logros, el capital humano y no humano. Desplazar el punto de fuga es cuestionar el antropocentrismo y androcentrismo imperantes, presentes no solo en los textos y las imágenes, sino en el prisma mismo a través del cual miramos el mundo, «we have seen the world too long through the eyes of men» (1988: xi), dice Collard. Esta frase debería leerse como lo que es: una certeza, y no una amenaza; la lectura que todos conocemos se hace desde la visión androcéntica y eurocéntrica patriarcal. Esta visión deformada, gravemente disminuida, que nos ha guiado hasta ahora, debería ser afrontada clara y llanamente como una enorme pérdida que podemos corregir.

Referencias bibliográficas

Alario, María Teresa (2008): *Arte y Feminismo,* San Sebastián, Ed. Nerea.

Berger, John (2001): *Mirar,* Traducción de Pilar Vázquez, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.

Berger, John (2011): *Sobre el dibujo,* Traducción de Pilar Vázquez, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.

Bradshaw, Gay (2012): «Pas de deux», en *Antennae*, otoño de 2012, 22, pp. 44-52.

Burgat, Florence (2011): «La disparition», en *La question animale. Entre science, literature et philosophie*, Rennes, Pur éditions.

Burgat, Florence (2012): *Une autre existence. La condition animale. Entre science, literature et philosophie*, Paris, Albin Michel.

Capra, Fritjof (1990): *Sabiduría insólita*, Barcelona, Ediciones Kairós.

— (1997): *El Tao de la Física*, Málaga, Ediciones Sirio.

Collard, Andrée (with Joyce Contrucci) (1988): *Rape of the Wild. Man's violence against Animals and the Earth.* Indiana, University Press.

Coppens, Yves (2010): «Préface» dans *Primates*, Petter, Jean-Jacques; Coppens, Yves (2010): *Primates*, Paris, Nathan.

Derrida, Jacques (2006): *L'animal que donc je suis*, Paris, Éditions Galilée.

Desblache, Lucile (2011): *La Plume des Bêtes. Les animaux dans le roman*, Paris, L'Harmattan.

Esteban, Mari Luz (2011): *Crítica del pensamiento amoroso*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Fossey, Dian (1985): *Gorilas en la niebla. Trece años viviendo entre los gorilas.* Barcelona, Editorial científica Salvat.

Haraway, Donna J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Traducción de Manuel Talens, Madrid, Ediciones Cátedra.

HERZFELD, Chris (2012): *Petite Histoire des grands singes*, Paris, Seuil.
KLEE, Paul (2007), *Teoría del arte moderno*, Buenos Aires, Editorial Cactus, serie Perenne.
LATOUR, Bruno (2004): *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, Éditions La Découverte.
LÓPEZ FERNÁNDEZ, Marián (2011): *Memoria, Ausencia e Identidad. El arte como terapia.* Madrid, Eneida.
MANKOTO, Mambaele (2006): «Sabrina Krief: Are humans just another Great Ape? dans. *A World of SCIENCE*, Vol. 4, nº 1, January-March 2006, pp. 13-15.
PETTER, Jean-Jacques; Coppens, Yves (2010): *Primates*, París, Nathan
PICQ, Pascal; Lestel, Dominique; Despret, Vinciane; Herzfeld, Chris (2005): *Les Grands Singes. L'humanité au fond des yeux*, París, Odile Jacob.
— (2008): *Nueva Historia del hombre*, Barcelona, Ediciones destino.
PERALES BLANCO, Verónica (2010): «Práctica artística y ecofeminismo». *Creatividad y Sociedad.* 15.
PULEO, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
VILMER, Jeangène J. B. (2006): «De l'anti-animalisme primaire» *Le Devoir*, 30 mars 2006, p. A7.

b) Recursos electrónicos

Cycle de confèrences *Les bêtes et nous*, dans Universcience, Conférences du Collège, Cité des Sciences, Villette: http://www.cite-sciences.fr/fr/conferences-du-college/programme/c/1248126431940/-/p/1239022827697/ (consultado el 10 de febrero de 2014)

6. La filosofía de Anne Finch Conway: bases metafísicas y éticas para la sostenibilidad

Concha Roldán
Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

A Rocío Orsi

Introducción. El contexto sociohistórico de Lady Conway

Anne Finch, conocida por «Lady Conway» desde su matrimonio a los diecinueve años de edad con el vizconde Edward Conway, es un ejemplo paradigmático de «excepcionalidad» en el ejercicio de la filosofía y de la ciencia en los orígenes de la modernidad como he escrito ya en otros lugares,[2] el saber estaba relegado «de pleno derecho» a los varones de clases acomodadas, pudiendo acceder a él solo aquellas mujeres de la aristocracia —excepción dentro de la excepción— que tenían padres, hermanos o esposos permisivos, generalmente ellos mismos dedicados al cultivo del conocimiento y de la ciencia, esto es, quienes hoy calificaríamos como «pertenecientes al mundo de la cultura».

Esto es algo que choca con los presupuestos mismos de la modernidad en sus orígenes, sobre todo en el campo de la historia de las ideas y de la reflexión filosófica. Si hemos de creer sus alegatos contra el escolasticismo, la filosofía moderna que culminaría en el movimiento ilustrado se alza contra los prejuicios de todo tipo, enarbolando la emancipación del género humano.[3] Sin embargo, en la práctica la modernidad en su conjunto se olvidó de aplicar sus consignas al colectivo

---

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación «Enlightenment and Global History» (ENGLOBE: Marie Curie Inicial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN), «Leibniz en español II» (FFI2010-15914) y «Prismas filosófico-morales de las crisis» (PRISMAS: FFI2013-42935-P).

[2] Cf. sobre todo los artículos dedicados a Anna Maria van Schurman y Marie Winckelmann von Kirch, C. Roldán (1993), (1994), (1997), (2001). Cf. también C. Roldán (2008ª) y (2008 b).

[3] No otro sentido es el del «*Sapere aude!*» que entona Kant en su ensayo *Respuesta a la pregunta: Qué es la Ilustración* (1784, Ak. VIII 33-42: versión cast. de R. R. Aramayo en *loc. cit.* nota 2).

de las mujeres —a la mitad de la humanidad—, porque a los varones les costaba renunciar al más arraigado de sus prejuicios, convertido en convicción teórica acrítica y sustentado en una concepción patriarcal de la historia,[4] de la «natural» inferioridad femenina (Femenías, 1996), por la que quedaban excluidas las mujeres del mundo de la cultura, reservado a los varones, y se perpetraban, además, estos prejuicios en las leyes cívicas. Las contradicciones en las que se encuentran sumidos la mayoría de los pensadores modernos —y que se hicieron patentemente visibles en el siglo de las luces—[5] se deben, sin duda, a esa inercia conservadora característica de los animales humanos. A muy pocos varones se les ocurrió contravenir el orden establecido, sino que, más bien al contrario, lo defendieron e hicieron suyo, sin atender a la «razón crítica» que tanto reivindicaban. Ciertamente, en este contexto histórico, los mayores «enemigos de las mujeres» fueron los pedagogos que sentaron las bases de una educación diferenciada para los niños y las niñas, abogando por perpetrar unas leyes que inhabilitaban a las mujeres para cualquier desempeño de «ministerios públicos»,[6] relegándolas a las tareas domésticas —durante siglos conocidas como «sus labores»—. Estamos hablando de una época en la que la educación aún tiene lugar en los hogares de los más favorecidos, aunque la burguesía creciente impulsa la creación de escuelas e institutos de formación superior, de la mano de los pietistas y siempre en instituciones «separadas» para niños y niñas.[7] No voy a entrar aquí ahora en la contradicción añadida que supone el que las madres fueran las encargadas de educar y civilizar a los niños varones desde su más temprana edad, preparándolos para su entrada posterior en las instituciones y en la sociedad.

No perdamos de vista que la modernidad se caracteriza en sus orígenes por una emancipación creciente de los saberes de su tutela teológica, considerándose una de las metas más claras del saber moderno la consecución de una ciencia universal (Rossi, 1997: 293 ss.) que le llevara al dominio de la naturaleza, por lo que la exclusión de las mujeres de esta sublime tarea de liberación, dejándolas inmersas en el determinismo natural (procreación), resulta aún más llamativa. Así, la dominación patriarcal cobra nueva savia en los orígenes de la modernidad, hundiendo sus raíces

---

[4] Como ha puesto Celia Amorós de manifiesto en sus escritos; cf. *Tiempo de feminismo* (1997), cap. II.

[5] Como botón de muestra de escritos en los que aparecen desarrolladas estas cuestiones, cf. sobre todo: Ángeles Jiménez Perona (1992), Alicia Puleo (1993) o (1995) y (2013b).

[6] Leyes que se remontan al Edicto de Ulpiano (aprox. año 192): *Edictum de adtemptata pudicitia*, heredero ya de edictos anteriores, datados en el siglo III a. C., según Plauto.

[7] Los pietistas Francke y Spener apostaron a finales del siglo XVII por las escuelas públicas para niños (y en la misma medida también para niñas, aunque para estas se reservaban tareas *propias* de su sexo). No olvidemos que Rousseau incluirá en su famoso libro sobre la educación, *Emilio*, un capítulo especial dedicado a la educación también «especial» de Sofía. Cf. Cobo (1995).

en la división de tareas, en la polaridad sexual, que se justifica como «natural»: los varones están llamados a las nobles tareas de desarrollar la ciencia y los saberes, a participar de la política y la cultura; las mujeres deberán desarrollar las tareas del hogar, «propias» de su sexo y solo saldrán de casa acompañadas. Política y saber se dan, en efecto, la mano en el espíritu moderno; los hombres de letras del siglo XVII se sentían como «ciudadanos de un estado *ideal*» —de una «república universal de las letras»—,[8] que superaba las fronteras de los estados y las iglesias, pero en el que a su vez se operaba una especie de transposición a una «república ideal» —integrada por una «élite ilustrada»— que poseía sus propias redes de comunicaciones, intercambiando en fluidas correspondencias epistolares[9] informaciones, reflexiones y descubrimientos, y preocupados por la difusión de sus ideas, que ejercían su influencia al margen de las iglesias y las universidades. En este sentido, podríamos ver el proceso político que conduce a los nacionalismos como responsable del inicio de la especialización de los saberes, truncando la pretensión científica de universalización —internacionalización— de los conocimientos que ahora volvemos a propugnar como superior.

Ahora bien, por otra parte, el creciente movimiento burgués hace que cada vez un mayor número de varones —la «sociedad»— exijan su parte de ese pastel del conocimiento que se exhibe como néctar de los dioses. Así, bajo esta demanda, la difusión, accesibilidad y popularización de los saberes se presentará como la otra cara de la moneda del intento de consecución de una ciencia universal.[10] Con todo, durante siglos asistiremos a un «público» elitista y fundamentalmente masculino.[11]

---

[8] He desarrollado estos aspectos en C. Roldán (2002) y (2009). Cf. también C. Roldán (2008a) y (2013a).

[9] Cf. P. Dibon, «Échanges épistolaires dans l'Europe savante du XVIIe siècle», en *Revue de Synthèse*, janvier-juin 1976, 31-50. A comienzos del siglo XVII el intercambio intelectual y epistolar era sumamente especializado y se realizaba en latín, con lo que la influencia en un público no-científico era prácticamente imposible. Tras una fase de transición, caracterizada por los intercambios epistolares semipúblicos —recordemos el papel del padre Mersenne como «cartero intelectual de Europa», esto comenzó a cambiar con la aparición de libros en idiomas nacionales (Descartes, Vico, Wolff), con la traducción de las versiones latinas (Newton) y, sobre todo, con el surgimiento de publicaciones científicas (*Acta Eruditorum*, *Miscellanea Berolinensia*, *Journal de sçavants*, *Journal de Trévoux*, *Monatlicher Auszug*, etc.), que también dan fe de la evolución del latín hacia los idiomas nacionales.

[10] Será en este contexto en el que tanto G. W. Leibniz como W. von Humboldt —los últimos genios universales entre los eruditos de la época, propugnaron la fundación de academias y sociedades científicas por una parte y, por otra, la construcción de grandes bibliotecas como vehículos para favorecer en primera instancia el intercambio de pensamientos e informaciones de los especialistas, pero sin olvidar su extensión a un público interesado más amplio.

[11] Las mujeres científicas o filósofas fueron toleradas, e incluso admiradas, por sus coetáneos como *excepciones* (que no engendraban peligro si no constituían norma) calificadas de «milagro de la naturaleza» o de «espíritus masculinos en cuerpos femeninos», a quienes solo les faltaba la barba para restablecer el equilibrio y armonía naturales, ya que habían osado robar los saberes que los dioses ha-

Pero, a su vez, descubrimos un viento favorable en este movimiento creciente de intercambio público de conocimientos, que fue aprovechado por las mujeres de la época para ir introduciendo su presencia y una reivindicación subrepticia de derecho a la emancipación y a la igualdad; me estoy refiriendo a la organización de reuniones intelectuales en las cortes y, posteriormente, en los salones de la aristocracia y de la burguesía emergente urbana, esos *espacios fronterizos*[12] entre lo público y lo privado donde las mujeres —organizadoras de esos encuentros— podían participar en las discusiones científicas, filosóficas o literarias de las que eran excluidas en los lugares institucionales del saber (Gougy-François, 1965). Por otra parte, gracias a las reuniones laicas en los salones, la *querelle des femmes* entre defensores y detractores de la igualdad de las mujeres dejará de ser privativa de teólogos y moralistas, para pasar a ser un tema de opinión pública. Sin embargo, tampoco debemos olvidar que este movimiento de popularización trajo de la mano una proliferación de escritos dirigidos a las mujeres, que en su afán por «adaptar el conocimiento» contribuyeron a afianzar la idea de su incapacidad natural para acceder por sí mismas a los saberes; me refiero a las denominadas «filosofías para damas» o «filosofías en el tocador», que ya iniciara Fontenelle en el XVII con su famoso *Entretien sur la pluralité des mondes*, y que cobrará más auge a finales del XVIII —sobre todo en Alemania y en Italia al presentarse como «filosofía popular»—; movimiento junto al que encontrará su lugar la proliferación de las publicaciones periódicas o «semanarios morales», que también harán un flaco favor a la verdadera consecución de la igualdad,[13] como observamos ahora también en las llamadas «revistas femeninas»: el patriarcado vuelve y vuelve siempre con sus consignas, más o menos explícitas pero siempre con una pregnante viscosidad, como un «*Alien*» que se resiste a ser aniquilado.

Las historias, también las historias de la filosofía de las que las mujeres son las grandes ausentes, nos muestran cómo la consecución de ciencia y conocimiento en general supuso una ardua lucha para el género femenino, que accedió al saber como a un «nido robado», por utilizar la expresión de Alma Mahler, haciendo caso omiso

---

bían entregado a los varones para su custodia. En este sentido se refirió Kant —conocido como el «padre de la ética moderna»— a Madame de Châtelet; cf. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*: «a una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Châtelet, parece que no le hace falta más que una buena barba» (AA II, 229). Cf. C. Roldán, «Un gineceo en el Reino de los fines» (1995), «La escritura robada» (2008b) y «Ni virtuosas ni ciudadanas» (2013b).

[12] Tomo la expresión de Oliva Blanco (1992: 77).

[13] En este contexto, surgirán en Inglaterra el *Spectator* de Addison, y en Alemania *Die vernünftige Tadlerinnen* (dirigido expresamente a un público femenino) o *Der Biedermann* de Gottsched. Cf. C. Roldán 2008ª (apartado 2: «Filosofía popular y filosofía para damas»), donde disiento de la tesis «galante» de U. P. Jauch (1990) y hago un comentario crítico de las tesis de Jean École (1983) y Werner Schneiders (1991). Cf. también C. Roldán (2007).

de las «filosofías para damas» que los galantes intelectuales de la época escribían para ellas como un intento más de que permanecieran en su minoría de edad. La ausencia de las mujeres de las historias «oficiales», que Celia Amorós ha caracterizado de «razones de los olvidos de la razón», se sustentan en una concepción patriarcal de la historia (Amorós, 1997: cap. II), de forma que solo fragmentariamente (y tras ardua indagación bibliográfica) podemos tener conocimiento de que existieron unas pensadoras llamadas Anna Maria van Schurman, Anne Finch Conway, Marie Winckelmann von Kirch o Emilie du Châtelet, que tuvieron una extraordinaria producción literaria, filosófica o científica, de la que solo una pequeña muestra ha llegado a nuestras manos, pues el resto desapareció borrado como las huellas en la arena de la playa (O'Neil, 1998). Pero no olvidemos, que es también durante el siglo XVII cuando surgen los primeros escritos «feministas» reivindicando la igualdad entre los sexos y defendiendo las aptitudes intelectuales de las mujeres para poder dedicarse al estudio de las ciencias;[14] «filosofías de mujeres», que reaccionan frente a las «filosofías para damas».

Cada vez fueron más los pensadores varones que, en los albores de la modernidad, se sumaron a la corriente creciente de «defensores de las mujeres», para apoyar la incipiente «querelle des femmes»,[15] que defendía la idea de igualdad para combatir la inferioridad tradicional de las mujeres y que no hacía de la diferencia sexual un motivo de exclusión de las más elevadas tareas de la humanidad, entre las que sin duda se encontraban la aproximación a la ciencia y al pensamiento. Generalmente se trata de los pensadores varones que constituyeron esa «otra» Ilustración (Puleo, 1993, 2ª ed. 2011; Seoane, 1998), heterodoxa y lamentablemente olvidada, que poco antes de la precipitación posmoderna dimos también en llamar Ilustración «inacabada» o «insatisfecha» y que desde el feminismo ha sido reivindicada por muchas pensadoras como la verdadera seña de identidad de la igualdad emancipatoria, algo que Amelia Valcárcel convierte en lema poniéndolo en boca de Mme. de Stäel: «las luces solo se curan con más luces».[16]

Entre los defensores o amigos de las mujeres en los albores de la modernidad hay que contar, sin duda, a Poullain de la Barre (Poullain de la Barre, 1674; Amorós, 1992b), que inicia una corriente argumentativa que se apoya en el dualismo cartesiano para demostrar que —frente a la extensión de la materia— «el pensamiento no tiene sexo», algo que empleará profusamente Anna Maria van Schurmann en sus escritos (Roldán, 1997, 2001, 2008b). Aunque son menos

---

[14] Podemos citar como escritos paradigmáticos el de la francesa Marie de Gournay *Egalité des hommes et des femmes* (1622) y el de la alemana afincada en Holanda Anna Maria van Schurmann *De capacitate ingenii mulieris ad scientias* (1638).

[15] He desarrollado estos aspectos en C. Roldán (2008a) y (2013a). Sobre *la querelle des femmes* en Europa, cf. Oliva Blanco (1992) y G. Bock y M. Zimmermann, (1997).

[16] Cf. A. Valcárcel (1997). Recordermos las polémicas de fin de siglo XX: Habermas, Foucault…

conocidos, también fueron defensores de las mujeres a comienzos del siglo XVII otros pensadores de raíces neoplatónicas y con clara vocación de superar el dualismo cartesiano, defendiendo la unidad de los individuos a partir de principios tanto materialistas (atomistas) como espiritualistas (vitalistas); entre ellos, podemos contar a Henry More, Ralph Cudworth —padre de lady Mashams—, Mercurius van Helmont, Jakob Thomasius —padre de Christian— o el propio Leibniz, con quienes se relacionó Anne Finch Conway.

PEINANDO LA VIDA A CONTRAPELO: EL LABORATORIO FILOSÓFICO DE ANNE FINCH CONWAY

No es mi interés hacer aquí un análisis exhaustivo de la vida y la obra de nuestra autora (Roldán, 1993),[17] sino solo señalar aquellos aspectos más importantes para el esclarecimiento y apoyo de la tesis que aquí se quiere defender. Anne Finch (1631-1679) tuvo un origen nobiliario. Nació en Londres en 1631, como hija póstuma de Sir Heneage Finch, diputado de la Cámara de los Lores, y su segunda esposa Elizabeth Cradock, viuda de Sir John Bennet, y se crió en la casa de la familia Finch, que ahora se conoce como Palacio de Kensington, siendo la hija menor de una familia numerosa. No sabemos muchos detalles de su infancia, salvo que estaba especialmente unida a su hermanastro John Finch —cinco años mayor que ella—, quien jugó un papel importante en su educación, primero alimentando con libros prestados la formación autodidacta de su mente superdotada, y, después —acaso lo decisivo para su formación filosófica, al facilitarle el contacto con Henry More, uno de sus maestros en el Christ's College, donde John ingresará en 1645 para continuar su formación.

De acuerdo con los usos de la época que hemos presentado en el apartado anterior, John disfrutaría de un preceptor particular durante su infancia y adolescencia, en cuyas clases se colaría silenciosa más de una vez la hermana menor, aprendiendo así desde muy pequeña francés y latín, más tarde griego y hebreo. Al parecer, John no solo le pasaba a Anne sus lecturas, sino que gustaba de apropiarse juntos de nuevos conocimientos y conversar sobre ellos, obteniendo un gran provecho de la ventaja intelectual de su hermana; sin duda, a John le parecía injusto que su hermana no tuviera derecho a la misma educación que él, teniendo sin duda muchas más aptitudes. Por eso, viendo el gran interés con que Anne devoraba todos los tratados filosóficos que caían en sus manos y el provecho que de ello sacaba para sus discusiones, John hizo a su hermana el mejor regalo que pudo hacerle, al ponerle en contacto con su maestro Henry More, quien obsequió a la quinceañera Anne un

[17] Cf. entre otros Hagengruber (1998), Hutton (2004), Nicolson (1930) y Orio (2004).

ejemplar de sus poesías filosóficas y comenzó a visitarla en Kensington House, cada vez más a menudo y con creciente entusiasmo al descubrir la gran capacidad filosófica de su joven pupila, a quien introdujo en la filosofía de Aristóteles, Plotino, en la escolástica y en el humanismo inglés, así como en la filosofía cartesiana —que More había descubierto y estudiaba por aquella época, y que pronto empezó a criticar desde sus presupuestos platónicos, aunque nunca llegara a renunciar a sus presupuestos dualistas, como sí hará su discípula Anne—. Del intercambio intelectual surgió una amistad que les acompañaría durante el resto de la no tan larga vida de Anne Finch y que dio lugar a una rica correspondencia (Marjorie, 1930; Gabbey, 1977), donde se recoge la complejidad de sus discusiones y que es una de las pocas fuentes de que disponemos para acercarnos a la filosofía de Anne Finch Conway —junto con el único tratado de la condesa que se ha conservado, *Principios de la más antigua y moderna filosofía,* al que nos referiremos enseguida.

Henry More (1614-1687) pertenecía al círculo de pensadores ingleses denominados «platónicos de Cambridge» por su reivindicación expresa de las filosofías de Platón y Plotino, círculo al que también perteneció Ralph Cudworth (1617-1688), padre de Lady Masham y profesor junto con More en el Christ's College de la Universidad de Cambridge.[18] Ahora bien, no conviene perder de vista que esos pensadores —y por lo que aquí nos interesa, que es su influencia en Anne Finch— eran también buenos conocedores de Aristóteles y del estoicismo y que, frente al escolasticismo, valoraban mucho los nuevos desarrollos en la filosofía y la ciencia —estudiando tanto a Descartes (parece que Cudworth fue uno de los primeros ingleses que lo leyeron), Hobbes y Spinoza, como a Bacon y Boyle—[19] siempre en el marco de la «filosofía perenne» (*philosophia perennis*) que había sido propuesta originalmente por los filósofos renacentistas italianos, como Marsilio Ficino, y que luego fuera reivindicada también por Gottfried Wilhelm Leibniz. Por lo tanto, forman parte de la revolución filosófica del siglo XVII, buscando una base filosófica alternativa al aristotelismo en las reflexiones de Hobbes y Descartes, pero sin dejar de compartir con el humanismo renacentista su interés por la filosofía clásica, defendiendo su relevancia para la vida contemporánea de la época y haciendo que esto incline su balanza en la famosa «disputa de los Antiguos y los Modernos».

---

[18] En honor de la verdad, hay que decir que Anne Conway aparece casi siempre mencionada en las Enciclopedias más populares entre los seguidores más jóvenes de la escuela platónica de Cambridge, junto a George Rust (m. 1670), y John Norris (1657-1711); cf. por ej. de Filosofía: http://plato.stanford.edu/entries/conway/

[19] Boyle formaba parte de lo que por aquel entonces se denominaba «Nueva Filosofía» o «Filosofía Experimental», participando de unas reuniones filosóficas semanales en Londres, en lo que él denominaba «Colegio Invisible» (o «Colegio Filosófico»), que tuvieron lugar desde 1645 y que en 1661 dieron lugar a la constitución «oficial» de la Royal Society, a la que años después también pertenecerían pensadores y científicos destacados como Wallis, Leibniz, Newton y Darwin, entre otros.

Por último, una de las características más relevantes de este grupo de pensadores de Cambridge será el trasfondo teológico de sus reflexiones, convencidos de la compatibilidad de la razón y la fe, y de la filosofía como preocupación legítima de los teólogos, que otorgan a la razón humana un papel preeminente, algo que caracterizara el «racionalismo inglés».[20] Así, preocupados del tratamiento filosófico de las cuestiones religiosas —como la defensa de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, uno de los principales objetivos de su pensamiento fue la formulación de una ética práctica, que sirviera de fundamento a la conducta cristiana, para lo que defendieron la existencia eterna (innata) tanto de los principios de la razón (verdades) como de la moral, a los que la mente humana tiene la capacidad de acceder—. De esto se deducía su visión optimista de la naturaleza humana, poniendo su énfasis en la libertad de la voluntad y en un anti-determinismo que les lleva a proponer argumentos para la autonomía humana, repudiando la filosofía natural mecanicista a favor de la opinión de que el espíritu es el principio causal fundamental en las operaciones de la naturaleza; sin embargo, frente a la opción monista original de Conway —anticipadora en esto de Leibniz, siempre se mantuvieron dualistas, defendiendo que la mente (espíritu) es ontológicamente anterior a la materia.

En 1651[21] se casó Anne con Edward Conway, tercer vizconde Conway, heredero de Warwickshire —cerca de Alcester, donde estaba la residencia principal de los Conway, Ragley Hill— y también del condado de Antrim en Irlanda, y cuya familia poseía una de las mejores bibliotecas privadas de la época, algo que fascinó a la joven filósofa y le hizo más llevadera la entrada en su nuevo estado,[22] junto con el hecho de que su marido no la hiciera desistir de su interés por el estudio, sino que la animara a cultivar sus intereses intelectuales. Aquejada de unas frecuentes e intensas migrañas, que la sometían a ataques periódicos y que se hicieron más agudas y más frecuentes con los años, los libros habían sido los mejores aliados de Anne Finch durante su infancia y adolescencia, y también se convirtieron en el refugio de la joven Lady Conway tras la pérdida de su único hijo, Heneage, que nació en 1658 y murió

---

[20] Tampoco debemos olvidar que fueron los primeros filósofos que defendieron y practicaron la publicación de sus escritos en la lengua vernácula (inglés). Cf. la obra de R. Cudworth, *True Intellectual System of the Univers* (London, 1678), que tanto impacto produjo en Leibniz en su primera lectura en 1689, y en cuyo ejemplar anotara una referencia a las «mónadas» pitagóricas. Cf. Wilson 1990: 39, donde refiere al manuscrito leibniziano: LH Phil II, 3c.

[21] Del 5 de mayo de este año data una carta de More a Conway, donde este señala la necesidad de mantener correspondencia durante su ausencia para paliar en la medida de lo posible la imposibilidad de sus ricas conversaciones; esta carta no fue editada por Nicolson: cf. Gabbey (1977) y Hutton (1980).

[22] De la posterior correspondencia que Anne mantuvo con su suegro Lord Conway, sabemos que ya antes de relacionarse con Henry More y de «entrar en la familia» Conway, Anne conocía a Copérnico, Pitágoras y Herodoto, y que había empezado a reflexionar sobre la «disputa entre antiguos y modernos». Cf. al respecto Nicolson (1930: 16-17 y 31-32); cf. también Orio (2004: 11).

de viruela en 1660, de forma que el dolor psíquico vino a sumarse al de su enfermedad, acompañándola durante toda su vida y jugando sin duda un papel importante en sus reflexiones filosóficas, sobre lo que volveré después. Para sacarla de su depresión, se le propuso un cambio de aires y en julio de 1662, tras la coronación de Carlos II, la familia marcha a Irlanda —a su residencia de Portmore— durante algo más de dos años; More no pudo acompañarla en el viaje —sí lo hizo su discípulo y gran amigo George Rust—, por lo que su correspondencia se intensifica hasta su regreso a Ragley en septiembre de 1664.

No se sabe a ciencia cierta en qué consistía la extraña enfermedad de Anne Finch Conway, que fue considerada un extraño caso clínico (Owen, 1937) al que los médicos no encontraban remedio. El médico de cabecera de sus primeros años fue el ya anciano William Harvey y después de él una legión de físicos, anatomistas y curanderos la visitaron —en Kensington primero y luego en Ragley— para intentar buscar la causa de su mal y dar alivio a su dolor; todo en vano. Como un último intento para aliviar la presión craneal en el cerebro Thomas Willis le recomendó la trepanación, a la que fue a someterse en París a mediados de marzo de 1656.[23] Pero no había solución a su desconocido mal que deberá sobrellevar con resignación hasta que casi quince años después entró en contacto con el médico y filósofo flamenco Francis Mercury van Helmont, hijo del yatroquímico Jan Baptiste van Helmont, quien si no curación le transmitirá «amor al dolor» como resultado de su teoría de la «simpatía universal», a la que volveremos en los siguientes apartados. El joven van Helmont había viajado a Inglaterra en 1670, con la intención de permanecer allí solo durante un mes —para reclamar del Gobierno inglés una pensión vitalicia para Elisabeth von der Pfalz, pero después de conocer a Lady Conway, se convirtió en su huésped y permaneció a su lado como imantado durante la última década de su vida—. El intercambio intelectual con van Helmont será muy relevante para Anne Conway, ya que de su mano no solo se introdujo en el pensamiento cabalístico (Orio de Miguel, 2002, 2004, 2009), sino que también se acercó a la secta de los cuáqueros: el estudio de la Cábala judía contribuyó a su ruptura decisiva con el cartesianismo de su educación filosófica y el encuentro con los amigos cuáqueros de van Helmont condujo a su conversión al cuaquerismo, un año después de la conversión de su amigo Mercurius y poco antes de morir. En la Cábala descubrió los principios metafísicos que la llevaron a desarrollar su intuición de un monismo sustancial y con los cuáqueros encontró la inspiración —la «luz»— para dar un sentido en su filosofía al dolor en el mundo, además de aprender de ellos un trato de igualdad para hombres y mujeres.[24] Desde la soledad de sus aposentos,

---

[23] Pero al parecer solo llegaron a abrirle las yugulares; cf. Nicolson (1930: 116) y Orio (2004: 13).

[24] El movimiento cuáquero se introdujo en Inglaterra a comienzos de 1650 y las mujeres fueron pioneras activas. Sobre la importancia de los cuáqueros en el pensamiento político de esta época y el

Anne había descubierto el significado de la «simpatía universal» que le transmitiera van Helmont y exhaló su último suspiro junto al «Cristo interior» que predicaban los cuáqueros el 23 de febrero de 1679, mientras su esposo se encontraba de viaje, por lo que van Helmont la embalsamó con «espíritu de vino» depositándola en una urna de cristal recubierta de madera hasta que él regresó para celebrar unos modestos funerales —como ella había deseado- y enterrar sus restos en la iglesia de Arrow, en cuya lápida de plomo puede leerse «Quaker Lady» (Nicolson, 1930: 452; Orio, 2004: 19).

En sus últimos años de vida (1671-1679), Anne Finch Conway organizó múltiples reuniones filosóficas en la biblioteca de su residencia[25] y se dedicó a escribir el mencionado tratado, que recoge su pensamiento y que ha sido calificado como «uno de los documentos filosóficos más originales escritos nunca por una mujer» (Nicolson [1930: 459].[26] Lo redactó en inglés, pero fue publicado anónimamente en Ámsterdam en 1690 en una traducción latina realizada probablemente por van Helmont con el título *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* y, después, traducido de nuevo al inglés[27] e impreso en Londres en 1692 bajo el título *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, haciéndose constar su autoría. Su primera publicación anónima hizo que inicialmente fuera adjudicada la obra a su recopilador,[28] Mercurius van Helmont, quien se ocupó de combatir este error y hacer que el nombre de la autora apareciera en la siguiente publicación inglesa, precedida de un prólogo laudatorio a «aquella incomparable persona», que había sido escrito por More, pero que firma van Helmont (Ward, 1710: 208ss).[29]

Aunque la brevedad de la obra y el hecho de haber sido escrita por una mujer le impidieran entrar a formar parte de las historias de la filosofía, no cabe duda de que la originalidad revolucionaria de sus tesis la hace merecedora de ocupar un espacio privilegiado entre los grandes de la época. Los *Principia* constan de nueve

---

papel jugado por las mujeres en su seno, cf. Broad y Green (2009), cap. 7 «Quaker women», pp. 162-179. Desde 1675, los cuáqueros, ilustrados y cultos, empezaron a frecuentar Ragley y a entrar al servicio de Lady Conway.

[25] Sobre el clima intelectual de Ragley Hill y las discusiones mantenidas por Lady Conway con More, van Helmot y Rosenroth, sobre la divinidad y la emanación de los espíritus, cf. Orio (2002: 57-87).

[26] En Orio (2004, 20) podemos encontrar un amplio comentario de Nicolson.

[27] Javier Echeverría aventura a decir en su edición de los *Nuevos Ensayos* de Leibiz (1992, I, 1, nota 19) que el traductor al inglés de los *Principia* en 1692 (J. C.) fue J. Crull —Jodocus Crull, químico de origen alemán, traductor de Puffendorf en 1695 y miembro de la Royal Society—, mientras Nicolson (1930, 453) y Orio (2004, 24) la atribuyen a John Clark, discípulo y admirador de van Helmont.

[28] El texto latino de Conway formó primero parte de un volumen colectivo anónimo que contenía otras dos obras: *Philosophia Vulgaris Refutata* y los *Problemata de Revolutione Animarum Humanorum* —esta última del propio van Helmont. Cf. Orio (2004, 23).

[29] El texto inglés del prefacio de More puede leerse en Loptson (1982, 240ss), Coudert-Corse (1996, 3-6) y Orio (2004, 103ss); trad. castellana en Orio (2004, 99-102).

capítulos, de los que solo el primero recibió un título específico («Sobre Dios y sus propiedades divinas») junto a la descripción de su contenido; los demás solo están precedidos de un exhaustivo índice, ordenados por parágrafos los distintos aspectos metafísicos a tratar. Y en el último capítulo se ocupa de diferenciar su filosofía de la de Descartes, Hobbes y Spinoza,[30] facilitando una especie de resumen de sus tesis principales. No es difícil adivinar que parte de la precisión terminológica original de la autora se habrá perdido entre tanta traducción y retraducción —por lo que es de lamentar que nadie conservara el manuscrito original—, pero lo que todos los testimonios transmiten es que a pesar de las manipulaciones[31] el libro que se publicó recogía las tesis originales de Lady Conway, siguiendo un potente hilo argumental desde el primero al último capítulo: aportar una nueva solución (monismo vitalista) al problema de la relación mente-cuerpo, superando el dualismo cartesiano y apartándose del materialismo de Spinoza —cuya propuesta, también monista, conduciría al ateísmo, para compatibilizar su teoría con las fundamentales verdades cristianas.

Del vitalismo a la metafísica monadológica: Conway y Leibniz

Anne Finch Conway pretende conciliar en su obra —como se desprende del mismo título— dos fuerzas en principio contrarias: la doctrina de la emanación y el vitalismo de los antiguos (sobre todo de los griegos, de los cabalistas y de Filón de Alejandría), de un lado, con el mecanicismo de la cosmovisión moderna, de otro, y a su vez hacer compatibles ambos con la teología cristiana, muy en la órbita de los platónicos de Cambridge. Por ello, al comienzo de su obra acepta la existencia de Dios como evidente (sin prueba de demostración) y subraya el papel de Cristo como «mediador» entre Dios y las criaturas en el proceso de emanación y creación. Sin embargo, y aquí radica su originalidad frente a sus maestros —a quienes hace una crítica velada[32] en su obra (PR PH IX, 2, 214)—, propugna una ontología del espíritu, derivada de los atributos de Dios, que se establece en oposición a las interpretaciones filosóficas

---

[30] En 1982, Loptson publicó una edición bilingüe (latín-inglés) y disponemos de una tradución castellana a cargo de (2004), acompañada de la versión latina. Para más detalles sobre la historia y vicisitudes sufridas por el manuscrito, puede consultarse Hutton (2004), *Anne Conway*, pp. 5-6, y *La filosofía de lady Anne Conway, un proto-Leibniz* (2004, 21 y ss).

[31] Orio (2004, 22) sostiene que van Helmont dio forma al libro de Conway, introduciendo algunas citas en las «Anotaciones cabalísticas» que aparecen como apéndice del capítulo I de los PR PH, pero sin que ello suponga merma en la originalidad.

[32] «Este grave error debe imputárseles también a quienes sostienen que cuerpo y espíritu son cosas contrarias, mutuamente inconvertibles entre sí, al decir esto, privan al cuerpo de toda vida y percepción, lo que es radicalmente contrario a los fundamentos de nuestra Filosofía». Crítica que aparece también en PR PH VII, 4, y que va dirigida contra More y Cudworth. Cf. Orio (2004: 53ss y notas 143-145 de la trad.).

de More, Descartes, Hobbes y Spinoza,[33] mediante la introducción de su concepto de «mónada», que está en deuda con la Cábala y se anticipa a la propuesta de Leibniz.

De esta manera, una de las grandes riquezas añadidas del libro de Anne Conway será la presentación de su sistema como una respuesta a los problemas planteados por la relación cuerpo-mente, frente a las filosofías dominantes de su tiempo. En este sentido, varios capítulos de su breve tratado se dedican a una refutación del dualismo de Henry More, y Descartes, aunque hace afirmación expresa de su admiración por la física de Descartes. También muestra su desacuerdo con Hobbes y Spinoza, acusando a este último de panteísmo material, por confundir a Dios con las sustancias creadas.

Frente al dualismo mecanicista imperante —al que tampoco había renunciado Henry More, a pesar de su crítica a Descartes, Anne Conway propone una interpretación monista de las sustancias en el universo creado: la unidad de materia y espíritu—. Pues, a su entender, el error fundamental del mecanicismo cartesiano sería el haber olvidado que alma y cuerpo tienen un origen esencial común. De manera que, en su opinión, aunque Descartes haga valiosas aportaciones en la explicación de los movimientos naturales, nunca considera que los cuerpos tienen en sí mismos su propio fundamento del movimiento, tratándose de «cuerpos vivos con capacidad de percepción» (PR PH, VIII, 3; IX, 9), una definición en la que sin duda encontramos un «aire de familia» con la metafísica leibniziana.

Mucho se ha especulado sobre la posible influencia del pensamiento de Lady Conway en Leibniz, sobre todo en su acuñación del concepto de mónada.[34] Sabemos que el pensador alemán era dueño de una copia del libro de Anne Conway, probablemente un regalo de su amigo común, van Helmont, en su visita —precisamente en 1696— a Hannover, donde se quedó varios meses, teniendo la oportunidad de relatarle a Leibniz en sus encuentros matutinos diarios muchas cosas de la vida y la obra de esa «extraordinaria mujer que fue la Countess of Kennaway»,[35] lo que hizo que el pensador de Leipzig valorara su trabajo muy favorablemente, llegando a escribir a Thomas Burnett en 1697: «Mis puntos de vista filosóficos se aproximan mucho a los de la condesa de Conway, y mantienen una posición intermedia entre Platón y Demócrito, porque sostengo que todas las cosas se llevan a cabo me-

---

[33] El título completo de su tratado era *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy concerning God, Christ, and Creation, that is, concerning the Nature of Spirit and Matter, thanks to which all the Problems can be resolved which could not be resolved by Scholastic Philosophy nor by Modern Philosophy in general, whether Cartesian, Hobbesian, or Spinozian.*

[34] Un clásico al respecto es el artículo de 1979 escrito por Carolyn Merchant bajo el sugerente título «The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concepto f the Monad», donde intenta poner de manifiesto la original aportación de también Duran (1989) y (1994).

[35] Cf. Carta de Leibniz a Sofía, septiembre de 1696, en *Correspondance de Leibniz avec l'Electrice Sophie de Brunswicke-Lunebourg*, ed. O. Klopp (Hannover, 1974), vol. 2, p. 8. Cf. GP III, 176, 180.

cánicamente como Demócrito y Descartes, en contra de las opiniones de Henry More y sus seguidores, y mantengo también, sin embargo, que todo sucede de acuerdo con el principio de la vida y de acuerdo con las causas finales —todas las cosas están llenas de vida y de conciencia, contrariamente a las opiniones de los atomistas (GP III: 217)—. Leibniz volverá a tener palabras de alabanza para Conway, van Helmont y More en los *Nuevos Ensayo*s (1697, I, 1), por haber sabido explicar la doctrina del vitalismo mejor que sus predecesores renacentistas.

Ciertamente, Leibniz no emplea el término «mónada» en su sistema hasta mediados de los años 90 —en concreto en una carta a Fardella de septiembre de 1696 (Stein, 1890: 209), manejando con anterioridad el de «sustancia»—. Pero también es verdad que el concepto de «mónada» tampoco es originario de Lady Conway, sino que ella lo toma de la tradición cabalística (Orio de Miguel, 2002 y 2004), con la que Leibniz mismo estaba familiarizado —al menos con la Kabbala Denudata— desde antes.[36] El concepto de sustancia de Anne Conway debe mucho, en efecto, al platonismo y la Cábala —que, en la versión que conoció a través de van Helmont, estaba profundamente platonizada—. Su pensamiento también muestra el impacto de las enseñanzas del teólogo cristiano heterodoxo, Orígenes, que fue muy admirado por su maestro Henry More, y su sistema se anticipa —como una especie de «proto-Leibniz», en denominación de Loptson (1982) que adopta Orio de Miguel como título de su libro, que incluye la traducción de Conway— a la filosofía del alemán, diseñando sin embargo su propia teodicea y monadología.

En cualquier caso, como muy bien ha señalado Orio de Miguel en sus trabajos, aunque Leibniz comparta con Anne Conway y con van Helmont la intuición monista y vitalista, que hace surgir la vida misma de un principio interno a cada «mónada espiritual», ninguno llegará a alcanzar la complejidad de las disquisiciones leibnizianas —como son su teoría de la analogía y la expresión— en el desarrollo de una «fuerza activa interna» que fundará su dinámica, para dar razón de los fenómenos naturales explicables mediante ecuaciones matemáticas —pero cuyo origen no es matemático—, y su sistema de la «armonía universal». Con todo, la propuesta de Lady Conway es bastante más elaborada que la de los helmontianos que solo vislumbran el mundo de los cuerpos-espíritus y las semillas que segregan su envoltura corporal, como había enseñado Juan Bautista van Helmont, padre de Mercurius.

La metafísica monadológica de Anne Conway, por el contrario, analiza y describe una visión contingentista de un mundo[37] en el que no hay una diferencia esencial entre cuerpo y espíritu, sino que los dos son «interconvertibles», siendo los cuerpos «espíritus condensados» y los espíritus «cuerpos sutiles volátiles» y argumentando

---

[36] En 1688 visitó Leibniz a Knorr von Rosenroth en Sulzbach. Cf. A. Foucher de Careil (1861), *Leibniz, la philosophie juive et la cabale*, Auguste Durand, Paris, 56-59. Cf. (2002) y (2009).

[37] En (1982: 48-50) ve un anticipo de la filosofía de Hume e incluso de Wittgenstein.

contra Descartes que la materia inerte no puede existir. Frente a otro gran monista, Spinoza, que presenta un sistema basado en un absolutismo determinista, donde Dios y la naturaleza se identifican —*Deus sive natura*—, Conway empieza en su obra por distinguir entre Dios (intemporal e inmutable, PR PH I, 1-6) y «la Criatura» o esencia creada,[38] compuesta por el conjunto de las cosas y con un único atributo definitorio, la mutabilidad (PR PH, VI, 1), sosteniendo a su vez que «todo individuo creado permanece inalterable en su individuación, a fin de que se mantenga el orden divino inteligible» (PR PH, VI, 3-4). Con otras palabras, nos encontramos ante un nominalismo metafísico en el que el «ser» o propiedad esencial de cada cosa «se define» por su esencial mutabilidad que, sin embargo, mantiene inalterable su individuación, de manera que no hay ontológicamente especies distintas, sino que cada ser es una naturaleza singular, un existente mutable individual, esto es, «una mónada» (Loptson, 17-18, 23; Orio, 27-28) que puede adoptar diversos grados de «corporalización» o «espiritualización»; y como el conjunto de todos los individuos constituye una única «Criatura» o Esencia —*esentia mundi*— unos y otros están comunicados entre sí —sin perder su individuación— y «se emiten continuamente partículas sutiles, imágenes o emanaciones aun a la máxima distancia» (PR PH, III, 10). Esto es lo que significa para Conway precisamente la creación, «dar la esencia a la Criatura aportando la Voluntad a la Idea» (PR PH, 1, 7, p. 114);[39] frente a la idea de una «creatio ex nihilo», Conway defiende, pues, una especie de emanación en una modalidad de panenteísmo con el que pretende salvar la continuidad y a la vez la distinción entre Dios y la Criatura, recurriendo a la figura del «Cristo-Medio» en quien todas las cosas subsisten, ensamblando todos los eslabones de la cadena del ser, y que es lo que introduce mayor dificultad a su doctrina (Orio 2004, p. 28).

No voy a entrar ahora en disquisiciones metafísicas, sino concluir este punto con la idea fundamental de la ontología de Conway que me interesa para dar el paso a la perspectiva ética y a un posible fundamento de los principios de la ecología actual. Me refiero a la idea de «convertibilidad», con la que Conway hace «un brillante rechazo del materialismo» (Popkin, 111), distinguiendo entre espíritus-cuerpos más densos o más volátiles, y que —lo más genial de todo— se encuentran en continua mutabilidad, de manera que todos «podemos adoptar todas las formas, salvo la de Dios o Cristo (V. PR PH, IV y V), espiritualizándonos o corporeizándonos, pero manteniendo nuestra identidad»; algo que Conway explica con su famoso

---

[38] En la que puede rastrearse la noción de «Adam Kadmon» de la Cábala. Cf. Orio de Miguel (2004: 2).

[39] En este punto aporta Conway una interpretación de la Trinidad, que deberían poder aceptar judíos y turcos, y que es un alegato de tolerancia. Cf. Hutton 2011, con carta inédita de John Finch a su hermana.

ejemplo: «YO no puedo convertirme en ESE caballo, pero puedo convertirME en caballo» (PR PH VI, 6). Esto es lo que Orio ha denominado el «principio de sutilización recursiva asintótica» de Conway (2004, p. 47), que es un principio de continuidad metafísica según el cual todo espíritu creado puede ascender y descender gradualmente en la escala de la sutilización y densificación, sin llegar nunca al grado infinito de sutileza —que solo le compete a Dios— ni al grado cero de sutileza —o infinito en densidad— que tampoco existe, ya que de la materia muerta o no-ser no hay ejemplar infinito, pues solo hay razón para el ser (PR PH III, 9; VII, 1 y 4; VIII, 5).

En esta mayor razón para el ser que para el no-ser coincidirá Leibniz plenamente con Conway, haciendo de ello su «principio de armonía de las cosas» (A VI, 3, 472, n. 60). Sin embargo, su mayor divergencia se encuentra en el estatuto ontológico de la materia y en la noción de espíritu, esto es, en la concepción misma de las mónadas, que para Leibniz serán unidades metafísicas radicalmente inextensas, mientras que Conway, siguiendo la tradición cabalística, entiende los espíritus como algo extenso.

De la metafísica a la ética: el lugar del dolor en su sistema

En este punto vamos a centrarnos en mostrar cómo el principio de continuidad metafísica o sutilización-condensación del sistema de Conway tiene también una vertiente ética como principio de perfectibilidad,[40] en tanto que toda criatura fabrica su propia imagen o forma —envoltura o cuerpo— de acuerdo con el grado moral de su actividad, de manera que el ascenso o descenso en el estado de corporeidad-espiritualidad mide a su vez la rectitud moral del mismo (PR PH VI, 7-9). Así, cada ser creado es un reflejo de la naturaleza divina, un punto de vista de la relación de Dios con la creación, a la vez que encuentra en la actividad interna misma de cada espíritu-cuerpo y en su «relación» —un concepto también muy leibniziano— con los demás el fundamento del movimiento mecánico y local y de la extensión material. Y a la vez, cada individuo se define por su «*situs perceptivo*» o «*modus vitalis*» (PR PH IX, 9) que es la base de las relaciones intencionales que expresan la «emisión de imágenes de unas criaturas a otras» (PR PH III, 10) y que le permiten afirmar que «todo cuerpo es un espíritu sentiente» (PR PH VIII, 3) con un determinado grado de espiritualización (PR PH VI, 11; IX, 2).

En este contexto, descubrimos que en la filosofía de Conway —como no puede ser menos desde su propia experiencia— ocupa un lugar central el sufrimiento, que se convierte en la llave para alcanzar un perfeccionamiento tanto moral como gnoseológico. Así, la filosofía que Anne Conway desarrolla en sus *Principia* cristaliza

[40] Sobre «perfeccionamiento moral», cf. White 2008, parte I.

en un perfeccionismo espiritual que tiene una doble vertiente metafísica y moral: a la vez que las sustancias crecen en espiritualidad, son capaces de mayor bondad. En este sentido, Conway explica el mal como un alejamiento de la perfección de Dios, y entiende el sufrimiento como parte de un proceso a largo plazo de la recuperación espiritual, justificando la existencia del dolor y del sufrimiento como purificadores, con el objetivo final de restaurar en las criaturas la perfección moral y metafísica.[41] Por lo tanto, el sistema de Anne Conway no es solo una ontología, sino también una teodicea.

Conway retoma la idea cristiana de que el orden moral del mundo de Dios parece requerir el sufrimiento y la convierte en una pieza central de su filosofía: como Cristo, los seres humanos sufren en la vida y como él, lo hacen por el bien del mundo. Pero Conway va más allá que el cristianismo en la aplicación de esta norma de perfectibilidad, haciéndola extensiva a todas las criaturas: tanto los minerales, como las plantas y animales sufren por el bien de los buenos, construyendo así una estrecha conexión entre el Cristo histórico (emanación del logos) y todas las criaturas (PR PH V, 6). En el sufrimiento, las criaturas aumentan en vitalidad y en la conectividad o relación de «armonía comprensiva» con todos los demás, pues Dios ha implantado una cierta simpatía universal (PR PH, III, 10) y el amor mutuo entre sus criaturas para que sean —por así decirlo— todos los miembros de un solo cuerpo (PR PH VI, 4).

La simpatía entre las criaturas es importante por dos razones. En primer lugar, porque las criaturas se benefician moralmente del sufrimiento de otras criaturas, en tanto que el sufrimiento de una criatura aumenta la bondad de todas las demás criaturas. Pero también porque las criaturas se benefician de una manera metafísica sencilla, haciendo a la víctima más vital y, por tanto, metafísicamente mejor: «todo el dolor y el tormento estimula la vida o el espíritu que existe en todo lo que sufre» (PR PH, VII, 1).

De esta manera, mediante el sufrimiento, el mundo está en continuo progreso hacia la perfección e incluso las criaturas más burdas e inmorales eventualmente alcanzan la bondad moral a través del sufrimiento: «las más perversas criaturas, y hasta los temibles demonios, tras muchos y prolongados suplicios y castigos, volverán por fin de nuevo a la bondad» (PR PH VII, sumario 1, 177). La justicia divina funciona de tal manera que los pecadores deben pagar por sus pecados, pero el pago o el castigo ha de contribuir a promover el perfeccionamiento moral: «si todos los castigos infligidos por Dios a sus criaturas conservan alguna proporción con sus pecados, sin embargo también todos ellos, aún los peores, sin excepción, están previstos para su bien y restauración, y por eso son medicinales, a fin de que con ellos

[41] Sin embargo, Conway negará la eternidad del infierno, ya que le parece que sería muy injusto por parte de Dios castigar pecados finitos de manera infinita y eterna.

se curen las criaturas enfermas y sean restablecidas a un estado mejor que el que antes tenían» (PR PH VI, 10, 170). Por último, Conway sugiere que a medida que las criaturas se vuelven metafísicamente mejores, también aumenta el grado de su conocimiento, entendiendo progresivamente más sobre la unidad de las cosas y sobre su justicia. Como criaturas, se vuelven más vitales y más conscientes de la unidad entre ellos y el resto de las criaturas; y a medida que se vuelven más conscientes de esta unidad, comienzan a comprender la justicia en el mundo: «la justicia de Dios se muestra admirablemente en todo su esplendor en la transformación de las cosas de una especie en otra» (PR PH VI, sumario 7, p. 155). En efecto, somos capaces de captar el «principio de la verdadera justicia», porque «Dios dotó al hombre con el instinto por la justicia…» (PR PH VI, 7).

Leibniz estará de acuerdo con Conway en que se obtienen beneficios morales y cognitivos del sufrimiento —al verlo como parte del orden racional del mundo creado por Dios—. Pero, a diferencia de la pensadora inglesa, no cree que tales beneficios provengan del sufrimiento mismo; por sí misma, la pasión no puede tener ningún beneficio moral o cognitivo: cualquier beneficio que derivaría de una pasión debe venir de lo que se aprende en la transición de un estado de sufrimiento a uno de no-sufrimiento. Esta transición puede ofrecer tres tipos de beneficios. El beneficio más básico derivado de dicha transición es el placer de alivio, en tanto que el movimiento del sufrimiento al no-sufrimiento conduce así a una mayor apreciación de la ausencia de dolor, de forma que «una disonancia dota de mayor relieve a la armonía» (*Teodicea* § 12). Un segundo beneficio producido por la transición del sufrimiento al no-sufrimiento se produce cuando hay un sentido de «victoria» sobre la pasión; esto sucede cuando la víctima se ha negado a ceder ante el dolor o la tentación de la pasión y se siente la fuerza de haberlo conseguido; Leibniz sugiere que los beneficios morales siguen estas pequeñas victorias: se obtiene sentido de la fuerza y el deseo de adquirir más (*Teodicea* § 329). Y en tercer lugar, cuando contribuye a una mayor perfección del que sufre (*Teodicea* § 23); cuando alguien ha reunido la «fuerza de la mente» para superar las pasiones, ha dado un paso hacia el perfeccionamiento moral y puede comprender la armonía y justicia universales.

Leibniz no piensa que el sufrimiento sea por sí mismo suficiente para obtener un perfeccionamiento moral, aunque sin sufrimiento tampoco puede haber una transición del sufrimiento al no-sufrimiento y, sin transición, no habrá una verdadera toma de conciencia de la armonía del mundo de Dios. Por lo tanto, el sufrimiento es una condición necesaria para dicha comprensión, por lo que en la *Teodicea* afirma que todos los seres humanos —sin importar la religión— pueden encontrar un camino hacia Dios; pueden hacerlo porque todos ellos sufren y, por lo tanto, todos tienen la oportunidad de aprender acerca de la justicia y la armonía del mundo de Dios. Cuando se pasa de un estado de sufrimiento a no sufrir, no solo se siente el placer por no sufrir más, sino que también se está motivado para

reflexionar sobre el orden y la justicia de reflexión es el primer paso para vislumbrar su profunda armonía y belleza, y en esto sí coincide con Conway.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA «CONVERTIBILIDAD» Y «SIMPATÍA» UNIVERSALES DE CONWAY, UN FUNDAMENTO METAFÍSICO PARA LA SOSTENIBILIDAD

Conway, Leibniz y muchos otros pensadores modernos tempranos comparten la idea de una armonía comprensiva, que podemos calificar como una «interpretación vitalista-energetista-unitaria del mundo», según la cual «todo tiene que ver con todo» y «todo repercute en todo», aunque se encuentre situado a una gran distancia. Anne Finch Conway, siguiendo la tradición neoplatónica, concibe la naturaleza como un organismo vivo y unitario en el que, como en cualquier organismo, no hay vacío, y se establecen relaciones intencionales de unas partes a otras aún a la máxima distancia. Los helmontianos o «filósofos químicos» completaron la especulación neoplatónica con el estudio de los fenómenos orgánicos, aportando cosas como el poder curativo de las plantas, la noción de enfermedad como desequilibrio, la curación por la simpatía, la explicación de la comunicación entre sustancias por la emisión de imágenes, etc. Y en Conway confluyen ambas tradiciones en su monismo sustancial y perceptivo de los cuerpos-espíritus; si todos los espíritus creados componen una misma Criatura —dirá Conway— aun distantes «físicamente», habrán de mantener entre ellos «relaciones intencionales»: los cuerpos-espíritus emiten ciertas sutiles partículas de unos a otros y «mantienen constantemente una real unidad y simpatía» (PR PH VII, 4, 194); pero esta emisión no debe entenderse como un traslado físico de la imagen a través de un espacio vacío que deba recorrer, y para mejor explicarlo, Conway utiliza varios ejemplos, como el de hacernos imaginar una viga de madera de inmensa longitud desde el Boreal al Austral, que haría que se transmitiera una acción de un extremo al otro, sin ninguna emisión de partículas, pues la viga misma sirve de transmisión, lo que con mayor motivo ocurrirá en el «movimiento vital», desde el momento en que la sustancia creada es ella misma medio de comunicación entre sus partes (PR PH IX, 9). Leibniz utiliza también ejemplos y metáforas —como el «gran vaso del mundo» o «el océano» para explicar el mismo fenómeno.[42]

Leibniz defendió también en su concepción armónica del universo una «cadena continua de los seres» pero, como para él cada mónada refleja en sí todo el universo, no tuvo que ir tan lejos como Conway en la idea de «una convertibilidad metafísica y moral» que nos permita «percibirnos» como semejantes al resto de los seres na-

[42] Cf. Carta a Sofía del 28 de octubre de 1696 (A I, 13, 83-93) o *Teodicea* I &9. Cf. también Orio (2004, 52-53) y Fernández (1998).

turales —sean minerales, animales o plantas—, cuya «forma o imagen» podríamos adoptar con el mero cambio en nuestra relación de proporción de la sutilidad-densidad de nuestro cuerpo-espíritu. No hay, por tanto, «seres superiores» y «seres inferiores», sino que todos juegan un papel importante en la teoría de la «simpatía universal» de Anne Finch Conway, contribuyendo cada uno, además, mediante la «compensación»[43] (PR PH IX, 9), al equilibrio o desequilibrio universal, del que cada uno de los seres es responsable.

Lo bueno es que está en el poder de los humanos —no sabemos en qué medida de los demás seres— «comprender» esta relación compensatoria universal y, aplicando el principio ético de perfectibilidad, introducir «intencionalmente» una corriente de mejora en el universo de las criaturas, que no es diferente del aumento en la bondad universal: aunque la relación no es recíproca (es decir, que no controlamos a quién afecta, mejor dicho favorece, nuestra «simpatía»). De forma que en la teoría del conocimiento tanto de la correspondencia universal de las criaturas, como de la interacción mutua en cada una de ellas, más que el mantenimiento del universo tal y como lo hemos recibido (sostenibilidad), estamos llamados a perfeccionarlo, transformando el sufrimiento en conocimiento y virtud: «cuando la criatura llega a una especie de grado de vida más noble, recibe una mayor potencia y actividad para moverse a sí misma y transmitir sus movimientos vitales a la máxima distancia» (PR PH IX, 9). El perfeccionamiento de una sola criatura aumenta la bondad del universo en su conjunto.

Referencias bibliográficas

Amorós, Celia (coord.): *Feminismo e Ilustración 1988-1992. Actas del Seminario permanente*, Univ. Complutense de Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas.

— (1992 b): «Cartesianismo y feminismo. Olvidos de la razón, razones de los olvidos», en C. Amorós, pp. 95-104.

— (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid.

Blanco, Oliva (1992): «La "querelle féministe" en el siglo xvii. La ambigüedad de un término: del elogio al vituperio», en C. Amorós, pp. 73-84.

[43] Sobre la idea de compensación en el Renacimiento y los inicios de la Modernidad es interesante consultar Th. Leinkauf: «*'Diversitas identitate compensata'*. Ein Grundtheorem in Leibniz's Denken und Seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit», *St. Leibnitiana* 28, 1, 1996, 58-83, y 29, 1, 1997, 81-102.

BOCK, Gisele, y ZIMMERMANN, Margarete (1997): «Die *Querelle des Femmes* in Europa. Eine Begriffs- und Forschungsgeschichtliche Einführung», en *Querelles, Jahrbuch für Frauenforschung*, 2 vols., pp. 9-38.

BROAD, Jacqueline (2002): *Women Philosophers of the Seventeenth Century*, Cambridge Cambridge University Press.

BROWN, Stuart (1990): «Leibniz and Henry More's», en S. Hutton (ed.), Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

COBO, Rosa (1995): *Fundamentos del patriarcado moderno: J. J.Rousseau*, Cátedra, Madrid.

CONWAY, Anne Finch (1690), *The principles of the most Ancient and Modern Philosophy*. Eds.: Loptson, P. (The Hague, 1982) y A. Coudert and T. Corse (Cambridge Texts, Cambridge UP, 1996). Trad. cast. de (2004, pp. 97-334), por la que citaré como PR PH.

COUDERT, Allison (1998): *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Work of Francis Mercury van Helmont, 1614-1698*: Brill.

DURAN, Jane (1989): «Anne Viscountess Conway: A Seventeenth Century Rationalist», *Hypatia* 4 (1), pp. 64-79.

ÈCOLE, Jean (1983): «A propos du projet de Wolff d'écrire une Philosophie des Dames», *Studia Leibnitiana* XV/1, pp. 46-57.

ENGEL, F., HASSAUER, B., RANG, H. Wunder (eds.) (2004) : *Geschlechterstreit am Beginn der europäischen Moderne. Die Querelle des Femmes*, U. Helmer Verlag, Königstein/Taunus.

FEMENÍAS, María Luisa (1996): *Inferioridad y exclusión*, Buenos Aires, Nuevohacer.

FERNÁNDEZ, Francisco José (1998): *Leibniz, el filósofo del océano*, Iralka, Irún.

GABBEY, Alan (1977): «Anne Conway et Henry More: Lettres sur Descartes (1650-1651)», *Archives de Philosophie* 40, pp. 379-388.

GOURNAY, Marie de (1641), *Escritos sobre la igualdad y en defensa de las mujeres* (ed. de Montserrat Cabré), Clásicos del Pensamiento, CSIC, 2014.

GOUGY-FRANÇOIS, Marie (1965): *Les grands salons féminis*, ed. Debresse, Paris.

HAGENGRUBER, Ruth (1998): *Klassische philosophische Texte von Frauen*, dtv, München.

HUTTON, Sarah (1995): «Anne Conway critique de Henry More: l'esprit et la nature», *Archives de Philosophie*, 58, pp. 371-384.

— (2004): *Anne Conway. A Woman Philosopher*: Cambridge University Press.

— (2011): «Sir John Finch and Religious Toleration: an unpublished letter to Anne Conway», in *del Dubbio. Un Progetto di Antonio Rotondo*, Luisa Simonutti and Camilla Hernanin (eds.), 2 vols., Florence: Olschki, pp. 287-304.

JAUCH, Ursula Pia (1990): *Damenphilosophie und Männermoral*, Passagen Verlag, Wien. Trad. cast. de (1995): *Filosofía de damas y moral masculina*, Alianza Univ., Madrid.

Jiménez Perona, Ángeles (1992): «Sobre incoherencias ilustradas: una fisura sintomática en la universalidad», en C. Amorós (1992a), pp. 237-246.
Jolley, Nicholas (1998) «The Relation between Theology and Philosophy», in: Daniel Garber / Michael Ayers (eds.), *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, pp. 363-92.
Lascano, Marcy P. (2013): «Anne Conway: Bodies in the Spiritual World», *Philosophy Compass* 8 (4), pp. 327-336.
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923-), *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Citado como A, por serie, volumen y página.
— (1875-1890) *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz.* Ed. por C. I. Gerhardt. Berlin. 7 vols. Citado como GP, por volumen y página.
Leinkauf, Thomas: «"Diversitas identitate compensata". Ein Grundtheorem in Leibniz's denken und Seine Voraussetzungen in der frühen Neuzeit», *Studia Leibnitiana* 28, 1, 1996, pp. 58-83, y *Studia Leibnitiana* 29, 1, 1997, pp. 81-102.
Martín-Gamero, Amalia (1975): *Antología del feminismo*, Alianza, Madrid.
McRobert, Jennifer (2000): «Anne Conway's Vitalism and Her Critique of Descartes», *International Philosophical Quarterly* 40 (1), pp. 21-35.
Merchant, Carolin (1979): «The vitalism of Anne Conway: its impact on Leibniz's concept of Monad», in *Journal of Historiy of Philosophy* 17, pp. 255-269.
Mercer, Christia (2012): «Platonism in Early Modern Natural Philosophy: The Case of Leibniz and Conway,» Ch. Horn-J. Wilberding (eds.), *Neoplatonic Natural Philosophy.*
Nicolson, Marjorie H. (1930): *Letters. The correspondence of Anne, Viscountess of Conway, Henry More and their friends: 1642-1684.* Oxford. U. P. (-& Hutton, Sarah, *Ibid.*, 1980, Clarendon Press).
Orio de Miguel, Bernardino (2002): *Leibniz y el Hermetismo*, Ed. de Ad. de la Universidad Politécnica de Valencia (UPV), Valencia, 2 vols.
— (2004): *La filosofía de Lady Anne Conway, un proto-Leibniz*, Colección Leibnizius Politechnicus nº 11, Editorial de la UPV, Valencia.
— (2009) «Leibniz y la tradición hermética», en *Thémata*, 42, pp. 107-22.
Owen, Gilbert Roy (1937): «The Famous case of Lady Anne Conway», *Annals of Medical History* 9, pp. 567-71.
Popkin, R. H., 1990, «The Spiritualistic Cosmologies of Henry More and Anne Conway», in S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687): Tercentenary Studies*: Kluwer, pp. 98-113.
Poullain de la Barre, Francois (1674): *De l'egalité des deux sexes. Discours physique où l'on voit l'importance de se défaire des Préjuguez*, Paris (Nachdr. 1984).
Posada Kubissa, Luisa (1992): «Cuando la razón práctica no es tan pura (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista actual. A propósito de Kant)», en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y política* 6, noviembre 1992, pp. 17-36.

PULEO, Alicia (1992): «La radical universalización de los derechos del hombre y del ciudadano»: Olympe de Gouges», en C. Amorós (1992a), pp. 217-222.
— (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Madrid, Anthropos.
O'NEILL, Eileen (1998): «Disappearing Ink. Early Modern Women Philosophers and their Fate in History», in J. A. Kourany (ed.) *Philosophy in a Feminist Voice: Critiques and Reconstructions*, Princeton: Press.
REYNIER, Gustave (1929): *La femme au XVIIe siècle*, Paris.
RILEY, Patrick (2006), *Leibniz' Universal Jurisprudence: Justice as the Charity of the Wise*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
ROLDÁN, Concha (1994): «Anne Finch Conway», en Meyer, U. I. y Bennent-Vahle, H. (ed.), *Philosophinnen Lexikon*, ein-FACH-verlag, Aachen (1996, Reclam, Leipzig), pp. 131-134.
— (1993): «Marie Winckelmann von Kirch: un agujero negro en la historia de la astronomía», Actas del I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la ciencia en España., UNED, Madrid, pp. 506-509.
— (1995): «El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas», en *El individuo y de la herencia moderna*, ed. de R.R. Aramayo, J. Muguerza y , Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, pp. 171-185.
— (1997): «Crimen y castigo: la aniquilación del saber robado (El caso de Anna Maria van Schurman», en *Theoría* (Revista del Colegio de Filosofía, Fac de Fil. y Letras de Autónoma de México), nº 5, dic., pp. 49-59.
— (1999): «El sujeto se hizo verbo», en Mariflor Aguilar (coord), *Límites de la subjetividad*, Fontamara, México, pp. 207-220.
— (2001): «Ana Maria van Schurmann: heteronomía y autodestrucción», en *Ciencia y Género*, E. Pérez Sedeño y P. Alcalá (coord.), Philosophica Complutensia, Editorial Complutense, Madrid, pp. 213-222.
— (2002): «El ideal del sabio en la construcción de moderna», en *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz* (, J. Echeverría y C. Roldán, eds.), UPV, Valencia, pp. 378-388.
— (2007): «Damenphilosophie und europäische *Querelle des Femmes* zur Zeit Wolffs», en *Christian Wolff und die europäische Aufklärung* (hrsg. von J. Stolzenberg und O-P Rudolph), Georg Olms Verlag, pp. 145-161.
— (2008a): «Transmisión y exclusión del conocimiento en : Filosofía para damas y *Querelle des femmes*», *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* nº 731, mayo-junio, pp. 82-94.
— (2008 b): «Mujer y razón práctica en alemana», en *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política* (comp. Alicia H. Puleo), Biblioteca Nueva, pp. 219 -237.

— (2008 c) «La escritura robada: literatura filosófica contra las "malas costumbres"», en *La mujer de letras o la letraherida. Textos y representaciones del discurso médico-social y cultural sobre la mujer de letras en el siglo XIX*, dirección y edición de Pura Fernández y Marie-Linda Ortega, Madrid-Toulouse, Servicio de Publicaciones del CSIC-Université de Toulouse de Mirail, pp. 51-72.
— (2009): «La difusión de los conocimientos en la república de las letras», en *Thémata. Revista de Filosofía* Vol. 42, pp. 183-193.
— (2013a): «Philosophy for Ladies: diffusion or exclusion of knowledge in Enlightenment. The exclusion of women from institutionalised knowledge and the role of the salons in the dissemination of learning», en *Images of/from Enlightenment*, Dariusz Dolański, Anna Janczys (eds.), Zielona Góra, 117-135.
— (2013b): «Ni virtuosas ni ciudadanas: inconsistencias prácticas en la teoría de Kant», en *Ideas y valores. Revista colombiana de filosofía*, LXII, Suplemento 1, pp. 185-203.
Rossi, Paolo (1997) : *Die Geburt der Moderne Wissenschaft in Europa*, Beck, München.
Rullmann, Marit (1998): *Philosophinnen*, 2 vols. Suhrkamp, Memmingen.
Rutherford, Donald (1995), *Leibniz and the Rational Order of Nature*, New York.
Schneiders, Werner (1991): «Das philosophische Frauenzimmer», en: *Tradition und Emanzipation,* ed. por Claude Weber y Frank Grunert, Münster, pp. 50-94.
Schroeder, Steven (2007): «Anne Conway's Place: A Map of Leibniz», *The Pluralist* 2 (3), pp. 77-99.
Stein, Ludwig (1890), *Leibniz und Spinoza*, Georg Reimer, Berlin.
Valcárcel, Amelia (1991): *Sexo y filosofía*, Horas y Horas (reed. 2014).
— (1997): *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid (3ª ed. 2004).
Ward, Richard (1710): *The Life of the Learned and Pious Dr. Henry More, Late Felow of Christ's College in Cambridge*, London.
Wollstonecraft, Mary (1792), *A Vindication of the Rights of Women*, edited by Sylvana Tomaselli, University Press, Cambrigde, 1995. Versión cast. de Elisa Velasco en Debate, 1998.
White, Carol Wayne (2008), *The Legacy of Anne Conway (1631-1679): Reverberations from a Mystical Naturalism*, Albany NY.
Wilson, Catherine / Clarke, Desmond (eds.) (2011), *The Handbook of Philosophy in Early Modern Europe.*

7. Los cuerpos colonizados: las religiones contra las mujeres

Margarita Mª Pintos de Cea-Naharro
Asociación para el Diálogo Interreligioso en Madrid (ADIM)
Juan José Tamayo-Acosta
Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
Universidad Carlos III de Madrid

Las religiones son uno de los últimos, más resistentes e influyentes bastiones legitimadores del patriarcado en las diferentes sociedades del planeta. Y dentro de ellas las corrientes fundamentalistas son las más beligerantes defensoras del protagonismo de masculinidad hegemónica. Se trata de un fenómeno de especial significación y relevancia al que el pensamiento feminista y los estudios de género no pueden ser ajenos y del que han de ocuparse tanto en su agenda de investigaciones como en sus propuestas alternativas. Dicho fenómeno tiene repercusiones negativas en diferentes ámbitos.

El primero es el de las propias religiones que siguen ejerciendo una gran influencia en la conformación de la conciencia de no pocas personas, grupos humanos y sociedades enteras. Tres cuartas partes de la humanidad están vinculadas, de una u otra forma, a diferentes sistemas de creencias que predican mensajes androcéntricos, exigen creer en doctrinas elaboradas por los varones, justifican comportamientos machistas, legitiman prácticas patriarcales, fomentan actitudes misóginas, incitan a la violencia contra las mujeres y proclaman textos discriminatorios de las mujeres.

El segundo ámbito donde se deja sentir la influencia negativa —muchas veces perniciosa— de las religiones en la esfera social y política, es en los países de religión única o privilegiada por la identificación entre los códigos morales religiosos y la moral cívica, la mayoría de las veces represiva contra las mujeres y permisiva con los varones. Pero influyen también en no pocos países no confesionales —en España, especialmente—, cuyos legisladores, gobernantes y jueces son rehenes de la religión dominante. En definitiva, el patriarcado religioso legitima, refuerza y prolonga al patriarcado social y político en todas las esferas de la vida, empezando por el lenguaje, siguiendo por la familia, las relaciones humanas, la legislación, las relaciones humanas, etc. y llegando hasta la vida cotidiana.

Las religiones o, mejor dicho, los dirigentes religiosos han declarado la guerra — a veces incluso no solo metafóricamente, sino de forma cruenta— al feminismo, al que se refieren despectivamente no como teoría de género, sino como «ideología de género», a la que responsabilizan del avance en la autonomía y la libertad de las mujeres y se muestran insensibles hacia la violencia de género contra ellas.

En el catolicismo, por ejemplo, son numerosos los documentos papales y episcopales contra el aborto, al que consideran un asesinato, contra el divorcio, al que acusan de destruir la familia, contra los métodos anticonceptivos, a los que responsabilizan de la obstrucción a la vida y del descenso del control de la natalidad, contra las relaciones prematrimoniales, la píldora del día después, la *fecundación in vitro*, los derechos sexuales y reproductivos, etc. Y muestran su oposición no solo en documentos, sino también participando en manifestaciones junto a los sectores más conservadores de la sociedad. No se prodigan tanto o, mejor, nada, en documentos contra la violencia de género, el patriarcado, el sexismo, el androcentrismo, etc.

Uno de los campos de análisis de las investigaciones feministas es el del discurso androcéntrico y de la organización patriarcal de las religiones. Es por eso que consideramos necesaria la elaboración de una *teoría crítica feminista de las religiones*, cuyas líneas queremos trazar a continuación.

En contra de lo que intenta mostrar la cultura patriarcal y las religiones, las mujeres no son víctimas indefensas y silenciosas, sino que tienen una larga historia de lucha y de resistencia frente al patriarcado, que está radicalizándose en nuestro tiempo.

LAS MUJERES SON LAS GRANDES OLVIDADAS Y PERDEDORAS DE LAS RELIGIONES

a) Las mujeres en las religiones *no son reconocidas como sujetos morales*: se las considera menores de edad que necesitan guías espirituales varones que les conduzcan por la senda de la moralidad, les digan lo que es bueno y lo que es malo, lo que pueden y no pueden hacer, sobre todo en materia de sexualidad, de relaciones de pareja y en la educación de sus hijos. Las normas morales a cumplir por las mujeres —alejadas, cuando no contrarias, la mayoría de las veces, a las orientaciones igualitarias de los fundadores y fundadoras— son dictadas por los varones, que se las imponen como de obligado cumplimiento.

En el imaginario patriarcal religioso, influido por los clérigos, imames, rabinos, lamas, gurús, pastores y maestros espirituales, las mujeres son consideradas tentadoras, ligeras de conducta, amorales, etc. Esa imagen se ha elaborado a partir de determinados textos de algunos libros sagrados escritos en lenguaje patriarcal, considerados válidos en todo tiempo y lugar y leídos con ojos fundamentalistas y mentalidad misógina.

b) Las mujeres *casi nunca son reconocidas como sujetos religiosos*. En no pocas religiones, la divinidad suele ser masculina y tiende a ser representada solo por varones. De lo que Mary Daly deduce que si Dios es hombre, el hombre es Dios (Daly, 1985: 69-97). Así, los varones se sienten legitimados divinamente para imponer su omnímoda voluntad a las mujeres y el patriarcado religioso —Dios, en definitiva— legitima el patriarcado en la sociedad. Precisamente porque solo los varones pueden representar a Dios, solo los varones pueden acceder al ámbito de lo sagrado, al mundo divino, entrar en el *sancta sanctorum*; subir al altar, ofrecer el sacrificio, dirigir la oración comunitaria en la mezquita, presidir el servicio religioso en las sinagogas (con algunas excepciones).

Solo los varones pueden ser sacerdotes en la Iglesia Católica, imames en el islam y rabinos en el judaísmo ortodoxo, sin que haya texto sagrado alguno que excluya a las mujeres. En la Iglesia católica la ordenación sacerdotal de mujeres es considerada delito grave al mismo nivel que la pederastia, la herejía, la apostasía y se castiga de manera más severa que la pederastia: con la excomunión. La oración comunitaria de los viernes presidida por mujeres es calificada de profanación de lo sagrado. En la Iglesia católica las mujeres pueden consagrar su vida a Dios, pero, en razón de su sexo, no pueden representar a Dios. En las mezquitas, las mujeres suelen estar separadas de los hombres —¿para no contaminar?—, son colocadas en la parte superior tras una celosía, e incluso a veces tienen que entrar por una puerta distinta de la de los hombres.

c) Las mujeres *difícilmente son reconocidas como sujetos teológicos*. Las instituciones religiosas suelen poner a las mujeres todo tipo de trabas para el estudio y la docencia de la teología, para la interpretación de los textos sagrados, para la reflexión sobre la fe, etc. Y cuando deciden u osan pensar la fe y hacer teología desde sus experiencias de sufrimiento y de lucha, e interpretar los textos de sus respectivas religiones desde la propia subjetividad, desde sus experiencias vitales, suelen ser acusadas de entrar en un terreno que no les corresponde y de caer en el subjetivismo. ¡Como si los varones no lo fueran en sus lecturas e interpretaciones! En la mayoría de las religiones, la teología está escrita con caracteres masculinos.

d) La organización de las religiones se configura, la mayoría de las veces, *patriarcalmente*: todos los sacerdotes católicos y todos los imames son varones; el Dalai Lama es varón; la mayoría de los rabinos y de los lamas son hombres. Por ello, las religiones bien pueden definirse como perfectas *patriarquías*. Hay, con todo, honrosas excepciones en las iglesias de tradición protestante, que ordenan pastoras, sacerdotisas y obispas a las mujeres. Práctica que debería generalizarse para terminar con la discriminación de género en el acceso a los ministerios ordenados.

e) Las mujeres *acceden con dificultad a puestos de responsabilidad en las comunidades religiosas*. El poder suele ser detentado por varones. A las mujeres

les corresponde acatar las órdenes; lo que tiende a justificarse por el discurso androcéntrico de las religiones apelando a la voluntad divina: es Dios quien encomienda el poder y la autoridad a los varones. En el caso del cristianismo, se apela a Jesús para cerrar el paso a la ordenación sacerdotal de las mujeres. Lo afirmaba el papa Benedicto XVI en el libro-entrevista con el periodista Peter Seewald: «La formulación de Juan Pablo II es muy importante: la iglesia no tiene "en modo alguno" la facultad de ordenar a mujeres. No es que, digamos, nos guste o no nos guste, sino que no podemos. El Señor dio a la Iglesia una figura con los Doce, y después, en sucesión de ellos, con los obispos y los presbíteros (los sacerdotes). Esta figura de la Iglesia no la hemos hecho nosotros, sino que es constitutiva desde Él» (Benedicto XVI, 2010: 158-159). En otras palabras, que solo ordenó sacerdotes a hombres. ¡Machismo duro y puro y lectura androcéntrica de la Biblia para legitimar la organización patriarcal de la Iglesia!

Nosotros nos preguntamos: ¿las iglesias cristianas, cada vez más numerosas, que ordenan a mujeres y les reconocen funciones sacerdotales y episcopales, están transgrediendo el mandato de Cristo o aplican en sus comunidades el principio evangélico y democrático de igualdad entre hombres y mujeres?

Con la Biblia cristiana en la mano y desde una hermenéutica de género hay que decir dos cosas: a) que lo que pone en marcha Jesús de Nazaret no es una Iglesia jerárquico-patriarcal como la actual, sino un movimiento igualitario de hombres y mujeres; b) que Jesús de Nazaret no ordenó sacerdotes ni a hombres ni a mujeres. Todo lo contrario: excluyó directa y expresamente de la nueva religión el sacerdocio y eliminó el templo como lugar de culto proponiendo como alternativa la adoración «en espíritu y en verdad». El cristianismo, como dijera lúcidamente Díez-Alegría, es una religión ético profética, no ontológico-cultural. Con la historia de la Iglesia en la mano y las investigaciones arqueológicas puede afirmarse que, durante varios siglos, las mujeres ejercieron funciones sacerdotales y episcopales. ¿No es la historia, para la Iglesia, «maestra de la vida»?

f) Las religiones legitiman de múltiples formas la exclusión de las mujeres de la esfera pública, de la vida política, de la actividad intelectual, del campo científico; y limitan sus funciones al ámbito doméstico, a la esfera de lo privado, a la educación de los hijos e hijas, a la atención al marido, al cuidado de los enfermos, personas mayores, etc. Cualquier tipo de presencia de las mujeres en la actividad política o social es considerado ajeno a la «identidad femenina» (¿?) y un abandono de su verdadero campo de operaciones, que es el hogar, con la consiguiente culpabilización. A lo sumo defienden que la mujer pueda realizarse en el hogar y en el trabajo, lo que no se aplica a los hombres.

h) La mayoría de las religiones niegan a las mujeres el reconocimiento y el ejercicio de los derechos reproductivos y sexuales:

- Las mujeres no son dueñas de su propio cuerpo, que es controlado por los confesores, directores espirituales, esposos, etc.
- A las mujeres no se les permite planificar la familia: deben tener los hijos y las hijas que Dios quiera, los que Dios les mande, no los que ellas libremente decidan.
- No pueden ejercer la sexualidad fuera de los límites impuestos por la religión (matrimonio, heterosexualidad). La práctica de la sexualidad fuera del matrimonio o con personas del mismo sexo es prohibida y condenada expresamente.
- Son consideradas impuras por la menstruación.
- Si deciden interrumpir el embarazo, incluso ateniéndose a la ley, son acusadas de pecadoras y criminales y se pide para ellas incluso penas de cárcel. En la condena y criminalización del aborto coinciden los líderes religiosos, por ejemplo, del catolicismo y del islam.
- Las mujeres no pueden utilizar métodos anticonceptivos, porque eso implica poner obstáculos a la vida.

LOS CUERPOS DE LAS MUJERES COLONIZADOS

La norma masculina y la norma humana se confunden hasta hacerse idénticas, en vez de reconocer que la masculinidad es solamente una de las facetas de la experiencia humana. Lo expresa muy bien Simone de Beauvoir:

> A veces me ha irritado, en el transcurso de discusiones abstractas, escuchar que los hombres me decían: «Usted piensa tal cosa porque es una mujer», pero yo sabía que mi única defensa era contestar: «Lo pienso porque es verdad», eliminando así mi subjetividad: no se trataba de contestar: «Y usted piensa lo contrario porque es hombre», pues se entiende que el hecho de ser hombre no constituye una singularidad; un hombre está en su derecho de ser hombre; quien está equivocada es la mujer. En la práctica, así como para los antiguos había una vertical absoluta con respecto a la cual se definía la oblicua, hay un tipo humano absoluto que es el tipo masculino. La mujer tiene ovarios y un útero, y estas condiciones singulares la encierran en su subjetividad. De ellas se dice gustosamente que piensan con las glándulas. El hombre olvida, en su soberbia, que su anatomía también incluye hormonas y testículos. Percibe su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo, al cual cree aprehender en su objetividad, mientras considera que el cuerpo de la mujer se encuentra como entorpecido por cuando lo especifica: un obstáculo, una prisión. (Beauvoir, 1957: 10-11)

El cuerpo sexuado es el factor determinante en la socialización humana y motivo de discriminación estructural. Los estereotipos corporales se construyen desde la

diferencia en función de lo que se considera normativo. La creencia de que una mujer debe pertenecer a un hombre, es incompatible con ser autónoma y dueña de su cuerpo.

El cuerpo de las mujeres está colonizado por las funciones que se le atribuyen. Enumeremos algunas: maternidad y crianza; objeto de deseo; productor de trabajo doméstico gratuito (si lo realiza un hombre es trabajo asalariado); objeto de venta y consumo (trata-prostitución); dirime causas de honor; es botín de guerra; es violada por los enemigos para deshonrar a una familia o pueblo; los cuerpos femeninos como campos de batalla: Bosnia 50 000 violadas; Ruanda más de 300 000; 60 millones de niñas son sexualmente agredidas al ir a la escuela (recordemos el caso de Malala); cuerpo sobre el que se ejerce cualquier tipo de violencia porque es propiedad del que la ejerce; etc. En Tokio, Japón, desde 2007 hay vagones solo para mujeres en el metro por la violencia que sufren. La publicidad nos enseña a tener un cuerpo femenino ideal, como si fuera una superficie ornamental: maquillaje, depilación, peinado, diferentes cremas para modelar las imperfecciones del cuerpo. Si no lo consigues, las agresiones de todo tipo están permitidas, o al menos justificadas.

La lucha de los movimientos feministas en este terreno (Conferencias de México, Copenhague, Nairobi, Beijing) sobre los derechos humanos de las mujeres y las niñas, está haciendo visible la colonización de los cuerpos de las mujeres y la necesidad de luchar contra dicha colonización.

Las religiones también se han apoderado del cuerpo de las mujeres. Según usen su sexualidad, serán dignas de alcanzar la salvación o no. Exigen un cuerpo femenino dócil, potenciando gestos, movimientos y vestidos que desarrollan la sumisión. Nos presentan una iconografía que nos ayuda a mantener ese cuerpo: Evas, Magdalenas, Judiths, Reinas...

Utilizan el lenguaje masculino genérico como si este fuera inclusivo, pero este lenguaje solo funcionara en una sociedad donde no hubiera roles sexuales explícitos. Por eso, es necesario nombrar a las mujeres *per se* sobre todo en la Historia de las religiones, ya que, en muchas tradiciones, los hombres son presentados como sujetos religiosos, capaces de nombrar la realidad, mientras las mujeres se presentan solo en relación a los varones mencionados, esto es, como objetos nombrados por ellos y solo desde su punto de vista. «No codicies la casa de tu prójimo, no codicies su esposa, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su burro, ni nada que le pertenezca» (*Éxodo*, 20, 17). La mujer es una propiedad más.

LAS MUJERES, REDUCIDAS A OBJETO

Un día, sin planificarlo, nos damos cuenta de que unos se apropian del trabajo, del cuerpo, de los sueños de unas personas, del ecosistema planetario, de los espacios

legales y democráticos, de los altares, de… Aparece un pensamiento dicotómico enfrentando a hombres y mujeres, una división de roles sexuales que infravalora lo femenino y la naturaleza para poder dominar y controlar a ambas.

Esta lógica jerárquica y sexualizada da lugar a un imaginario mundial que tiene un discurso único y que podría formularse en estos términos:

- amamantar vale menos que producir alimentos en una granja
- producir alimentos en una granja vale menos que construir tractores para trabajar las tierras de la granja
- producir tractores vale menos que fabricar armas para proteger a los dueños de los tractores de la granja

Y si los dueños están protegidos, nosotras también y podremos seguir amamantando a nuestros hijos, aunque valga menos que… Este poder sobre otras/os se considera inevitable y apropiado para la «paz social».

Simone de Beauvoir sostiene que la manera más dura del patriarcado en el trato con las mujeres es reducirlas a objetos, y esta observación es complementada por Mary Hunt cuando diserta sobre «cómo se arrebató a las mujeres su poder de dar nombre» (Hunt, 2009).

Si las mujeres son reducidas a «objetos», y se nos arrebata el poder de «nombrar» lo que existe, es decir, si se nos priva del *logos*, concluiremos que el poder sobre nuestros cuerpos es un derecho patriarcal que se ejerce socialmente y en el interior de las tradiciones religiosas (negando a las mujeres el rabinato, la predicación, la ordenación sacerdotal o el ejercicio del imamato).

Recorrido por el cuerpo de las mujeres desde las tradiciones religiosas

Como afirma la teóloga Mary Hunt: «los cuerpos no mienten» (2009). Las mujeres con sus cuerpos dañados, los niños y niñas subsaharianos muertos abrazados a sus madres en la ruta hacia Europa, los ecocidios que vemos cada día nos reclaman acciones. Parece que la aportación desde las religiones en algunos campos es insuficiente, y en el de la sexualidad es coercitivo y opresor.

Cuando reclamamos derechos sexuales y reproductivos, hablamos de un estado general de bienestar que afecta a todos los individuos. Excede al mero hecho de tener acceso a métodos anticonceptivos o a servicios de planificación familiar, que son un elemento clave para el empoderamiento de las mujeres. Por eso, sería mejor utilizar el término «justicia procreativa», que abarca el antes (si tener hijos o no, cuándo, cómo…) y el después.

Sin embargo las jerarquías de muchas tradiciones religiosas, siempre tan empeñadas en cuestiones de fe, se carnalizan cuando se trata de hablar de las mujeres. Mientras la pureza de los hombres se manifiesta en los hechos, la de las mujeres se sitúa en el himen. Ya desde el helenismo tardío existe un vínculo entre virginidad y espiritualidad. En el judaísmo se valoraba por encima de todo la fecundidad y morir virgen era una desgracia (María aparecerá como la engendradora de lo divino, es la pureza premiada).

Llegar virgen al matrimonio ha sido y sigue siendo en muchas personas y países un valor imprescindible. En muchos casos equivale a un documento de propiedad privada y exclusiva. Si una mujer no ha descubierto el placer, el hombre no tiene miedo a ser comparado con otro y pierde la angustia ante la posibilidad de no poder satisfacer los deseos de su cónyuge. Así, la mujer pensará que todos son iguales, creerá que el horizonte sexual es lo que su marido le ofrece y la ignorancia sexual de las esposas asegura su fidelidad. Las religiones son el soporte ideológico de estos principios patriarcales.

En este mundo en el que todo se compra y se vende, también la reconstrucción del himen es una realidad y, aunque parezca novedosa, ya la encontramos en *La Celestina* («cosía virgos»). Hoy se compra por Internet el llamado «kit de la virginidad» de fabricación china (cuyo uso es condenado con pena de muerte en países como Arabia Saudí). O lo reconstruye el cirujano plástico.

En algunas culturas, la violación se castiga muy duramente, incluso con la pena de muerte, pero siempre y cuando la víctima fuese virgen. Las relaciones extramatrimoniales son objeto de lapidación o asesinato, etc. Con estas imposiciones, ¿se pretende proteger a las mujeres? Claramente no. Es el honor del padre o del esposo, o la preservación del linaje y la certeza de la paternidad, los objetivos determinantes en el castigo de este tipo de delitos. En cualquier caso, la mujer como ser humano vejado y humillado, no tiene demasiada importancia. Es más, su prestigio y valor social se reduce a cero después de sufrir una violación. Esta baja estima de la mujer violada se ha mantenido a través de los tiempos a causa de esa mitificación de la virginidad.

Tradición, religión e historia han exigido a la mujer la defensa de su honestidad hasta la muerte si fuera necesario. Un ejemplo lo encontramos en el proceso de beatificación de María Goretti, en el que Pío XII (1939-1958) argumentaba y describía en sus páginas la violación, no como un ataque brutal que en buena lógica repugnaba a María, una niña de doce años, sino como ejemplo del camino a la santidad que «le hizo renunciar a un atractivo placer» por defender su honestidad. Según esta interpretación, lo esperado de la agresión era la producción de placer: solo la resistencia de la víctima explicable porque atentaba contra su virginidad, convierte dicha agresión en especialmente indeseable.

Además, la segregación de las mujeres del ámbito sagrado está casi siempre relacionada con la sangre. La sangre de las mujeres las hace impuras, mientras que la sangre masculina está repleta de valor, entrega y servicio y se celebran rituales en su honor. Durante el tiempo de la menstruación, y también después del parto, las mujeres son consideradas impuras y contaminantes. Aunque en la actualidad nadie se atrevería a usar este argumento para apartar a las mujeres de determinados servicios en las organizaciones religiosas, no hay duda de que esta convicción permanece en el inconsciente colectivo como freno invisible pero real que impide el acceso de las mujeres a la esfera de lo sagrado (en las mezquitas las mujeres menstruantes se separan ellas mismas de las demás y en la tradición católica los ministerios ordenados están reservados solo a los varones).

Otro asunto son los límites del derecho al aborto, que están directamente relacionados con las creencias religiosas y no solo con razones culturales o motivaciones socio-económicas. Todas las religiones establecen el principio general del respeto a la vida y en la iglesia católica, el aborto, siempre es un crimen y la mujer es automáticamente excomulgada. El feto es persona desde el mismo momento de la concepción, por tanto se mata a una persona.

En resumen, si la mujer no cumple con el papel que las jerarquías le han asignado, estará cometiendo un acto de rebeldía contra la voluntad divina y su cuerpo se convertirá en obstáculo definitivo para su salvación.

En las religiones impera la masculinidad hegemónica

En la mayoría de las religiones, los varones detentan y ejercen el poder institucional en exclusiva porque se consideran representantes de Dios y creen que son su verdadera imagen en la Tierra apelando a la común masculinidad de ambos en alianza contra las mujeres.

Ensalzan la virilidad, a la que vinculan con la paternidad y la autoridad. El libro *Cásate y da la vida por ella* (2013) de la periodista italiana Constanza Miriano, publicado en castellano por la editorial Nuevo Inicio, del arzobispado de Granada, llama la atención sobre la desorientación de los varones en su propia casa y asevera: «Le corresponde a la mujer llevar al hombre al encuentro de su virilidad, de su paternidad y del ejercicio de la autoridad. Este papel del hombre, digámoslo así, anda un poco extraviado» (Miriano, 2013: 37). No es solo que se ensalce la virilidad vinculada con la paternidad y la autoridad como elemento constitutivo del hombre, sino que se encarga a la mujer hacerle tomar conciencia de ello para salir de su desorientación y encontrarse consigo mismo.

Asimismo, a los varones se les reconoce la autoridad, como únicos intérpretes, para leer los textos considerados «sagrados», alegando rigor, objetividad y repre-

sentación de la divinidad, mientras que a las mujeres se les niega el derecho a la interpretación de dichos textos alegando subjetividad y arbitrariedad, incluso se les ordena silencio mientras se proclaman.

Las religiones siguen considerando a los varones como *pater familias* conforme a los viejos códigos domésticos que les reconocen superioridad y autoridad sobre el resto de los miembros de la familia: esposa, hijos, hijas, etc. Citaremos tres ejemplos: la incorporación de los códigos domésticos romanos en los textos de las Cartas Pastorales de la Biblia cristiana; el repudio en el judaísmo por esterilidad de la mujer; el repudio y poligamia en el islam en algunas tradiciones musulmanas. Las religiones legitiman la familia patriarcal.

Hay una conexión, que el patriarcado considera intrínseca y necesaria, entre masculinidad y violencia. A su vez, la búsqueda de formas de gestionar pacíficamente los conflictos consiste con frecuencia en aplicar buena parte de las enseñanzas de las mujeres en lo privado.

La redefinición del papel de las mujeres debería provocar un efecto «rebote» en la re-definición del papel de los hombres en las religiones.

LAS RELIGIONES HAN EJERCIDO HISTÓRICAMENTE —Y SIGUEN EJERCIENDO HOY— DISTINTOS TIPOS DE VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES: FÍSICA, SIMBÓLICA Y RELIGIOSA

Los textos sagrados dejan constancia de ello. Justifican pegar a las mujeres, lapidarlas, ofrecerlas en sacrificio para cumplir una promesa y para aplacar la ira de los dioses, dejarlas encerradas en casa hasta que mueran, imponerles silencio, no reconocerles autoridad, no valorar su testimonio en igualdad de condiciones que a los varones, etc. Las prácticas religiosas vienen a ratificarlo. A las mujeres no se les reconoce la presunción de inocencia, sino que se las presume culpables mientras no se demuestre lo contrario. Son ellas las que caen en la tentación y tientan a los varones, y por eso merecen castigo.

Algunos Padres de la Iglesia las consideran «la puerta de Satanás» y la «causa de todos los males». Para un teólogo tan influyente en el cristianismo como Agustín de Hipona, la inferioridad de la mujer pertenece al orden natural. Otro teólogo tan decisivo en la teología cristiana como Tomás de Aquino define a la mujer como «varón imperfecto». Lutero habla de las mujeres como inferiores de mente y cuerpo por haber caído en la tentación y afirma que las mujeres han sido creadas sin otro propósito que el de servir a los hombres y ser sus ayudantes.

La violencia de los hombres de Iglesia contra las mujeres, incluidos los santos como Agustín de Hipona, es descrita con toda su crudeza y realismo en una escena de la novela de Jostein Gaarder *Vita brevis*, en la que Floria Emilia le recuerda a

Aurelio Agustín, con quien había vivido en concubinato doce años, su comportamiento violento con ella:

> Una tarde, cuando habíamos compartido de nuevo los regalos de Venus, te volviste de pronto airado hacia mí y me golpeaste. ¿Recuerdas que me golpeaste? ¡Tú, precisamente tú que antaño fuiste un respetable profesor de Retórica, me pegaste brutalmente porque te habías dejado tentar por mi ternura! Sobre mí recayó la culpa de tu deseo... Obispo, pegaste y gritaste porque me había convertido de nuevo en una amenaza para la salvación de tu alma. Cogiste una vara y me golpeaste de nuevo. Pensé que querías acabar con mi vida porque eso hubiera sido para mí lo mismo que castrarte. Pero yo no temía por mi vida, solo estaba destrozada, tan decepcionada y avergonzada de ti que recuerdo claramente que deseé que me mataras de una vez. (Gaarder, 1997: 112-113)

Tras relatar la agresión, Floria comenta que no fue a ella a quien golpeó Agustín, sino a Eva, a la Mujer, y le recuerda, citando a Publio Sirio, que quien se comporta injustamente con una persona, amenaza a muchas personas. Al final de la carta le confiesa al obispo de Hipona con justificado dramatismo: «Siento escalofríos porque temo que lleguen tiempos en los que las mujeres sean asesinadas por hombres de la Iglesia de Roma» (Gaarder, 1997: 126). Y sigue planteando una pregunta escalofriante: «Pero, ¿por qué se las habría de matar, honorable obispo? Porque os recuerdan que habéis renegado de vuestra propia alma y atributos, pensáis. ¿Y en favor de quién? En favor de un Dios, decís, en favor de Él que ha creado el firmamento que os cubre y la tierra sobre la que viven las mujeres que os dan a luz» (Gaarder, 1997: 126-127).

La antigua compañera de Agustín dice a los hombres de Iglesia que, si Dios existe, los juzgará por los placeres a los que han dado la espalda y por negar el amor entre hombre y mujer. Floria Aurelia termina la carta comunicando al obispo que si fue él quien se ocupó de hacerle llegar sus *Confesiones* para que se bautizara, no le va a dar esa satisfacción.

Veamos otro ejemplo, este, actual. Mohamed Kamal Mustafa, imán de la mezquita Sohail de Fuengirola, que se presentaba como teólogo musulmán y experto en la materia, escribió en 1997 el libro *La mujer en el Islam*, de distribución gratuita. En el capítulo titulado «Cuestiones dudosas», el autor se pregunta: «¿Tiene el hombre derecho a pegar a su mujer?». La respuesta es todo un ejemplo de apología de malos tratos contra las mujeres, que dice justificarse en diferentes textos del Corán, entre los cuales está el siguiente:

> Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de las preferencias que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas. Y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden.

> ¡Amonestad a aquellas que temáis que se rebelen, dejadlas solas en la cama. ¡Pegadles! Si os obedecen, no os metáis con ellas. (Kamal, 1997: 35)

El imán Mohamed Kamal Mustafa ofrece detalles sobre las «limitaciones a la hora de recurrir al castigo físico»:

> Nunca se debe pegar en una situación de furia exacerbada y ciega para evitar males mayores. No se debe golpear las partes sensibles del cuerpo (la cara, el pecho, el vientre, la cabeza, etc.). Los golpes se han de administrar a unas partes concretas del cuerpo como los pies y las manos, debiendo utilizarse una vara no demasiado gruesa, es decir, que ha de ser fina y ligera para que no deje cicatrices o hematomas en el cuerpo. Los golpes no han de ser fuertes y duros, porque la *finalidad* es hacer sufrir psicológicamente y no humillar y maltratar físicamente. (Kamal, 1997: 87)

El libro y el autor fueron denunciados por un centenar de asociaciones de mujeres, varias de ellas musulmanas. El imán fue juzgado en diciembre de 2013 en la Audiencia de Barcelona. La sentencia se dictó el 14 de enero de 2004. En ella se califica el libro de «machismo obsoleto», que «vulnera abiertamente» el principio de igualdad entre hombres y mujeres y «hiere la sensibilidad social en un momento álgido de violencia de género». El autor fue condenado por el delito de provocación a la violencia por razón de sexo a 15 meses de prisión, inhabilitación especial para ejercer el derecho al sufragio pasivo durante el tiempo de la condena, multa de nueve euros diarios durante ocho meses, pagar las costas procesales. Se decomisaron los ejemplares del libro y los utensilios empleados para su edición. Un año después ingresó en la prisión de Alhaurín de la Torre (Málaga), donde permaneció solo tres semanas.

SIN EMBARGO, LAS MUJERES SUELEN SER LAS MÁS FIELES SEGUIDORAS DE LAS RELIGIONES

Hay quienes consideran que la orientación femenina hacia la religión es innata, más aún, genética, que las mujeres son por naturaleza más crédulas y, por eso, son más asiduas a las actividades religiosas. Ninguna investigación genética lo demuestra. Se trata de un estereotipo cuyo objetivo es someter a la mujer a las restrictivas y represivas orientaciones religiosas establecidas por los varones. Quienes así piensan, se olvidan de que tradicionalmente ha sido a las mujeres a quienes más se ha inculcado el sentimiento religioso. Se trata, por tanto, de un proceso inducido que responde a una determinada educación y aprendizaje.

Con frecuencia, bajo la presión del poder religioso patriarcal, las mujeres son las mejores transmisoras de las enseñanzas religiosas a sus hijos en la familia y a los niños y niñas en los espacios religiosos a través de la educación religiosa. Ellas son

también las que mejor reproducen la organización patriarcal y la ideología androcéntrica y las que más practican las religiones.

Hay casos en los que son las mismas mujeres las que se auto-imponen las actitudes de sumisión que fundamentan en los textos sagrados leídos de manera fundamentalista y sin tener en cuenta el contexto en que fueron escritos. Un ejemplo es la periodista italiana de la RAI Constanza Miriano, ya citada, quien en su libro *Cásate y sé sumisa*, defiende la maternidad como identidad de la mujer, la naturalización del matrimonio homosexual y su individualidad y la sumisión de la mujer al marido:

> Solo hay una manera de limar aristas. Tendrás que aprender a ser sumisa, como dice san Pablo. O sea, ponerte debajo, porque tú serás la base de vuestra familia. Tú serás los cimientos. Tú sostendrás a todos, a tu marido, y a tus hijos adaptándote, aceptando, dejando pasar las cosas, dirigiendo con dulzura. Quien sostiene el mundo es el que está debajo, no el que se pone por encima de los demás. (Miriano, 2013:35)

Para la periodista italiana, el éxito del matrimonio radica en la sumisión de la mujer, que debe aceptar las críticas sin rechistar y no debe criticar lo que le parece mal del esposo, ya que, dice, «con quien tienes que habértelas es con Dios». Y apela para ello a la autoridad de san Pablo «Cuando san Pablo les dice a las mujeres que estén debajo, no piensa ni mucho menos que sean inferiores. La sumisión de que habla san Pablo es un regalo, libre como todo regalo, porque, si no, sería una imposición» (Miriano, 2013: 37). Pero lo hace con una lectura fundamentalista, sin recurrir a la hermenéutica, sin tener en cuenta el contexto, e incluso sin verificar la autoría paulina del texto que cita. De esa forma pierde toda fuerza la fundamentación teológica de la sumisión. Veámoslo.

El texto supuestamente paulino al que se refiere Constanza Miriano pertenece a la *Carta a los Efesios* 5, 21-33:

> Someteos unos a otros en atención al Mesías. Las mujeres a los maridos como al Señor, pues el marido es cabeza de la mujer como el Mesías es cabeza de la Iglesia, él que es el salvador del cuerpo. Pues como la Iglesia se somete al Mesías, así las mujeres a los maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres, como el Mesías amó a la Iglesia y se entregó por ella, para limpiarla con el baño del agua y la palabra, y consagrarla... Así tienen los maridos que amar a sus mujeres, como a su cuerpo... Ame cada uno a su mujer como a sí mismo y la mujer respete a su marido.

En la *Biblia del Peregrino* Luis Alonso Schökel comenta:

> Estas expresiones del Apóstol quizás puedan causar perplejidad e irritación en el lector —y especialmente en la lectora de hoy— que solo se contente con una lectura superficial

> del texto. Parece como si las exhortaciones no pusieran a ambos esposos en pie de igualdad. Al hombre se le pide «amor» y a la mujer «sometimiento», palabra que repugna a nuestra sensibilidad y, si se trata del sometimiento de la mujer, todavía más. Para la *Biblia del Peregrino*, los condicionamientos culturales de la época del autor, que son también los suyos, no pueden ser «palabra de Dios». Si el autor hubiera vivido hoy, hubiera defendido los derechos de la mujer y no hubiera hablado de «sometimiento. (Schökel, 2011: 1884)

Veamos ahora el contexto de la *Carta a los Efesios*. Éfeso, en tiempos de Pablo: capital de la provincia romana en Asia, donde había un templo a Artemis, diosa asiática de la fecundidad. Éfeso, Antioquía y Alejandría eran las ciudades romanas más importantes del Mediterráneo oriental. Pablo de Tarso vivió en Éfeso tres años y obtuvo muy buena acogida, pero se encontró también con no pocas dificultades.

La *Carta a los Efesios* no pertenece al género epistolar, ya que no utiliza un tono personal ni hay referencias a situaciones concretas. El género literario es el panegírico o de celebración. No parece que el autor sea Pablo de Tarso, ya que *a)* no se conoce a los destinatarios; *b)* el estilo poco tiene que ver con las cartas de autoría paulina; *c)* la doctrina es diferente de la de dichas cartas. Esto hace pensar que el autor es un discípulo del Apóstol que se dirige a paganos convertidos de la segunda generación, es decir, entre los años 70 y 90. La atribución a Pablo es una estrategia literaria para dar al texto una autoridad de la que hubiera carecido si la autoría no se vinculara con él. Otro dato importante a tener en cuenta: el texto incorpora los códigos domésticos romanos a la doctrina y moral cristianas.

REBELIÓN DE LAS MUJERES

En las últimas décadas, asistimos a una auténtica *rebelión de las mujeres en el ámbito de las religiones*, tanto a nivel personal como colectivo, tanto en el interior de las religiones como en la sociedad.

> a) A nivel personal, transgrediendo conscientemente las normas y orientaciones en materia de sexualidad, relaciones de pareja, planificación familiar, opciones políticas, etc.
> b) En el interior de las religiones, creando movimientos y asociaciones de mujeres que ejercen su libertad de organización y funcionan autónomamente, al margen de los varones e incluso enfrentadas con las autoridades religiosas.
> c) En la sociedad, participando activamente en los movimientos feministas y en las organizaciones sociales como expresión de la convergencia en las luchas por la emancipación de las mujeres y como forma de comprometerse con los sectores más vulnerables de la sociedad.

d) La rebelión de las mujeres dentro de las religiones constituye uno de los hechos mayores, de más profunda significación en la historia del fenómeno religioso, y de importantes repercusiones políticas y sociales. Supone un avance en la lucha por la emancipación de las mujeres y por la liberación de los marginados y excluidos. Por eso, la rebelión feminista de las mujeres creyentes debe ser apoyada no solo por los colectivos y las personas religiosas, sino por todos los ciudadanos y ciudadanas comprometidos en la lucha por la emancipación de los pueblos sometidos a las distintas formas de opresión.

TEOLOGÍA FEMINISTA

Fruto de esta rebelión ha surgido una nueva manera de vivir y de pensar la fe religiosa desde la propia subjetividad de las mujeres en las diferentes religiones, sobre todo cultivada por mujeres: la *teología feminista*, que:

a) Parte de las experiencias de sufrimiento, de lucha y de resistencia de las mujeres contra el patriarcado y sus diferentes manifestaciones.
b) Recupera la memoria de las antepasadas que trabajaron por avanzar la historia hacia la libertad de los oprimidos y por la emancipación de las mujeres contra todo tipo de discriminación.
c) Reescribe la historia de las religiones desde la perspectiva de género de-construyendo las figuras, prácticas y masculinidades patriarcales, y dando voz y protagonismo (empoderamiento) a las mujeres silenciadas por el patriarcado religioso ya en los propios «textos sagrados».
d) A la luz de la redefinición de la identidad, el papel y las funciones de las mujeres en las religiones, redefine la identidad y las funciones de los varones, que dejan de ser considerados patriarcas, intérpretes únicos de los textos sagrados, referentes de moralidad, garantes del cumplimiento de las tradiciones, costumbres, normas y códigos morales y, con frecuencia, legítimos detentadores de la violencia.
e) Utiliza las categorías de la teoría de género y de la ciudadanía inclusiva para analizar críticamente las estructuras patriarcales y los discursos androcéntricos de las religiones: autonomía, género, patriarcado, pacto entre mujeres, subjetividad, violencia de género, inclusividad, igualdad, diferencia, feminismos, división sexual del trabajo, acción positiva, pacto ente mujeres, crítica de la masculinidad, maternaje, democracia paritaria, corresponsabilidad, empoderamiento, descolonización.
f) Hace una deconstrucción de la moral sexual que emana de las cúpulas de las tradiciones, para hacer de nuestros cuerpos, como mujeres, el lugar teológico por excelencia. Es necesario descubrir que disfrutar del placer que él nos pro-

> porciona produce nuestro empoderamiento, y este empoderamiento, la solidaridad con todas las personas empeñadas en contribuir a la transformación de las conciencias, y de todo lo que existe. Por esto hay que recuperar lo que ya han aportado nuestras antepasadas en este camino, que ni empieza ni termina con nosotras.

Desde Eva, los cuerpos de las mujeres han sido controlados, colonizados por rígidos comportamientos sexuales. Se insiste en las fronteras que no se deben traspasar, en las decisiones que no es lícito tomar, en las tendencias ocultas que no se pueden revelar. Esta moral sexual restrictiva es el reflejo de cómo se ignoran las experiencias y reflexiones de las mujeres. A las mujeres las cuentan, pero no cuentan. De ellas se dice que, si algo aportan, son problemas. Así queda de manifiesto la rigidez institucional. Podemos decir que las jerarquías de las tradiciones religiosas han perdido la credibilidad para las mujeres.

Tenemos que seguir aprendiendo a escuchar *nuestro cuerpo*, descubrir las zonas colonizadas que todavía tenemos, para liberar los miedos que le encadenan. Necesitamos seguir pensando y creando nuevos modelos antropológicos, teológicos y espirituales para que no se establezcan mecanismos sociales que subordinen en función del sexo y de su utilización. Es más fácil ofrecer teologías que un condón, y desarrollar pedagogías que ofrecer atención infantil pública y gratuita.

El *poder sobre* un trozo de pan para convertirlo en cuerpo de Cristo en el catolicismo les ha sido negado a las mujeres, porque *el poder sobre los cuerpos* es una prerrogativa patriarcal. Cuando el control de los recursos esté en manos femeninas las mujeres también tendrán el poder sobre sus cuerpos y acabaremos con la violencia contra ellas.

Practicar conductas significativas que comuniquen el paradigma del *ecofeminismo* desde donde adelantar la reconciliación de todo lo que existe es una manera de situarnos y de interpretar todo lo que vive en el amplio universo que nos rodea y que puede cambiar nuestras conductas en los grupos que nos movemos. Es, ante todo, una experiencia corporal, comunitaria, local, nacional y planetaria. Es situarnos desde nuestro yo individual en el gran útero del universo y respetar, alentar y animar todo lo que sea fuente de vida. ¡Necesitamos coraje, no licencias, ni permisos ni leyes restrictivas!

LAS MUJERES, MAYORÍA RESISTENTE Y CONTRAHEGEMÓNICA

Las mujeres no *son* minoría silenciosa y silenciada, *sino mayoría resistente y contrahegemónica.* Es necesario poner en valor sus luchas por la emancipación de los oprimidos y su capacidad de innovación política en los diferentes escenarios donde

se plantean hoy las diferentes alternativas al capitalismo, al imperialismo y al patriarcado. He aquí algunas de las más significativas:

- El protagonismo de las mujeres en las movilizaciones populares del mundo árabe.
- Su papel fundamental en la lucha contra el saqueo de tierras en la India.
- La acción política de las mujeres líderes de municipios en pequeñas ciudades africanas.
- La lucha constante y cargada de riesgos por el castigo de criminales que llevan a cabo las madres de las jóvenes asesinadas en Ciudad Juárez (México).
- Las conquistas de las mujeres indígenas en la defensa del derecho a la diversidad y a las diferencias culturales.
- Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado de la religión oficial y por la transformación, desde dentro, de sus culturas misóginas.
- Las prácticas innovadoras de las mujeres kenianas de otros países africanos en la defensa de la agricultura familiar y las semillas tradicionales.
- Su presencia en los movimientos anti-mineros de diferentes países de América Latina y sus luchas por el reconocimiento de los «bienes comunes» de la naturaleza y de la humanidad.

CONCLUSIÓN

En el siglo XIX las religiones perdieron a la clase obrera porque se colocaron del lado de los patronos que la explotaban y condenaron las revoluciones sociales que luchaban por una sociedad más justa, igualitaria y solidaria. Los trabajadores dieron la espalda a las religiones porque se sintieron traicionados por ellas, alejándose, la mayoría de las veces, del mensaje igualitario y solidario de sus fundadores en los orígenes.

En el siglo XX, las religiones perdieron a los jóvenes y a los intelectuales por sus posiciones filosóficas y culturales integristas, alejadas de los nuevos climas de la modernidad.

Si continúan por la senda patriarcal por la que ahora caminan, en el siglo XXI las religiones perderán a las mujeres, hasta ahora sus mejores y más fieles seguidoras.

Sin la clase trabajadora, sin los jóvenes, sin los intelectuales y sin las mujeres, las religiones habrán llegado a su fin. Y no podrán echar la culpa de su fracaso a nadie. Ellas mismas se habrán hecho el *harakiri*.

Escribe Eduardo Galeano: «La Iglesia dice: el cuerpo es una culpa. La ciencia dice: el cuerpo es una máquina. La publicidad dice: el cuerpo es un negocio. El cuerpo dice: yo soy una fiesta» (Galeano, 1993: 138).

El día en que los dirigentes religiosos, confesores, predicadores, rabinos, clérigos, imames, gurús, lamas, etc., dejen de considerar el cuerpo como obstáculo para la salvación y vivan su propio cuerpo como una fiesta, contribuirán a la felicidad de los seres humanos. Mientras lo consideren como pecado, hasta Dios se dará de baja de las religiones. Y con razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO SCHÖKEL (2011): Luis, *Biblia del Peregrino*, Ediciones Mensajero, Bilbao.

BEAUVOIR, Simone de (1957): *El Segundo Sexo. Los hechos y los mitos*, Buenos Aires.

BENEDICTO XVI (2010): *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos.* Una conversación con Peter Seewald, Herder, Barcelona.

DALY, Mary (1985): *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston, 1985).

GAARDER, Jostein (1997): *Vita brevis. La carta de Floria Emilia a Aurelio Agustín*, Siruela, Madrid.

HUNT, Mary (2009): «Los cuerpos no mienten». Conferencia pronunciada en el III Foro Mundial de Teología y Liberación, celebrado en Belem de Pará (Brasil) en enero de 2009: http://www.wftl.org/default.php?lang=pt—brö&t=padrao&p=posforum01&m=padrao

MUSTAFA, Mohamed (2000): *La mujer en el Islam*, Casa del Libro Árabe, Barcelona, 2ª ed.

MIRIANO, Constanza (2013): *Cásate y sé sumisa. Experiencia radical para mujeres sin miedo*, Nuevo Inicio, Granada.

II. Territorios

8. Cuatro tesis sobre la asimetría de género en la percepción y actitudes ante los problemas ecológicos

Isabel Balza Múgica y Francisco Garrido Peña
Universidad de Jaén

La teoría feminista y los estudios de género han abierto un enorme campo de análisis y de trabajos empíricos sobre fenómenos sociales que aparecían como ajenos a la división sexual. Estos nuevos campos no solo nos han mostrado la presencia del sesgo de género, sino que nos han ayudado a comprender de manera más amplia y compleja el fenómeno mismo. De esta forma, podemos entender que las investigaciones realizadas desde la perspectiva de género nos han permitido hacer visible la invisible división sexual de los hechos sociales, mejorando además la calidad científica de estas investigaciones.

Un ejemplo de esto son las investigaciones sobre la asimetría de género en las opiniones y actitudes ante los problemas ambientales. La novedad y la gravedad de la crisis ecológica han escondido durante demasiado tiempo las diferencias y conflictos que atraviesan cualquier percepción y conducta de los actores sociales. La poderosa y atractiva contradicción humanidad/naturaleza ha ocultado otras contradicciones como las de clase, étnicas o de género. Pareciera que la responsabilidad de la destrucción de los equilibrios ambientales se repartiera por igual entre todos los miembros de la especie sin valorar su estatus social, territorial o sexual.

Pero han sido los estudios empíricos los que han deshecho el hechizo de la asexualidad de los estudios ambientales. Los datos nos dicen que hombres y mujeres enfrentados ante un conjunto común de problemas y de actitudes ambientales tienen una respuesta distinta y desigual. Estas diferencias de género empíricamente son consistentes con los presupuestos teóricos de la teoría feminista sobre la naturaleza constitutiva del género en la percepción y la acción individual y social en sociedades sometidas a la dominación masculina y a la división sexual del trabajo. No hay excepciones ni campos neutrales para las diferencias de género. Esta consistencia entre los resultados de las investigaciones empíricas y los enunciados teóricos

muestran que la teoría feminista goza de un razonable y saludable equilibrio reflexivo del que carecen por completo alguno de sus más conspicuos detractores.

La aparición del ecofeminismo ha supuesto un avance en esta línea de interrelación entre los estudios de género y los estudios ambientales. El ecofeminismo no solo ha desvelado la presencia de la marca de género en el conflicto ecológico sino que ha propuesto también nuevos abordajes a la superación del conflicto ontológico y metabólico entre naturaleza y humanidad, que desde el ecologismo andrógino nunca se hubieran enunciado. En este trabajo vamos a indagar estas diferencias de género en las investigaciones ambientales a partir de dos estudios sobre medio ambiente y opinión pública realizados por el CIS en los años 2007 y 2010. Todos los datos que usamos en este trabajo provienen de estos dos estudios del CIS, siendo las tablas y gráficos de elaboración propia.

Las mujeres y los hombres perciben, opinan y se comportan de forma diferenciada ante los problemas ambientales. Entenderemos pues por asimetría de género la percepción, opinión y actitudes distintas, que hombres y mujeres tienen con respecto a los problemas y las conductas ante la crisis ecológica y el medio ambiente.

PRIMERA TESIS. LAS FUENTES Y EL VOLUMEN DE INFORMACIÓN AMBIENTAL SON DISTINTOS EN HOMBRES Y MUJERES

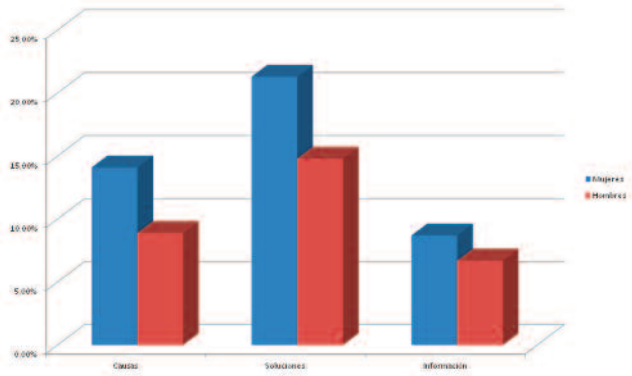
Las mujeres y los hombres afirman tener un volumen de información y conocimiento sobre el medio ambiente desigual. Las mujeres, en general, dicen tener menos información sobre el medio ambiente y conocer menos las causas y las soluciones para los problemas ambientales que los hombres. Esta disparidad, amén de estar justificada por desigualdades estructurales de género relativas a la educación y el acceso a la información entre hombres y mujeres o a la distribución desigual en los usos del tiempo, es comprensible en el plano del alejamiento sobre problemas y causas excesivamente abstractas y sobre las que se produce un acercamiento estrictamente científico, técnico o político-institucional. La información ambiental (causas, alternativas, conflictos) se genera en una «ágora pública» fuertemente masculinizada, donde la escala de preferencias es todavía construida por valores patriarcales que ignoran y excluyen la perspectiva de género. En este sentido, el discurso ecológico ha sido uno de los discursos públicos más racionalizados y científicos que han aparecido en los últimos tiempos.

A su vez, las mujeres reciben la información sobre los problemas ambientales por medios distintos que los hombres. Las mujeres tienen acceso a la información sobre los problemas ecológicos más frecuentemente por canales informales (grupos ecologistas, boca a boca o medios de comunicación generalistas) que por los medios

institucionales (Estado, partidos políticos, científicos, empresas) manejados por los hombres, para quienes los canales formales tienen más peso.

	Mujeres	Hombres
Causas	14,10%	8,90%
Soluciones	21,30%	14,80%
Información	8,70%	6,70%

Fuente: Estudios de Opinión CIS (2007 y 2010). Elaboración propia.



Fuente	Hombres	Mujeres
Las organizaciones ecologistas	10.4	11.1
Los científicos	5.7	3.2
Las asociaciones de consumidores	4.1	3.4
Los partidos políticos	3.9	2.6
El ayuntamiento	11.5	10.5
La comunidad autónoma	2.7	2.6
El Ministerio de Medio Ambiente	5.3	5.4
Las empresas	3.5	2.0
Los medios de comunicación	80.3	84.3
Los profesionales de la enseñanza	3.3	6.8
Internet	18.4	16.5
Los Organismos Internacionales (UE, Naciones Unidas)	2.0	1.2
Otras fuentes	4.3	4.6

SEGUNDA TESIS. VALORACIÓN DIFERENTE EN LA ESCALA (MACRO Y MICRO) DE IMPORTANCIA DE LOS PROBLEMAS AMBIENTALES

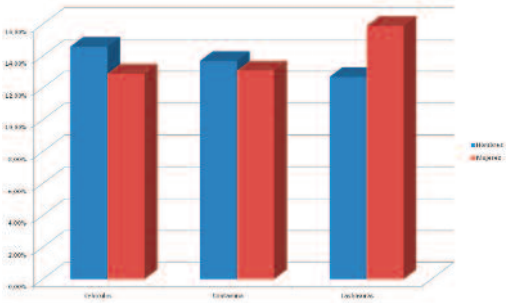
Mientras que, para los hombres, los grandes problemas ambientales son más valorados en la escala de importancia, para las mujeres son otros los problemas más valorados, como aquellos que tienen que ver con la escala local y cotidiana o con la salud y con el bienestar de las generaciones futuras. La orientación de género inclina a las mujeres a percibir y a valorar más los problemas relacionados con la escala micro (local, cotidianeidad, salud) y a los hombres a valorar y percibir más los problemas asociados con la escala macro (grandes cambios mundiales, problemas planetarios o de fuerte significación política o social, grandes catástrofes como los incendios forestales, desbordamiento de ríos).

¿En qué medida cree que el estado del medio ambiente perjudica su salud?

	Hombre	Mujer	TOTAL	(N)
	%	%	%	
Mucho	23.9	27.1	25.6	-635
Bastante	46.6	46.8	46.7	-1161
Poco	14.6	11.0	12.8	-318
Nada	10.6	9.0	9.8	-243
N.S.	3.9	5.8	4.9	-122
N.C.	0.2	0.2	0.2	-6

	Hombre	Mujer
Vehículos	14,60%	12,90%
Contaminación	13,70%	13,10%
Las basuras	12,70%	15,90%

Problemas medioambientales que más le afectan.



	Hombre	Mujer
Ministerio	19,30%	16,50%
CC. AA.	11,10%	7,80%
Ayuntamiento	29,60%	31,80%
Ciudadanía	8,00%	9,10%
Todos	23,30%	25%

¿A quién le corresponde mayor responsabilidad?

	Hombre	Mujer
Ciencia	10,20%	6,50%
Cambio vida	72%	74,20%

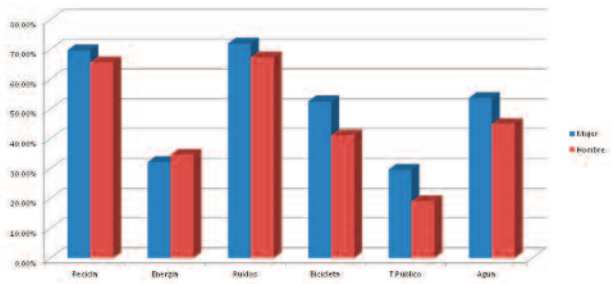
¿Cómo evitar el cambio climático?

TERCERA TESIS. PESO DESIGUAL EN EL EQUILIBRIO ENTRE OPINIONES (VALORACIÓN) Y ACTITUDES (CONDUCTAS). FUENTES Y VOLUMEN DE INFORMACIÓN DISTINTOS

De las tres asimetrías mostradas, esta es la más significativa: los hombres tienen más opiniones proambientales y las mujeres más actitudes y conductas proambientales. Las prácticas más sostenibles son realizadas en mayor medida por mujeres. De seis indicadores de prácticas cotidianas sostenibles, en cinco de ellas (reciclaje, ruido, uso de la bicicleta, uso del transporte público y agua) las mujeres tienen actitudes más sostenibles que los hombres, mientras que solo en un indicador (energía) los hombres mejoran a las mujeres.

Las mujeres tienen menos información, reciben la información por canales aparentemente menos fiables, confían más en las instancias micro (locales y sociales), y opinan menos; pero así y todo, hacen más por la sostenibilidad. Las prácticas cotidianas de las mujeres generan menos impactos ambientales que la vida y la conducta de los hombres.

	Mujer	Hombre
Recicla	69,70%	65,70%
Energía	32,20%	34,70%
Ruidos	71,95%	67,40%
Bicicleta	52,60%	41,20%
T. Público	29,65%	19,10%
Agua	53,70%	45%



¿Cuál es la explicación para estos resultados tan paradójicos? Quizás, tal como ha apuntado la teoría feminista, se trate de descolonizar los marcos cognitivos patriarcales dominantes que han definido conceptos duales como sociedad/política, ciencia/experiencia, razón/emoción, público/privado, universal/local, opinión/acción, teoría/práctica o naturaleza/cultura (Haraway, 1995). Como en la crítica de Carol Gilligan a la escala del desarrollo moral de Kohlberg, posiblemente estos resultados paradójicos sean el producto de una «falsa medida» inserta en esos pares de conceptos dicotómicos (Gilligan, 1982). Una mirada diferente a una voz diferente nos arrojaría una conceptualización de la política, del espacio público, de la

ciencia o de la racionalidad, distintos desde la perspectiva de género de las mujeres (Fox Keller, 2002).

CUARTA TESIS. ÉTICA DEL CUIDADO Y ESTRATEGIAS EFICIENTES. OPORTUNIDADES PARA EL ECOFEMINISMO DE LA ASIMETRÍA DE GÉNERO EN LA PERCEPCIÓN DE LOS CONFLICTOS AMBIENTALES

Es cierto que esta asimetría de género en la percepción de los problemas ambientales que describe a las mujeres como más sensibles a lo micro, a lo local, a la práctica, que a lo macro, global o abstracto, puede ser también interpretada como el resultado de la dominación patriarcal. La dominación masculina ha relegado a la mujer al espacio privado, personal, emocional, práctico, excluida no solo de los centros de decisión, sino de la idea misma de ciudadanía, más cercana a la naturaleza animal que a la racionalidad humana, como decía Hegel (Amorós, 1985). El producto de esta asimetría de género (cercanía, vivencialidad, practicidad, etc.) no serían virtudes, sino limitaciones alienantes impuestas por la exclusión patriarcal, cuyo mejor destino sería la superación y no la reivindicación como virtudes de género.

Entendemos que esta crítica de los potenciales peligros de la reivindicación de estas virtudes de género no está exenta de fundamento, en cuanto advierte de los riesgos de una construcción estática del género que entroniza lo real y lo dado, olvidando que lo real en medio de un contexto de opresión patriarcal es el producto de esas condiciones de dominación. Estas mismas críticas son las que recibió en su momento, a principios de los años ochenta del siglo pasado, la propuesta de Carol Gilligan sobre la ética del cuidado como una ética singularmente femenina. Judith Butler ha insistido también, en los últimos tiempos, en la desconfianza crítica hacia un concepto clausurado de género (Butler, 2007).

¿Cómo podemos, entonces, entender esta asimetría de género? ¿Como el resultado de una respuesta autónoma y alternativa de las mujeres ante la asociación entre patriarcado y crisis ecológica? ¿O, por el contrario, interpretamos la asimetría como el producto de la adecuación de las actitudes de las mujeres a las condiciones alienantes de exclusión social impuestas por la dominación masculina? Entendemos que una visión dialéctica y dinámica de la condición de género, como la propuesta por Simone de Beauvoir, y tal como la comprende la interpretación ecofeminista que nos propone Alicia Puleo, permite afirmar que las asimetrías de género son a la vez el efecto de la exclusión y las condiciones para la emancipación, un espacio de autonomía a partir de unas condiciones de alienación (Puleo, 2011). Beauvoir introduce de forma radical en el pensamiento feminista la idea marxista de que la emancipación está inscrita ya en las mismas condiciones de explotación contra las

que esta se alza. Solo así es posible entender la emancipación como superación dialéctica de las condiciones preexistentes dadas (Beauvoir, 1998).

Esta ambivalencia de la asimetría de género que los estudios de opinión delatan con respecto a los problemas ambientales tiene su nudo gordiano en la divergencia entre opinión y práctica. Si la asimetría de género describiera exclusivamente unas condiciones de marginación de la mujer, ¿cómo es posible que estas condiciones motiven con mayor fuerza prácticas y conductas de cambio hacia la sostenibilidad más potentes y autónomas que aquellas que motivan a los hombres? Creemos que la explicación a estas paradojas y ambivalencias de la asimetría de género, junto con la inserción en una teoría dialéctica de la emancipación, pueden ser comprendidas en función de tres marcos teóricos, como son: la ética del cuidado de Carol Gilligan; la teoría de la voz y la salida de Albert Hirschman; y la teoría de la aversión al riesgo como estrategia conservadora de optimización de las oportunidades en contexto adversos y de gran incertidumbre (Gilligan, 1982; Hirschman, 1977; Jianakoplos y Bernasek, 1998).

La asimetría de género en asuntos ecológicos no es una excepción en las conductas, actitudes y valores más frecuente, descritos desde los análisis provenientes de la perspectiva de género. Los datos que la asimetría de género arroja son coherentes con las actitudes, valores y perspectivas que la ética del cuidado describe (Gilligan, 2013). En este sentido, hay un equilibrio reflexivo entre estos datos y las hipótesis feministas amparadas por el marco teórico de la ética del cuidado. La orientación hacia lo micro, hacia la informalidad de las redes horizontales de comunicación y colaboración social; el peso de la vida y de la salud en las decisiones; la consideración proactiva y práctica de los valores son, entre otras, características descritas en la ética del cuidado, que los datos de los estudios de opinión sobre la percepción de los problemas ambientales corroboran. Por tanto, las opiniones, actitudes y conductas que resultan de las diferencias de percepción de los conflictos ecológicos por motivos de género son comprensibles en el marco teórico (explicativo) y axiológico (valores) de la ética del cuidado.

La aversión al riesgo es un concepto proveniente de la psicología financiera y nos indica la propensión negativa que tienen determinados agentes a tomar decisiones (inversiones) en contextos de mucha incertidumbre y de alto riesgo (Isaac y James, 2000). En la abundante literatura científica que existe sobre esta conducta, hay un rasgo que llama la atención y es la unanimidad, empíricamente contrastada, sobre una mayor y significativa prevalencia de la aversión al riesgo en las mujeres frente a los hombres (Jianakoplos y Bernasek, 1998). Esta brecha de género solo se ve reducida hasta niveles insignificantes a partir de grupos de edad comprendidos entre 55 y 75 años (Ruiz-Tagle y Tapia, 2012). Las tesis primera y segunda encuentran una explicación si son vistas como conductas orientadas hacia la minimización de costes y riesgos (en este caso los costes son de malgasto de tiempo y de esfuerzos)

en un contexto de información (como el del mundo ambientalista) y de toma de decisiones masculinizado y, por tanto, delata incertidumbre para las mujeres. La sobrecarga de trabajo y el uso intensivo del tiempo, que las mujeres han de afrontar al asumir tanto el trabajo externo asalariado como el trabajo invisible doméstico, aumenta los costes de la adquisición de información o de la acción colectiva (Carrasco, 2009). Esto hace que la aversión al riesgo concretada en elecciones conservadoras, que pretenden más evitar riesgos que maximizar beneficios, sea una conducta eficiente en el marco de la dominación patriarcal de los discursos y los saberes convencionales sobre el medio ambiente. La opción por lo micro, lo cercano, las redes informales, que la asimetría de género nos muestra, es también coherente con la prevalencia general de la aversión al riesgo que las mujeres muestran reiteradamente en sus conductas.

Por último, la tesis tercera es consistente desde la perspectiva teórica que formula Hirschman, al diferenciar entre estrategias basadas en la voz y estrategias basadas en la salida. Ante una situación de descontento en el espacio político, social o económico, un individuo puede optar por participar activamente a través de la voz y cambiar globalmente dicha situación o por abandonar ese espacio en beneficio de otro alternativo (otro país, otra empresa, otra práctica) (Hirschman, 1977). La propensión a la práctica que la asimetría de género manifiesta sería una estrategia de acción (salida) racional y eficiente ante la exclusión y la dificultad de participar en los discursos oficiales dominantes (voz) y de cambiar institucionalmente sus condiciones. La divergencia entre el peso de las mujeres en el discurso y las instituciones ambientales y en las conductas y prácticas sostenibles debería ser vista como la diferencia entre una estrategia basada en la voz (opinión y reivindicación) y otra basada en la salida (práctica). Esta opción preferente por la salida no implica que se renuncie a la reivindicación, sino que se formula por otras vías estratégicas más eficientes dado el contexto de exclusión patriarcal.

«Las actitudes y valores de las mujeres son el producto de la convergencia entre actitudes que responden a tendencias evolutivas y valores propios de la identidad de género. Ejemplo de estas actitudes son la aversión al riesgo o la prevalencia de las estrategias basadas en la salida frente a la voz: son respuestas eficientes contra el patriarcado, no propiedades ontológicas de una naturaleza femenina eterna». Es en este sentido en que Carol Gilligan define políticamente la ética del cuidado cuando dice:

> En un contexto patriarcal, el cuidado es una ética femenina. Cuidar es lo que hacen las mujeres buenas, y las personas que cuidan realizan una labor femenina; están consagradas al prójimo, pendientes de sus deseos y necesidades, atentas a sus preocupaciones; son abnegadas. En un contexto democrático, el cuidado es una ética humana. Cuidar es lo que hacen los seres humanos; cuidar de uno mismo y de los demás es una capacidad

> humana natural. La diferencia no estaba entre el cuidado y la justicia, entre las mujeres y los hombres, sino entre la democracia y el patriarcado. (Gilligan, 2013: 50-51)

La asimetría de género en la percepción de los problemas ecológicos tampoco describe una actitud innata entre los sexos y la naturaleza, sino que describe posiciones estratégicas en virtud del estatus que los géneros tienen en el conflicto social (Gil García, 2004).

La lectura que de la ética del cuidado hace el ecofeminismo constructivista, y que en este texto hemos utilizado, nos permite comprender, sin incurrir por ello en el esencialismo, el vínculo fuerte que existe entre género y sostenibilidad (Puleo, 2011). La asimetría de género que se deduce de los estudios de opinión usados en este trabajo, confirman empíricamente ese vínculo fuerte entre género y sostenibilidad que el ecofeminismo constructivista postula. Las estrategias que las mujeres adoptan ante la crisis ecológica, y que la asimetría de género trasluce, son un refrendo de las oportunidades que el ecofeminismo aporta al ecologismo en general y a la ecología política en particular.

En síntesis, podemos identificar tres rangos de oportunidades ecofeministas que se ven confirmadas en los datos que se deducen de la asimetría de género:

1. Una motivación integral para la acción basada no solo en opiniones o reflexiones racionales, sino en impulsos emocionales, vivenciales y prácticos. De esta forma, el ecofeminismo puede ayudar a suturar el déficit de emocionalidad y cotidianeidad que el ecologismo ha tenido, henchido de teorías y de discursos científicos globales. Un nuevo populismo al modo en que habla Martínez Alier y otros puede verse favorecido a partir de este modelo de motivación de la acción individual y colectiva (Martínez Alier, 1992).
2. Una subjetivización emancipadora de la objetividad de la naturaleza y los factores medioambientales. La necesaria deriva antihumanista del ecologismo ha tenido efectos perversos en la desocialización de las experiencias y discursos de la crisis ecológica. La biosfera, los ecosistemas, la biodiversidad, la eficacia energética, no tenían un relato subjetivizador que permitiera unir experiencias individuales y colectivas con un discurso. Quien ha pagado ese coste ha sido la escisión entre conciencia y acción ambiental. Esto explicaría en parte que el aumento de la información sobre la crisis ecológica no conlleve un aumento equivalente en las acciones de cambio. La ecología era, y es, algo que queda demasiado lejos y que resulta demasiado frío. Las estrategias ecofeministas que se visualizan en la asimetría de género posibilitan una subjetivización emancipadora cuando la naturaleza y el ambiente biofísico están pasados por el filtro de la experiencia social e individual. Un efecto similar lo podemos observar en la proximidad contrastada entre mujeres y animalismo.

3. Una mayor sensibilidad ante los descuentos intertemporales de los costes ambientales futuros. Uno de los grandes problemas que tiene la promoción de la conciencia y la acción ecologista es el hecho de que los costes de la acción ambiental son inmediatos y personales (no usar el automóvil, por ejemplo) mientras que los beneficios son futuros y difusos (disminución de las emisiones de CO2, ahorro de energía). Pearce (1990) (2003). Al fijar los daños difusos y futuros en objetos cercanos e inmediatos y emocionalmente muy valorados frente a aquellos costes ambientales que los discursos científico y político describen como remotos, futuros e inconmensurables, el proceso de subjetivización de la crisis ecológica favorece una sensibilidad directa y personalizada y en un tiempo cotidiano e inmediato.

Desde esta comprensión política y social de las asimetrías de género en la percepción de los problemas ambientales que la teoría feminista y ecofeminista nos aporta, podemos valorar, en una dimensión más adecuada, la función no complementaria sino central que el ecofeminismo cumple para la superación de los bloqueos que el ecologismo social y la ecología política arrastran. El ecofeminismo no es un ecologismo de o para mujeres sino que como ocurre con el feminismo, lleva en su ADN, como ningún otro discurso, la semilla de la universalidad; y deviene, así, ecologismo a escala humana. Esta humanización, que no es sino socialización y, como socialización, naturalización, al resituar el conflicto ecológico en una escala personal y cotidiana, favorece el compromiso individual y social en el cambio ecológico sistémico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BEAUVOIR, Simone (1998): *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.

BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

CARRASCO, Cristina (2009): «Tiempos y trabajo desde la experiencia femenina», *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 108, pp. 45-54.

CIS (2010): «Estudio 2837. Medio Ambiente (II)», Madrid.

CIS (2007): «Estudio 2682. Ecología y Medio Ambiente (III)», Madrid.

FOX KELLER, Evelyn (2002): *Making Sense of Life: Explaining Biological Development with Models, Metaphors, and Machines*, Cambridge, Harvard University Press.

GIL GARCÍA, Eugenia (2004): *La percepción social de los problemas ambientales en Andalucía. Límites y oportunidades de la educación ambiental*, Sevilla, Consejería de Medio Ambiente, Junta de Andalucía.

GILLIGAN, Carol (1982): *In a Different voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press.

— (2013): *La ética del cuidado*, Barcelona, Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, 30.

HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

HIRSCHMAN, Albert O. (1977): *Salida, voz y lealtad: Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados*, México, FCE.

ISAAC, R. Mark y JAMES, Duncan (2000): «Just Who Are You Calling Risk Averse?», en *Journal of Risk and Uncertainty*, 20 (2), pp. 177-187.

JIANAKOPLOS, Nancy Ammon y BERNASEK, Alexandra (1998): «Are women more risk averse?», *Economic Inquiry*, 36 (4), pp. 620-630.

MARTÍNEZ ALIER, Joan (1992): *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Barcelona, Icaria.

PEARCE, D. y TURNER, R. K. (1990): *Economics of Natural Resources and the Environment*, Harvester Weats Leaf, Hertfordshire.

PEARCE, D. W., GROOM, C., HEPBURN y KOUNDOURI, P. (2003): «Valuing the Future. Recent Advances in Social Discounting», *World Economics*, 4 (2), pp. 121-139.

PULEO, Alicia H. (2011): Ecofeminismo para otro mundo posible, Madrid, Cátedra.

RUIZ-TAGLE, Jaime y TAPIA, Pablo (2012): *Brechas por género en aversión al riesgo*, Santiago de Chile, Documentos de Trabajo del Departamento de Economía de la Universidad de Chile.

9. Cuidado y responsabilidad

Mª Teresa López de la Vieja
Universidad de Salamanca

Introducción

¿Qué significa «cuidar de lo natural» o «cuidar la naturaleza»? Estas expresiones, ¿se refieren a prácticas bien definidas y en contextos específicos o a algo distinto? Este capítulo analiza el significado del cuidado en su aplicación a los no humanos y al medio ambiente, tomando en cuenta tres aspectos: *(1)* la escala o nivel de aplicación son relevantes, por eso el cuidado tiene ciertos límites; *(2)* los agentes comprometidos con la protección de especies, los recursos y el medio natural encuentran limitaciones para generalizar las buenas prácticas, debido a que estas no son lo mismo que las políticas públicas. Por eso, convendría hablar más de «responsabilidad» que de «cuidado»; *(3)* para extender el cuidado —de lo concreto a lo general— habría que contar, entonces, con la dimensión institucional, pública, de las actuaciones, ya que «lo natural es político».

El Decreto del año 2013 tiene por objetivo la protección de los no humanos, regulando su uso con fines de experimentación:

> 1. El objeto del presente real decreto es establecer las normas aplicables para la protección de los animales utilizados, criados o suministrados con fines de experimentación y otros fines científicos, incluyendo la educación y docencia.
>
> Para ello, regula lo siguiente:
>
> El reemplazo y reducción de la utilización de animales en procedimientos y el refinamiento de la cría, el alojamiento, los cuidados y la utilización de animales en tales procedimientos
>
> (Real Decreto 53/2013, de 1 de febrero, por el que se establecen las normas básicas aplicables para la protección de los animales utilizados en experimentación y otros fines científicos, incluyendo la docencia, art.1)

La norma incorpora tres principios básicos y define los cuidados necesarios en la investigación y la docencia con animales. Los principios están bien asentados en este ámbito —reemplazo, reducción y refinamiento—, siendo fundamentales a la hora de valorar la calidad de estudios, proyectos y experimentos de ese tipo. La norma pretende ajustarse a las pautas marcadas con anterioridad por la Directiva 2010/63 de la Unión Europea, para la protección de aquellos animales que vayan a ser utilizados para la investigación. Desde 1997, estaba ya el Protocolo adicional al *Tratado de Ámsterdam* sobre bienestar animal. Por tal motivo, el Decreto del año 2013 amplía la anterior legislación nacional sobre el tema, el Real Decreto 1201/2005. En ambos decretos y, sobre todo, en el segundo de ellos, ahora vigente, el capítulo de los cuidados merece especial atención, al contemplar tanto el alojamiento como la salud, la alimentación, la movilidad, el transporte e incluso el manejo de los animales, siempre por parte de personas con la capacitación adecuada. En general, puede discutirse el sentido de la investigación científica y los ensayos con no humanos, por una cuestión de principios; a la vez, hay que considerar los cambios introducidos por el marco normativo, nacional e internacional, con criterios y medidas específicas, con objeto de que la investigación esté justificada y cumpla con todos los requisitos.

Resulta evidente que todavía queda mucho por hacer en materia de bienestar animal, sobre todo en otros espacios menos regulados —como el transporte o la tenencia de animales— o incluso en aquellos que están desprovistos de pautas para actividades con los no humanos y con fines diversos, no científicos. En cierto modo, los avances en la protección de especies empleadas en investigación y docencia son algo así como una isla rodeada de un mar de prácticas en las que el cuidado no es el objetivo, todo lo contrario. Por eso tiene sentido preguntarse si, aun siendo pormenorizada, la lista de las medidas sobre bienestar animal valdría para proteger a las especies en cualquier otro espacio. ¿Qué significa «cuidar» de los no humanos? Es más, algunas expresiones habituales como «cuidar de los animales», «cuidar de lo natural» o «cuidar la naturaleza» son demasiado generales; es posible que, debido a ello, inmejorables intenciones no se traduzcan luego en actuaciones efectivas para la protección de especies y de recursos ambientales. Tal vez esas formas de hablar no sean tan claras ni performativas como se supone. ¿Qué quieren decir? ¿Se refieren a prácticas bien definidas y en contextos específicos o a algo distinto? En la hipótesis de que las dimensiones o los espacios del cuidado son relevantes, en las páginas siguientes se analiza el posible significado del «cuidado de lo natural».

(1) La escala o nivel de aplicación del cuidado enmarca posibilidades y, a la vez, impone límites. Como principio, ha estado orientado hacia la consideración de agentes y necesidades concretas. Como práctica, las medidas en favor del bienestar animal se han concentrado en el campo de la investigación, en parte en

los animales domésticos, menos en «la naturaleza». Por todo ello, cuidar en general, como actitud, y las prácticas de cuidado, en concreto, requieren intervenciones diferentes y, tal vez, otro tipo de instancias.

(2) Los agentes comprometidos con la protección de especies, recursos y con el medio natural en sentido amplio, suelen encontrar limitaciones importantes a la hora de aplicar medidas específicas para resolver problemas de largo alcance. Normas como el Real Decreto del año 2013, sobre protección de animales empleados en investigación, ejemplifican este estado de cosas, con medidas en favor del bienestar animal, vigentes para un área, la investigación, pero solo para tal área. Por lo común, no es fácil que las buenas prácticas se generalicen y funcionen de forma correcta a otros niveles. Al final, estas prácticas, individuales o de grupo, no son lo mismo que las políticas públicas, en lo ambiental como en cualquier ámbito. Por eso, convendría hablar más bien de actuaciones que responden a las necesidades y tienen en cuenta posibles consecuencias. Es decir, sería mejor hablar de «responsabilidad» que de «cuidado» a este nivel, con el compromiso de agentes sociales, grupos e instituciones, a fin de garantizar la protección de bienes públicos.

(3) De ser cierto que las prácticas del cuidado deben ir más allá de lo cercano y lo concreto, a fin de tener resultados eficaces, si tales prácticas han de extenderse a la protección o al bienestar de otras especies y, en general, a la preservación del medio natural, si los planes de intervención han de estar a la altura de los riesgos, muy elevados, si las actuaciones han de tener, al fin, una dimensión institucional, pública, entonces la conclusión sería clara. Habrá que asumir, a todos los efectos, que «lo natural» es «político».

El cuidado. Lo concreto

> Cuidado y alojamiento
>
> 1. Los Estados miembros velarán, en lo que se refiere al cuidado y al alojamiento de los animales, por lo siguiente:
>
> a) a todos los animales se les proporcionará alojamiento, un entorno, alimentos, agua y cuidados adecuados a su salud y bienestar.
>
> (Directiva 2010/63/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 22 de septiembre de 2010 relativa a la protección de los animales utilizados para fines científicos, art. 33)

¿Quién será responsable de los cuidados? La Directiva europea sobre uso de no humanos en la investigación ha sido muy explícita al respecto, los Estados tienen un papel crucial para que se respeten las condiciones sobre alojamiento y cuidados de animales empleados en proyectos. La dimensión institucional aparece, por tanto,

de forma clara en la normativa europea sobre la materia. Es significativo que el principio general, el cuidado, pueda aplicarse de esta forma y en esta área, el bienestar animal, y no solo en el área de la salud de los humanos. En este campo, hace tiempo que cuentan el principio, las necesidades de los pacientes, las prácticas y los agentes que cuidan; ejemplo de ello sería la *Declaración* de Charlottetown sobre derecho al cuidado, un documento del año 2001. Se nota también que el principio y sus diferentes usos ponen al descubierto los límites de las ideas tradicionales sobre cuidados y cuidadores; el análisis de su significado y alcance está en la literatura especializada, al menos desde los años setenta del siglo XX, con las aportaciones y críticas introducidas por la «ética del cuidado» (Gilligan, 1982: 19-33). Entre otros aspectos, la propuesta hecha por C. Gilligan tenía muy presente la experiencia atribuida a las mujeres, de atención a las necesidades de los demás, las necesidades concretas. De ahí surgió la valoración positiva del principio de cuidado:

(1º) A diferencia del modelo basado en el principio de justicia —como en la teoría del desarrollo de L. Kohlberg—, el modelo del cuidado rescataba experiencias e itinerarios alternativos de la moralidad. La tesis era que la conciencia y el juicio moral pueden seguir otra vía o pueden expresarse con «otra voz» (Gilligan, 1977). ¿Por qué razón? En la experiencia femenina, la atención a las relaciones, los contextos, ciclos vitales y, en fin, el equilibrio entre el yo y los otros son fundamentales (Gilligan, 1983); por eso mismo, requieren un enfoque distinto, no universalizable, como sucede con el principio de justicia. Las relaciones con los demás, la voluntad de no dañar a otros, la responsabilidad y la interdependencia tendrían, entonces, prioridad sobre soluciones basadas tan solo en principios generales. La ética del cuidado representaba, pues, un avance, ya que hacía visible un modo paralelo de solucionar dilemas morales, reales y no hipotéticos. Sin embargo, una interpretación convencional del cuidado sería un riesgo, tal como advertía ya C. Gilligan, al distinguir la forma «feminista» de la forma «femenina» del principio (Gilligan, 1995). La validez del cuidado dependerá en gran medida de ello, de una definición postconvencional, no tradicional y sensible a cuestiones de género; es decir, atender las necesidades de otros, hacerse responsable de su cuidado no tiene por qué implicar sacrificio o violencia hacia sí misma. Por lo tanto, sería mejor hablar del «buen cuidado», en términos normativos (López de la Vieja, 2013: 123-136; 2004: 28-32)

(2º) Por un lado, la ética del cuidado se ha hecho eco de tradiciones, formas de vida y experiencias que tienen su origen en relaciones como la amistad y la maternidad. Por otro, la validez del principio estaría más allá de su posible origen y de situaciones concretas. El motivo para insistir sobre esto es claro, la visión tradicional o convencional puede reforzar o justificar relaciones desiguales, formas de explotación y sumisión, tal como sucede en las sociedades patriarcales

—todas las sociedades—, en las cuales la relación entre mujeres y hombres es asimétrica. Por eso, la tesis de que el cuidado es positivo y, por tanto, debe ampliarse a otros ámbitos ha de ser asumida con algunos matices. En primer lugar, se trataría de distinguir las formas de cuidar, ya que no será lo mismo la atención a alguien o alguna necesidad en concreto (*caring for*) que el compromiso general con algo o con alguien (*caring about*) (Tronto, 1998). Esto es, el objeto y, ante todo, las dimensiones de cuidado modificarán la relación entre los agentes y los resultados de dicha relación. En segundo lugar y a la vista de la posibilidades del cuidado, habría que añadir que el objetivo de extenderlo al ámbito público —con instituciones que llegaran a ser «cuidadoras» (Tronto, 2010)— necesitaría cambios radicales.

(3º) ¿Qué tipo de cambios? Para pasar de la esfera privada al ámbito institucional convendría dejar atrás el modelo tradicional —cuidados tan solo dentro de la familia o grupo cercano— y, a la vez, habría que pensar si el mercado o solo cuidados profesionales serían la mejor alternativa. Desde la perspectiva de género, los riesgos de un modelo convencional, solo «familiar» o «familista», son muy evidentes, nada hipotéticos; sin embargo, un modelo puro de mercado para los cuidados plantea numerosas y serias dudas. Algunos precedentes, malos precedentes, son bastante aleccionadores, pues los destinatarios de los cuidados son siempre agentes en situación de enfermedad, desventaja, necesidad o dependencia. ¿Se ha de construir un modelo mixto, de cuidados informales y formales? Quizás habría que trabajar más en esta dirección. Por ahora, existen motivos suficientes para sopesar con atención ventajas e inconvenientes del cuidado, en lo privado y en lo público. Quedan muchas preguntas pendientes como, por ejemplo, cómo ha de ser la distribución de los cuidados y quiénes son las personas que cuidan, por qué hay siempre y en todos los lugares más cuidadoras que cuidadores; se trata, al fin, de cuestiones de justicia e igualdad en la atención de las necesidades (López de la Vieja, 2008a).

Según esto, es más que razonable el propósito de extender el principio y las prácticas de cuidado a otros espacios, como la protección de especies y del medio ambiente. Sin embargo, esto sería solo el comienzo, ya que «cuidar» no es exactamente lo mismo que otras actividades tan valiosas como, por ejemplo, reconocer los valores propios de lo natural, ampliar la consideración moral y sus objetivos (Callicot, 2005), comprometerse con la conservación del entorno y de las especies, mantenerse activos en la protección de la naturaleza, tener o cambiar actitudes en pro de los seres vivos y del medio natural, velar por el bienestar animal, tener sensibilidad ambiental, tomar conciencia de problemas ecológicos, etc. El registro es amplio, así ha de ser, amplio y plural. Desde el punto de vista teórico, la noción simple de «cuidado» no significa lo mismo que el «principio de cuidado» ni que

«ética del cuidado». A su vez, el principio general puede tener una interpretación tanto convencional como no convencional, pudiendo aplicarse a distinta escala y a distintos objetivos. Por lo tanto, las propuestas sobre cómo cuidar el ambiente, las especies y lo natural tienen sentido, cada vez más; ganarían quizás en precisión integrando los resultados del largo debate sobre el cuidado, la ética del cuidado, la justicia en el cuidado, la perspectiva de género (Puleo, 2008), también o sobre todo en lo que concierne a la atención de las necesidades y de la salud y, en fin, las dimensiones social y política del cuidado. Además, estaría pendiente la posible traducción del principio a planes, programas, medidas, actuaciones, políticas destinadas a proteger especies y medio ambiente.

¿Quién ha de cuidar? ¿Cómo lo hará? ¿Dónde? ¿Por cuánto tiempo? ¿Con qué recursos? ¿Para quién, quiénes serán los destinatarios? ¿Quién tendrá la última responsabilidad? De nuevo, convendría transitar entre lo general y lo concreto; por eso, la Directiva europea del año 2010 se refería tanto a cuidados específicos —alimentación, alojamiento, entorno, alimentos, agua, salud, etc.— como a la responsabilidad de los Estados en la protección de los no humanos en actividades científicas. Esto es, cuidar en general, como actitud, y las prácticas de cuidado requieren intervenciones diferentes y, casi siempre, otro tipo de instancias y agentes.

RESPONSABILIDAD. LO GENERAL

> La utilización de animales en los procedimientos solo podrá tener lugar cuando persiga alguno de los siguientes fines:
>
> a) Investigación fundamental.
>
> b) Investigación traslacional o aplicada, y los métodos científicos con cualquiera de las finalidades siguientes:
>
> 1º. La prevención, profilaxis, diagnóstico o tratamiento de enfermedades, mala salud u otras anomalías o sus efectos en los seres humanos, los animales o las plantas.
>
> (Real Decreto 53/2013, de 1 de febrero, por el que se establecen las normas básicas aplicables para la protección de los animales utilizados en experimentación y otros fines científicos, incluyendo la docencia, art. 5)

La normativa vigente sobre empleo de no humanos en investigación muestra las ventajas y, a la vez, las limitaciones del cuidado entendido como un conjunto de prácticas definidas. Por un lado, el Real decreto de 2013 representa un avance en lo que se refiere a condiciones y estándares imprescindibles para que se autorice la experimentación con otras especies. En particular, los objetivos de este tipo de ensayos han de estar claros: diagnóstico y tratamiento de enfermedades. Por otro, el decreto solo es, solo puede ser, válido en este campo. ¿Qué ocurre en otras situaciones y con otros usos de los no humanos? La legislación nacional e internacional

no está desarrollada de la misma manera para otras actividades con seres vivos y con recursos naturales; prueba de ello serían las leyes sobre transporte, tenencia de animales peligrosos y animales en explotaciones ganaderas. A día de hoy, los avances se han concentrado en la protección de los no humanos —en determinadas áreas—, menos en la protección del medio natural. Esto indica no solo que la investigación científica es todavía una isla en cuanto a protección de derechos (López de la Vieja, 2013: 161-182) sino que, además, existen límites importantes para la extensión de los cuidados. Tampoco los modelos enfocados hacia lo natural, biocéntricos y no antropocéntricos, han logrado romper las barreras que aún persisten para extender la atención a las necesidades más allá de la esfera propia. Por todo ello, vale la pena preguntarse, una vez más, ¿qué quiere decir «cuidar» de lo natural?

(a) Algunas contribuciones en favor de la extensión de los cuidados —como la de D. Curtin (1991)— abogan por otro tipo de conexión entre humanos y no humanos, a la vez que rechazan la universalización del principio. El cuidado es entendido ahí como una actividad contextual, ligada a la experiencia, relacional, alejada también del formalismo de los derechos, con todo lo que esto puede significar. Por razones similares, el rechazo de la dominación sobre otros seres —paralela a la dominación que tanto ha marcado la existencia de las mujeres— llevaría a prestar mayor atención y asumir el cuidado de los no humanos (Donovan, Adams, 2007: 1-15). En tal sentido, la liberación animal no sería considerada como una cuestión de justicia sino como resultado de algunos de los cambios producidos en la relación entre humanos y otras especies (Luke, 2007). En otras propuestas análogas, se insiste en la necesidad de fomentar actitudes de simpatía (Donovan, 2007a), compasión (Adams, 2007) o empatía (Gruen, 2007). Según esto, el cuidado sería muy positivo pero no sería generalizable, sería difícilmente regulable, dependería de la voluntad, la buena voluntad de los agentes. Esto es, no llegaría a ser una obligación, en sentido estricto.

(b) Las ventajas de este enfoque del cuidado, entendido como atención a seres y necesidades concretas, se convierten en limitaciones si se repara en su posible extensión y en la obligatoriedad. Atender a las necesidades es una práctica muy exigente, requiere considerable tiempo, muchas energías, recursos, además de buena disposición y, sin duda, tiene elevados costes personales. ¿Quién está dispuesto a pagarlos? ¿Por qué motivo lo haría? ¿Es una decisión personal o un deber? Cuidar siempre y a otra escala puede ser una decisión valiosa, meritoria, heroica y, por tanto, nunca será obligatoria. Al mismo tiempo, como práctica o conjunto de prácticas, el cuidado es del todo imprescindible para el mantenimiento de grupos y sociedades, puesto que está orientado a los demás, a su bienestar. ¿Ha de convertirse en obligación? La pregunta es si esa atención, respeto, interés genuino, relación interpersonal, consideración hacia otros, etc., ha de quedar a criterio individual, según sean las actitudes personales y la disponibilidad de cada persona. Las actitudes de

cuidado siempre son positivas, merecen reconocimiento y apoyo, sin duda alguna. Ahora bien, conviene examinar la cuestión desde el otro ángulo. De no ser un «deber» (Engster, 2005), de no ser algo a demandar, algo exigible en mayor o menor medida, si no hubiera criterios conocidos y equitativos para distribuir el cuidado, ¿qué podrían esperar aquellas personas y aquellos seres que requieren atención o asistencia? Esto vale para seres humanos en situación de necesidad o dependencia, al igual que para los no humanos, sujetos a preferencias y decisiones de los humanos, en una relación muy desigual (Engster, 2006). Los límites del cuidado aparecen entonces, al intentar ampliarlo para ir más allá de la esfera de las relaciones interpersonales y más allá de las actividades voluntarias. Las consecuencias serían poco alentadoras.

(c) El cuidado de los animales plantea, además, dilemas específicos, nada simples. En situaciones de escasez, urgencia o necesidad, ¿quién tendrá preferencia? ¿Estará antes una persona cercana, un ser humano, o un no humano? ¿Quién va primero, mi perro o mi hija? (Slicer, 2009). Muchas de las respuestas son bastante previsibles. Pero hay más, el interés y cuidado de especies ¿se refiere a animales domésticos o a todos los animales? ¿Incluye a las especies salvajes? (Clement, 2007) ¿Qué decir o qué hacer con insectos o con aquellas especies que provocan temor o aversión? Reconocer el valor intrínseco de los seres vivos sería un paso fundamental; no obstante, dejaría abierta la cuestión de la jerarquía entre las especies y, en consecuencia, la jerarquía del valor intrínseco, ¿cuál tiene prioridad? Es decir, el cuidado no obligado, voluntario, estaría sujeto a distintas condiciones, grados y espacios. Será difícil extenderlo más allá del radio de acción de cada agente. Por último, es muy significativo que la actitud y las prácticas del cuidado se concentren, por lo general, en la atención o la mejora del bienestar de los no humanos; el Decreto del año 2013 —derechos y obligaciones— sobre investigación y docencia con animales es una muestra de ello: la finalidad ha de ser el diagnóstico o el tratamiento de enfermedades en los seres humanos, los animales o las plantas, en este orden (art. 5). Si esto es así, ¿qué decir del cuidado del los recursos, el medio ambiente, el medio natural, la naturaleza? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuidar «lo natural»?

En la práctica, los temas ambientales son insoslayables, hacen falta medidas y soluciones que no deberían aplazarse mucho más tiempo, en interés de otras especies y de la misma especie humana. Está en juego el futuro, nada menos que un futuro mejor (Puleo, 2004). Por eso mismo, es posible preguntarse si, al hablar del cuidado de los seres vivos y del medio ambiente, en realidad no estamos intentando decir eso mismo, hace falta, es urgente «dar respuestas» ante los riesgos para la supervivencia. Responder, actuar poniendo atención y cuidado, tener presentes las posibles consecuencias de las acciones y, en fin, ser responsables o conducirse con «responsabilidad» es algo diferente al cuidado. Lo es, sobre todo si se hace hincapié en el enfoque social y político del principio. Es decir, se trataría de mostrar que los

agentes responsables no solo dan cuenta de su conducta individual, asumiendo los efectos o la posible penalización por un daño causado con anterioridad. El modelo social de responsabilidad se fija menos en el papel del individuo en hechos ya sucedidos, se fija más bien en lo que queda por delante y en procesos compartidos (Young, 2007: 159-186).

¿Por qué razón? No se trata únicamente de rendir cuentas o de pagar por lo ya hecho sino de algo diferente: poner fin a problemas estructurales. Para ello, habría que asumir que la interacción social es un proceso con relativa autonomía con respecto a los individuos y a sus intenciones personales. La interacción social genera estructuras, papeles e instituciones con funcionamiento propio. En consecuencia, la responsabilidad compartida —social, política, no atomizada ni individualista— no debe entrar demasiado en el juego de los reproches, las culpas y los castigos por algo que ya sucedió, en el pasado (Young, 2011: 3-41). El objetivo ha de ser otro, los planes de futuro. Los agentes responsables se fijarán en aquellos resultados injustos, negativos, dañinos, que siguen siendo una amenaza y que, además, no tienen un solo culpable sino muchos, difusos. Por esto y debido a que los perjuicios y daños siguen existiendo, debido a que hay estructuras y relaciones que los propician o los permiten, de forma más o menos explícita, porque la culpabilidad será compartida y estará muy desdibujada, por todo eso la responsabilidad se dirimirá más allá del sistema judicial. Será común y solidaria y, como responsabilidad social y política, tendrá en cuenta las reglas de actuación y los papeles que cada agente haya desempeñado en la difusión de las injusticias o de los daños. El objetivo será que esto no vuelva a ocurrir. Es decir, se trata de obtener compromisos en firme más que de imponer sanciones o castigos.

En el caso de la protección de especies y del medio ambiente, las actitudes de cuidado son positivas, pero no suficientes. Hacen falta prácticas, buenas prácticas. A su vez, tales prácticas son fundamentales, pero no resulta sencillo extenderlas o generalizarlas, tampoco funcionan de la misma forma en otros espacios. Entonces ¿qué hacer? La conclusión sería que hablamos de «cuidado» de lo natural y, tal vez, estamos pensando en compromiso y responsabilidad. Son necesarias las prácticas de cuidado, las actuaciones y programas a medida de los riesgos, importantes, a gran escala, por eso hace falta mucho más. En fin, las actitudes de cuidado y las prácticas —buenas prácticas— no son lo mismo que las políticas públicas, sea su objetivo la salud, la educación o las cuestiones ambientales. Entonces ¿quién ha de responder? ¿Cómo hacerlo? El principio de responsabilidad introduce un enfoque más general y, a la vez, tiene una clara dimensión práctica, ya que pide respuesta a los problemas. ¿A quién hay que pedirla? La buena voluntad individual debería tener continuidad en instituciones con capacidad real para ofrecer respuestas compartidas, acordadas, y con obligación de darlas.

LO NATURAL ES POLÍTICO

El cuidado es un principio general, conocido y definido con bastante precisión en ética, sobre todo después de las aportaciones de la ética del cuidado a la psicología del desarrollo y a la filosofía práctica. Gracias al trabajo de C. Gilligan y al de varias autoras más —como J. Tronto, S. Benhabib y I. M. Young, entre otras—, el análisis del significado, tipología y posibles aplicaciones del principio forma ya parte del debate teórico en filosofía, psicología, ciencias sociales y ciencias de la salud. Por su parte, los estudios de género tienen muy en cuenta la dimensión crítica y no convencional del principio. El concepto y sus usos han sido y son fundamentales en el campo sanitario, puesto que la atención a las necesidades tiene especial impacto en todo lo que se refiere a la salud y la enfermedad. En bioética, la literatura especializada se ha hecho eco —con algún retraso, todo hay que decirlo— del papel del cuidado entre los principios básicos de autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia. La integración del cuidado en disciplinas y áreas de conocimiento no ha acabado todavía, como sucede con la apuesta por llevar el principio al análisis de las cuestiones ambientales. El «cuidado» de especies y del entorno natural formaría parte de las actividades de quienes son conscientes de los riesgos de no emprender nada o de hacer muy poco para proteger y conservar el planeta, la tierra, la biosfera, el medio ambiente, los seres vivos, los recursos ambientales, la vida, lo natural o la naturaleza. La manera de decirlo puede cambiar, el propósito es común.

Sin embargo, el largo recorrido hasta incorporar el principio de cuidado al análisis teórico, con resultados destacables, permite ver que el objetivo general —cuidar lo natural o la naturaleza— requiere mayor precisión conceptual para ser llevado con éxito a la práctica. Por ejemplo, el principio normativo indica lo que debe ser o debería hacerse, como guía de actuación. Como norma, no es ni funciona lo mismo que la actitud individual de cuidado, siempre positiva pero ligada a un contexto y, ante todo, a decisiones personales. Las intenciones, motivaciones y reacciones favorables al cuidado del medio ambiente serán valiosas y meritorias, nunca obligaciones y, por tanto, no serán un «derecho» a reclamar o a defender en cualquier contexto. Además, el cuidado tendría que ser algo más que una disposición, actitud o motivación, ya que una práctica requiere tener el propósito y, luego, mucho más. Hacen falta tiempo, dedicación y energías, sobre todo si se trata de una buena práctica. Por eso, hay preguntas que vale la pena hacer o repetir: ¿qué significa, en realidad, «cuidar»?

Las ventajas del principio y de las prácticas están en su potencial para atender necesidades, en concreto. Pero ahí están también sus límites, siendo difícil su extensión a más objetivos y a otros niveles, más amplios. ¿Quién cuida? ¿Quién se beneficiará de los cuidados? El interés por preservar el medio natural es un buen ejemplo de la valoración positiva, pero difusa del cuidado; este interés ha estado

centrado en el bienestar animal y, en particular, el de aquellos no humanos que están más directamente en contacto con los humanos. En definitiva, no solo hay que conocer bastantes datos sobre quién cuida, cuándo, dónde, cómo y con qué costes, sino que además estaría bien tener objetivos definidos con precisión. ¿Qué significa «cuidar la naturaleza»?

Los problemas ambientales necesitan medidas y actuaciones bien definidas. Los retos han alcanzado dimensiones tales que desbordan la capacidad individual para dar respuestas a la medida. La idea es que las buenas prácticas se extiendan más allá del propio radio de acción, que los resultados lleguen a otras especies y al medio natural, ahora y en lo sucesivo. Se trata, entonces, de «responsabilidad» más que de cuidado y, además, de responsabilidad compartida. Esta ha de tener una dimensión institucional, pública. La conclusión sería que la inquietud por cuestiones ambientales y el compromiso en favor de la sostenibilidad tendrían que estar muy presentes en la agenda política y, luego, en las políticas públicas. Al igual que hay razones de peso para que lo personal esté cada vez más en el debate público, cabe decir también que «lo natural» es «político»·

Referencias bibliográficas

Adams, Carol (2007): «The War on Compassion», Donovan, J., Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 21-36.

Callicot, J. Baird (2005): «The Pragmatic Power and Promise of Theoretical Environmental Ethics», Galston, A., Peppard, Ch.: *Expanding Horizons in Bioethics*, Dordrecht, Springer, pp. 185-208.

Clement, Grace (2007): «The Ethics of Care and the Problem of Wild Animals», Donovan, J., Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 2301-2315.

Curtin, Deane (2007): «Towards an Ecological Ethics of Care», Donovan, J., Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 87-104.

— (1991): «Towards an Ecological Ethics of Care», *Hypatia*, 6, pp. 60-74.

Donovan, Josephine (2007): «Animal Rights and Feminist Theory», Donovan, J., Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 58-86.

— (2007a): «Attention to Suffering», Donovan, Josephine, Adams, Carol: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 174-197.

—y ADAMS, Carol (2007): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press.
—y ADAMS, Carol (2007): «Introduction», Donovan, J., Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 1-15.
ENGSTER, Daniel (2006): «Care Ethics and Animal Welfare», *Journal of Social Philosophy*, 37, pp. 521-536.
— (2005): «Rethinking Care Theory: The Practice of Caring and the Obligation to Care», *Hypatia*, 20, pp. 50-74.
FRASER, David (2001): «The "New Perception" of Animal Agriculture: Legless Cows, Featherless Chicken, and a Need for Genuine Analysis, *Journal of Animal Science*, 79, pp. 634-641.
— (1999): «Animal Ethics and Animal Welfare Science. Bridging the Two Cultures», *Applied Animal Behavior Science*, 65, pp. 171-189.
GILLIGAN, Carol (1995): «Hearing the Difference: Theorizing Connection», *Hypatia*, 10, pp. 120-127.
— (1987): «Moral Orientation and Moral Development», Kittay, D., Meyers, D.: *Women and Moral Theory*, New York, Rowman and Littlefield, pp. 19-33.
— (1982): *In a Different Voice,* Cambridge, Harvard University Press.
— (1977): «In a Different Voice: Women´s Conception of Self and of Morality», *Harvard Educational Review*, 17, pp. 481-517.
GRUEN, Lori (2007): «Empathy and Vegetarianism», Donovan, Josephine, Adams, Carol: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 333-343.
LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª Teresa (2013): «Investigación con no humanos», *Bioética y literatura*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 161-182.
— (2008): «Los «derechos» de los animales», *Bioética y ciudadanía*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 211-236.
— (2008a): «Justicia y cuidado», Puleo, A.: *El reto de la igualdad de género*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 238-257.
— (2007): «Lo ambiental es político», García Gómez-Heras, J. M., Velayos, C.: *Responsabilidad política y medio ambiente*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 77-105.
— (2004): *La mitad del mundo. Ética y Critica feminista*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
LUKE, Brian (2007): «Justice, Caring, and Animal Liberation», en Donovan, J. y Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press, pp. 125-152.
NUSSBAUM, Martha (2004): «Beyond «Compassion and Humanity»», Sunstein, C., Nussbaum, M.: *Animal Rights*, (pp. 299-320) New York, Oxford University Press.
PULEO, Alicia (2008): «Introducción. El concepto de *género* en la Filosofía», *El reto de la igualdad de género*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 15-42.

— (2004): «Genero, naturaleza y ética», García Gómez-Heras, José María, Velayos, Carmen: *Tomarse en serio la naturaleza*, (pp.103-120), Madrid, Biblioteca Nueva.
SLICER, Deborah (2007): «Your Daughter or Your Dog?», Donovan, J., Adams, C.: *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, (pp. 105-124), New York, Columbia University Press.
TRONTO, Joan (2010): «Creating Caring Institutions: Politics, Plurality, and Purpose», *Ethics and Social Welfare,* 4, pp. 158-171.
— (1999): «Care Ethics: Moving Forward», *Hypatia*, 14, pp. 111-119.
— (1988): «What Can Feminism Learn about Morality from Caring?», Sterba, J.: *Ethics: The Big Questions*, Oxford, Blackwell, pp. 346-356.
YOUNG, Iris Marion (2011): *Responsibility for Justice*, New York, Oxford University Press.
— (2007): *Global Challenges,* Cambridge, Polity Press.
The Charlottetown Declaration on the Right to Care (2001).
Directiva 2010/63/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 22 de septiembre de 2010 relativa a la protección de los animales utilizados para fines científicos.
Real Decreto 53/2013, de 1 de febrero, por el que se establecen las normas básicas aplicables para la protección de los animales utilizados en experimentación y otros fines científicos, incluyendo la docencia.
Real Decreto, 1201/ 2005, de 10 de octubre, sobre protección de los animales utilizados para experimentación y otros fines científicos.
Real Decreto 287/2002, de 22 de marzo, por el que se desarrolla la Ley 50/1999, de 23 de diciembre, sobre el régimen jurídico de la tenencia de animales potencialmente peligrosos.
Real Decreto 1041/1997, de 27 de junio, por el que se establecen las normas relativas a la protección de los animales durante su transporte, BOE, 9 Julio, 1997.
Real Decreto 348/2000 de 10 de marzo, por el que se incorpora al ordenamiento jurídico la Directiva 98/58/CE, relativa a la protección de los animales en las explotaciones ganaderas
Treaty of Amsterdam, Protocol annexed to the Treaty of the European Community-Protocol on protection and welfare of animals, Official Journal C340,10/11/1997, P.0110.

10. Una lectura ecofeminista de la novela de anticipación actual

Eva Antón Fernández
Cátedra de Estudios de Género
Universidad de Valladolid

Es hora de ecofeminismo para que otro mundo sea posible, un mundo que no esté basado en la explotación y la opresión. Esta sociedad del futuro se vislumbra ya en la lucha contra todas las denominaciones, las antiguas y las nuevas, las de los antiguos patriarcados de coerción y las del patriarcado de consentimiento que impone sus mandatos en la desmesura neoliberal. Transformar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación destructivos implica tanto asumir una mirada empática sobre la Naturaleza como un análisis crítico de las relaciones de poder.

Alicia H. Puleo

¿Cómo imaginamos la sociedad del futuro? La literatura distópica, al presentar ese «lugar malo por venir», ofrece puntos de reflexión sobre amenazas y creencias que cada autor o autora percibe y expresa del mundo en crisis en el que vive.

Partiendo de las claves conceptuales que ofrece el ecofeminismo crítico sostenido por Alicia H. Puleo (2011), y tomando como base el análisis comparativo de cuatro novelas distópicas recientes, exploraré coincidencias y diferencias apreciables entre los mundos futuros concebidos por autoras y autores, buscando desvelar si se vislumbran las habituales posiciones hegemónicas de androcentrismo, antropocentrismo y especismo que conforman la base de una ideología patriarcal y neoliberal, o, si por el contrario, se advierten enfoques críticos que manifiestan una ética ecológica, animalista, igualitaria e inclusiva, que integra la justicia social y de género.

El ecofeminismo crítico de herencia ilustrada formulado por Alicia H. Puleo demuestra que la teoría y la praxis analítica feminista pueden contribuir centralmente a configurar una «crítica ecológica de la igualdad». Pone en conexión la probada capacidad adaptativa del patriarcado con las temáticas y conceptualizaciones integradas en el debate sobre los límites del ecosistema en relación al modelo eco-

nómico de la globalización neoliberal que oprime y explota a la Naturaleza y a seres connotados por su pertenencia o cercanía a ella, a la vez que conlleva un análisis crítico de las relaciones de poder entre los géneros.

Para una revisión crítica ecofeminista de la percepción de la Naturaleza externa y de la relación con ella que muestran las distopías literarias que voy a examinar aquí, partiré de una interrogante germinal que coloca nuestra relación con la Naturaleza en el núcleo del debate «sobre nuestro porvenir como especie, sobre nuestras relaciones con el medio ambiente, con los animales, con nuestros cuerpos y con nosotros mismos como organismos vivos con necesidades y límites de los que no somos totalmente conscientes» (Puleo, 2011: 88). Las interpelaciones que plantea implican la búsqueda de un compromiso ecológico adoptado desde una dimensión ética que garantice derechos y justicia sin discriminaciones de género, de clase, o de especie, entre otras, y superando la desigualdad Norte-Sur.

A los mundos posibles, ficticios, que proyectan sociedades indeseables les denominamos *distopías*, anti-utopías o utopías en negativo, etimológicamente «lugar malo por venir». Frente al sueño de perfección social que representan las utopías, las distopías literarias se manifiestan como una «literatura política» que revela la pérdida de la fe en el progreso humano y en el uso de la ciencia (López Keller, 1991). El género distópico, ciencia ficción con características propias, encuentra un desarrollo especial en literatura, cine y cómic en el siglo XX, lo que demuestra su conexión con la cultura de masas (Galdón, 2011) y, por tanto, refleja preguntas y temores del imaginario social. Estas sociedades futuras llaman la atención sobre aspectos negativos contemporáneos percibidos como amenazas, augurando pérdidas irreversibles o involuciones en valores, principios éticos, derechos o formas de vida para una humanidad y un planeta en riesgo. Como se señala desde la ecocrítica,

> ... la distopía novelada del siglo XX es la afirmación de un mundo en crisis: gobierno totalitario global (o desgobierno), anarquía institucional, corrupción política y administrativa, individualismo, segregación, neutralización de la subjetividad y la alteridad, contaminación ambiental, sociedad de control, tecnificación y desarrollo a gran escala de tecnología y ciencia al servicio de la economía y no del ser humano, represión y limitación de las libertades individuales y societarias, globalización, dominio absoluto de los *mass media*, incomunicación, urbanocentrismo, elites invisibles e impalpables, fragmentación social política y cultural, mercenarismo, agotamiento de los bienes naturales (agua, combustible, tierras de cultivo), pérdida de la cultura letrada a causa de la implantación del soporte multimedial, tribalización y fanatismo, abolición de la democracia, manipulación genética del hombre, entre otras. (Araya Grandón, 2010: 32)

Esta enumeración de marcas distópicas «olvida» un componente estructurador transversal: un sistema patriarcal extraordinariamente longevo y metaestable que

se adapta y refuerza tanto en lo material como en lo simbólico (Millet, 1970; Amorós, 1997), en sus versiones de consentimiento y de coerción (Puleo, 1995, 2011).

En las líneas que siguen, voy a realizar, desde la perspectiva ecofeminista crítica, un análisis de cuatro novelas distópicas actuales. *La posibilidad de una isla* (2005), de Michel Houellebecq, se inserta en una tradición de ciencia ficción que desarrolla la aspiración humana a la inmortalidad, materializada en este caso mediante una clonación humana sucesiva hasta lograr alumbrar una nueva especie neohumana de «máquinas pensantes». *El mundo de Yarek* (1994), de Elia Barceló, plantea los límites entre animales y humanos y el derecho de dominar a la Naturaleza no humana en nombre de la ciencia. *Lágrimas en la lluvia* (2011), de Rosa Montero, apunta un futuro de degradación medioambiental y acrecentamiento de las desigualdades sociales en una sociedad plural e inclusiva en la que conviven seres humanos, replicantes y otros seres sintientes.[1] Por último, *Cenital* (2012), de Emilio Bueso, ofrece las consecuencias ecológicas y sociales del cumplimiento de la teoría del cenit del petróleo y dibuja una apuesta por la vuelta a lo local, materializada en una ecoaldea selectiva y armada.

Me parece de interés explorar las reelaboraciones diferenciales sobre la oposición Naturaleza/Cultura que presentan estas ficciones distópicas, indagación a que convoca el enfoque ecofeminista en el orden de lo general: «Se trata de preguntarnos si nuestra mirada sobre la Naturaleza tiene género. ¿Existen conexiones entre la instrumentalización extrema de la Naturaleza y la bipolarización de las identidades de sexo-género?» (Puleo, 2011: 18). La bipolarización jerarquizada y aplicada a los géneros, de largo recorrido en el imaginario patriarcal a través de discursos filosóficos, religiosos, económicos, culturales y artísticos, ha asentado en el pensamiento occidental hegemónico el dualismo Varón/Mujer como correlato de Cultura/Naturaleza, correspondiendo al genérico Mujer ser la expresión de la Naturaleza por cuanto su cuerpo ha sido explicado desde el determinismo biológico como dominado por procesos metabólicos que no requieren actividad consciente (Puleo, 1992, 2000). La premisa de la superioridad de la Cultura (consciencia, control) sobre la Naturaleza (inconsciencia, descontrol) proporciona una cobertura de legitimidad al dominio patriarcal. Las mujeres aparecen en el relato patriarcal como más cercanas a la Naturaleza, por su emotividad e inconsciencia, por la animalidad implícita (en base a su sexualidad o a su potencial reproductor, lo que Simone de Beauvoir denominó «destino biológico»), o bien como figura mediadora, que suele mostrarse de dos formas: mediando hacia el bien, interpretando su cercanía a lo natural como esperanza de salida de un mundo en desplome, o hacia el mal, dada su «naturaleza» sexual, seductora y perversa (Puleo, 1992).

---

[1] El adjetivo «sintiente» es utilizado actualmente en la Filosofía Moral para referirse a la capacidad de sufrir de los animales no humanos y reclamar consideración moral hacia ellos.

Las anticipaciones sugeridas en la novela de Michel Houellebecq, *Las partículas elementales* (1998), respecto a una sociedad futura de neo-humanos tendrán su plasmación en su novela distópica, *La posibilidad de una isla.*[2] Ambientada en gran parte en un futuro, tras cambios planetarios determinantes, presenta el mundo bajo el dominio de unos seres más evolucionados, neohumanos que residen en colmenas tecnológicas, en tanto «fuera», en la superficie terrestre, vagabundean grupos humanos «salvajes» entre cavernas y carreteras devastadas. Emerge una visión de la Naturaleza desértica o, en su versión urbana, con los residuos de la civilización oxidados en las cunetas, el «anti-paisaje», «la acuarela urbana devastada como representación de la distopía, el paisaje que no quisiéramos ver nunca» (Araya Grandón, 2010: 40).

La reducción estereotípica del varón a ser racional encuentra su cumbre en los protagonistas neo-humanos de *La posibilidad;* una vigésima edición clónica del Daniel originario asegura ser la expresión perfeccionada de un linaje de «máquinas pensantes»,[3] en una versión de la perfectibilidad humana ligada al dominio y control tecnológico sobre la Naturaleza. Por eso, los neohumanos están despojados de servidumbres ligadas a la corporalidad, a lo «natural», como alimentarse, reproducirse, incluso morir. Un Daniel clónico salva las aportaciones tecnocientíficas, destacando «lo mejor que había tenido la humanidad: su ingenio tecnológico» (Houellebecq, 2005: 412).

En *El mundo de Yarek*,[4] Elia Barceló escenifica la tendencia explotadora hacia la Naturaleza de una humanidad que se expande a otros planetas. El científico Yarek, que catalogó como colonizable al paradisíaco planeta Viento, habitado por buitres y otras especies animales, al no apreciar «vida inteligente», cuando los buitres se suicidaron en masa fue condenado a veinte años de exilio en un planeta yermo. Este arranque desvela la aspiración humana a disponer de una Naturaleza paradisíaca. Aunque parece que el planeta del exilio carece de vida natural, una vez pasan los meses, renace: arbolillos florecidos, pajarillos, praderas... Además, Yarek encuentra una bella y pacífica especie humanoide. Piensa en recuperar el estatus perdido, informando del vergel, considerando las posibilidades de aprovechamiento colonial del planeta, que considera suyo (fruto de la acrítica perspectiva antropocéntrica). Sin embargo, más adelante, la convivencia y el afecto con una humanoide (o las comodidades domésticas en su nuevo reino patriarcal) y la hija en común, le harán cuestionarse la explotación humana de este ecosistema.[5] Imagina este nuevo

---

[2] En adelante, *La posibilidad.*

[3] «La conciencia de un determinismo integral era sin duda lo que más claramente nos diferenciaba de nuestros antepasados humanos. Como ellos, no éramos sino máquinas pensantes; pero a diferencia de ellos, teníamos conciencia de ser tan solo máquinas» (Houellebecq, 2005: 425).

[4] En adelante, *El mundo.*

[5] «Imaginó por un instante que sus informes llegaban a hacerse conocidos y alguien decidía que Ianus era accesible a la colonización humana. El pensamiento le dio náuseas. Los hermosos iloi lavados,

mundo convertido en un lugar de ocio para millonarios que invadirían los bosques y lagos, dominando a la especie humanoide como criaturas subalternas reducidas a objetos de placer, creando reservas para las otras especies... Esa visión le produce una gran amargura. En veinte años, cuando regresasen a por él, sería catalogado como «planeta colonizable» (Barceló, 1994: 98). Y cree que solo él puede hacer algo por detenerlo, ahora. «Ahora que aún era el dueño absoluto de su mundo» (Barceló, 1994: 98).

Rosa Montero muestra en *Lágrimas en la lluvia*[6] su preocupación por la justicia medioambiental, denunciando en su narrativa futurista que las consecuencias de la crisis ecológica las sufren acusadamente los grupos más desfavorecidos (Prádanos, 2012). *Lágrimas,* que se sitúa en el Madrid del 2109, escenifica la degradación ambiental, apuntando la responsabilidad humana, especialmente de los gobiernos, tras un siglo XXI que sufrió fenómenos planetarios como el calentamiento global, sus derivaciones en cambios climáticos extremos, deshielos polares e inundaciones junto a desórdenes, conflictos y migraciones económicas y ecológicas, todo concatenado.[7] Situación que ha empujado a una humanidad que convive con otros seres (tecnohumanos, replicantes o reps, y los «otros», alienígenas o «bichos»), a buscar planetas habitables y a producir plataformas siderales. En la Tierra, el sistema neoliberal ha agrandado las desigualdades sociales, continuando la explotación ilimitada de la Naturaleza. Elementos básicos para la supervivencia como el aire y el agua se han privatizado. La tarjeta para acceder al agua purificada se compra en el supermercado. Las zonas de aire purificado son un recurso al alcance solo de grupos privilegiados, mientras en las «zonas de Aire Cero», derredores urbanos «hipercontaminados y marginales», habitan los excluidos sociales. Esta privatización sucedió durante el siglo XXI: «diversos países empezaron a implantar el cobro del aire y los ciudadanos con menos recursos se vieron obligados a emigrar en masa a las zonas más contaminadas» (Montero, 2011: 128). Reaccionando demasiado tarde, el gobierno por fin ha entendido la relación entre el consumo masivo de carne a partir de las explotaciones industriales de animales y la emisión de CO2, y lo desincentiva tímidamente, «obligando a sacar una carísima licencia para comer carne» (Montero, 2011: 69). Las compañías petrolíferas se sirven de operaciones publicitarias para ofrecer «soluciones» a problemas que han generado ellas mismas, finan-

---

perfumados y bien vestidos, se convertirían en animales de lujo, en muñecos vivientes para ricos ciudadanos ociosos, con la ventaja, además, de que su corta vida les haría enormemente deseables. Ni los más aburridos de sus conciudadanos podrían cansarse de un nuevo juguete que dura apenas unos meses» (Barceló, 1994: 97).

[6] En adelante, *Lágrimas.*

[7] «Aunque el calentamiento global comenzó a deshacer los casquetes polares ya en el siglo XX y el nivel del mar había ido subiendo de forma progresiva durante varias décadas, lo cierto es que sus devastadores efectos sociales parecieron estallar súbitamente en torno a 2040» (Montero, 2011*:* 226).

ciando espacios de oxigenación, como los parques-pulmones, compuestos de árboles artificiales (Montero, 2011: 73). Dada la extensión de la contaminación ambiental, surgen «inmigrantes ambientales» (Prádanos, 2012: 82), los «polillas», que entran ilegalmente en las zonas de aire purificado por miedo a las consecuencias del aire tóxico para la salud (Montero, 2011: 209).

En *Cenital*, que Emilio Bueso ambienta en 2014, ya ha sucedido el desplome energético, tras la crisis del capitalismo neoliberal agravada por el agotamiento de los combustibles fósiles. La novela muestra una ecoaldea amurallada, fundada por Destral, joven visionario que anticipó la crisis y se preparó para sobrevivir, liderando a un grupo de personas marginadas por el sistema a quienes reclutó por Internet. Ya no existen Estados de Derecho, ni Administraciones, infraestructuras, ciudades, gobiernos, hospitales... Solo pequeñas comunidades autosuficientes, bandas de salteadores que esclavizan a quienes atrapan (especialmente a mujeres, estigmatizadas por el imaginario patriarcal como seres débiles) e individuos solitarios armados que sobreviven entre ruinas, mediante un trueque rudimentario.

Abunda la descripción del colapso energético, sus causas y consecuencias, y se apunta la vuelta a una economía real basada en la reducción. Respecto a las causas, el título de la novela anuncia el posicionamiento: la teoría del cenit del petróleo. Encabezan los capítulos una selección ecléctica de citas que corroboran esta teoría desde distintas voces (todas masculinas) y enfoques, convergiendo en sobresemantizar la sensación de catástrofe anunciada. Así, se suceden afirmaciones sobre el desabastecimiento de alimentos y agua, causantes de hambre y sed en dimensiones planetarias, además del apagón energético; el problema de superpoblación mundial; el año 2008 como el momento en que tanto el mercado como la «Madre Naturaleza» señalaron la imposibilidad del crecimiento ilimitado; la reclusión de la población mundial en «oasis» agrícolas, dejando desiertas las metrópolis; la lucha por la supervivencia y el escenario apocalíptico resultante: guerras, violencia, desabastecimiento y pobreza... Tal acumulación descriptiva se intensifica narrativamente, de forma explícita, mediante las «soflamas» o entradas en el blog, del personaje fundador, Destral, y de forma implícita, a través de las historias vitales de los escasos personajes individualizados.

En cuanto a las relaciones con la naturaleza animal no humana, en *La posibilidad*, no hay visibilidad animal salvo en el perro Fox, verdadera compañía del solitario Daniel y los Danieles clónicos, un perro compañero que en cada paso clónico experimenta una muerte a manos humanas. En realidad, el perro Fox, que simboliza para Daniel «el amor incondicional», entró en su vida a través de una de sus parejas, Isabelle, quien lo recogió de una cuneta. Tampoco hay visibilidad animal en *Cenital*, salvo esporádicas referencias a los animales como fuente de alimentación humana o como objeto de caza. Ambas obras revelan un antropocentrismo fuerte, frente a las de Elia Barceló y Rosa Montero, que reflejan un antropocentrismo moderado

que tiene en cuenta el sufrimiento animal. Además, las de Barceló y Montero recrean sociedades futuras en que se han extendido derechos a seres no humanos; en *El mundo* a otras especies inteligentes, en *Lágrimas* a «seres sintientes»:

> Ante la necesidad de acuñar un término que definiera a los nuevos compañeros del Universo y nos identificara con ellos, se aceptó la expresión seres sintientes, proveniente de la tradición budista. Los sintientes […] conforman un nuevo escalón en la taxonomía de los seres vivos. Si el ser humano pertenecía hasta ahora al Reino Animalia, al Phylum Chordata, a la clase Mammalia, al Orden Primates, a la Familia Hominidae, al género Homo y a la especie Homo sapiens, a partir de los Acuerdos se ha añadido un nuevo rango, la Línea Sintiente, situada entre la clase y el Orden, porque, curiosamente, todos los extraterrestres parecen ser mamíferos y poseer pelo de una manera u otra. (Montero, 2011: 55)

En *Lágrimas* aparecen otros dos animales iconos en la alerta ecológica y animalista: los cerdos, símbolos de la cruel explotación y muerte de los animales por la industria humana, y que se referencia a partir del avance en la reglamentación para sacrificarlos con métodos indoloros, y de la reducción del número de mataderos autorizados, debido, en parte, a la «sensibilidad animalista» (Montero, 2011: 68-69). Y los osos polares, que personifican los peligros ecológicos extremos del cambio climático (también se mencionan, ya extintos, en *El mundo*). Esta distopía de Rosa Montero relata la desaparición agónica del último oso polar, una osa a la que no se rescató a pesar de la denuncia animalista porque el gobierno prefirió financiar una guerra. Su muerte fue televisada en directo, y de ella se hacen copias clónicas que se exponen en el Pabellón del Oso del Madrid del siglo XXII.

La devaluación de la Naturaleza instalada en buena parte del discurso cientifista de los últimos siglos se transfiere a los seres previamente connotados por su cercanía a lo natural o heterodesignados como tales por los imaginarios imperantes: las mujeres y los animales, principalmente, de manera transversal, y también, en el devenir histórico, determinados pueblos y razas (Puleo, 2011). Como muestra de esta transferencia devaluativa, se puede observar que el personaje houellebecquiano de Daniel siente nostalgia de la domesticidad animal de las mujeres,[8] una fantasía patriarcal que se materializa para Yarek en *El mundo*. El proceso de animalización de seres humanos como estrategia de degradación y dominación es más frecuente en el caso de las mujeres, a quienes se percibe como animales por su presunta sexualidad desenfrenada y, como los animales, son reducidas a «carne». Esa sexualidad inmanente les hace ser presentadas como «hembras», seres ahistóricos de destino unidimensional ligado a la sexualidad y a la reproducción, según la norma-

[8] «Puede que en una época anterior las mujeres se encontrasen en una situación comparable: semejante a la de un animal doméstico» (Houellebecq, 2005: 11).

tivización heterosexual patriarcal. Y en base a esa cercanía, cuando no identificación, son mediadoras excepcionales para el retorno del «hombre» civilizado a la Naturaleza. Un ejemplo narrativo lo ofrece *El mundo,* que introduce algunos dilemas de ética ecológica y animalista: ¿el respeto a la vida, integridad, y autonomía de las especies debe determinarse por su capacidad de generar cultura o de comunicarse? ¿Y las de sentir, sufrir, cuidarse...? La profesión de Yarek, científico xenólogo, invita a cuestionar la supremacía humana que se edifica en torno al derecho a dominar vidas animales y que establece las líneas rojas de respeto a la vida autónoma y con derechos en la «vida inteligente».[9] Un prejuicio antropocéntrico que resurge al «descubrir» a los iloi,[10] a los que Yarek considera animales aunque queda subyugado por su belleza. Interpreta los encuentros sexuales de los iloi como una «exigencia reproductora» animal (Barceló, 1994: 63), pero despiertan su deseo, porque, cómo diferenciar (desde el metarrelato patriarcal) a una humanoide de una humana en una nueva visión de las idénticas, las cuales, de acuerdo a la conceptualización de «idénticas» en la obra de Celia Amorós, en tanto subordinadas, no alcanzan la individualización (Amorós, 1997: 87-110):

> Viendo a las iloi, con sus cabellos de cobre y sus largos cuerpos blancos que ningún sol parecía ser capaz de broncear, todas las mujeres de su vida se confundían en una sola, una única forma femenina sin nombre y sin rostro que ponía un ahogo en su pecho» […] (Y recuerda) «todas las veces en que un cuerpo de mujer le había hecho feliz» (Barceló, 1994: 63-64)

Reducidas las mujeres (humanas) a su dimensión de cuerpo, indiferenciadas, se facilita la identificación con las «hembras» iloi, de morfología humana y especial adscripción al canon de belleza occidental. Entre el asco y el deseo (el atemporal imaginario misógino), comienza a considerar la posibilidad de un contacto sexual con una iloi; asoma su autopercepción de superioridad masculina, tiene claro que él vencería en la competición verbal de los machos. Sabe que ese aprovechamiento sexual sería condenado socialmente y duda sobre si es objeto de una maquinación (evidenciando una doble moral, le preocupa más que el hecho trascienda a la opinión pública que el hecho en sí). Pero vence el «instinto», esa creencia que propor-

---

[9] «Vida animal. Vida inteligente. ¿Con qué criterios? ¿Con qué derechos podía decidirse? Se había dado cuenta demasiado tarde» (Barceló, 1994: 10).

[10] Yarek denomina iloi a la especie humanoide, «en un vago homenaje a un oscuro escritor del siglo XIX» (Barceló, 1994: 54), tributo a la obra futurista de H. G. Wells, *La máquina del tiempo* (1895). Interpreta que carecen de inteligencia («"son cretinos totales», pensó Yarek», p. 57), aunque destacan por su capacidad de cuidarse entre sí y cuidar a otros seres. Es evidente el sesgo conceptual de Yarek en lo que entiende por «inteligencia», frente a otras dimensiones de la inteligencia (emocional, social...), despreciando la interdependencia y cuidado mutuo de los iloi.

ciona coartada a los agresores para eludir el consentimiento de la destinataria y exculparse, según la ideología patriarcal. Yarek se deja dominar fácilmente por el deseo y por la impunidad... En cuanto al derecho a decidir de la hembra iloi, ni se lo plantea, es «suya por derecho».[11] Tras el asalto sexual volverá la espalda al grupo iloi, aislándose en su refugio tecnológico.

Con la llegada del otoño, el buen tiempo y la explosión natural desaparecen, pero ahora percibe la biodiversidad que oculta el planeta. Los iloi se han ido, apenas quedan supervivientes, entre ellos, la hembra iloi que conoció, embarazada y casi muerta de hambre y frío, pero Yarek no la socorre. Se da a sí mismo razones «científicas» para abandonarla: «La no interferencia en el equilibrio natural de las especies era una de las máximas fundamentales de todo trabajo de campo» (Barceló, 1994: 78). Esta ausencia de compasión y sentimiento empático hacia el objeto de estudio es un nuevo rasgo de masculinidad con que se construye el arquetipo del investigador, superior en esa capacidad de objetividad, control y autocontrol a la emotividad presupuesta en las mujeres (Fox Keller, 1991).

Pero la joven iloi se ha recobrado y le sigue a distancia, así que considera las ventajas de conservarla a su lado; necesita compañía, y ¿quién mejor «podría servirle»? Le «permite» entrar al refugio; la hembra humanoide (a la que llama Jara) ingresa en el ámbito doméstico. Bella, joven, fértil, callada, obediente, sumisa. ¡El ideal (patriarcal)![12] Surge cierto apego hacia el vástago en camino, que quiere modelar a su semejanza, consciente de la importancia de la socialización diferencial primaria.[13] Finalmente nace una niña. Proyecta una interpretación mítica de su unión con la joven iloi, una versión proveniente de la mitología (patriarcal), reservándose el papel de dios (aunque sea un dios caído).[14] En su otra paternidad, nunca sintió un vínculo con su hijo, del que obtuvo su custodia tras un largo litigio con su exesposa. En cambio, esta nueva criatura le llena de dicha. «La llamaría Nova y sería su hija. Solo

---

[11] «Echó atrás la cabeza y gritó: un alarido largo, profundo, poderoso, casi un rugido de fiera. Los machos agacharon la cabeza y se alejaron sin contestarle. En la oscuridad, Yarek dio los pasos finales hacia la hembra que sería suya por derecho, apretó los brazos en torno a su cuerpo, cerró los ojos, y el mínimo rastro de mente civilizada que aún parpadeaba débilmente en su consciencia se apagó como una luz» (Barceló, 1994: 68).

[12] «Yarek se acostumbró a su figura inmóvil junto a la ventana [...]. Y se acostumbró a hablar con ella sin esperar respuesta. En las noches, cada vez más oscuras y más frías, se instalaba en la cama junto al cuerpo cálido y oloroso de Jara y le contaba su vida [...]. Y ella callaba, se arrebujaba contra él, que a veces sentía en la espalda el movimiento del cachorro que llevaba en su vientre...» (Barceló, 1994: 80).

[13] «Tenía grandes esperanzas en ese niño. Nacido fuera del grupo, sin nadie a quien imitar más que a él, quizá fuera posible convertirle en un ser civilizado» (Barceló, 1994: 81).

[14] «En la historia jamás escrita de los iloi no debía haber existido nunca un caso igual, digno de figurar en la categoría de mito: un poderoso dios caído del cielo que se une a la elegida y engendra una hija en ella antes de volver a su reino en las estrellas» (Barceló, 1994: 82).

suya»[15] (Barceló, 1994: 84), es decir, no tendría que compartirla con una madre con derechos. Pero la realidad de una convivencia desigual rompe el espejismo de familia perfecta. A los llantos de la niña, Yarek responde con gritos y manotazos, y ellas (madre e hija iloi) se ovillan en una esquina, espantadas. La relación asimétrica de género ha traspasado las fronteras especistas, la violencia de género también.

Yarek vive la felicidad doméstica, si no fuera por su condición de ser racional, que se interpone constantemente...[16] Porque los iloi eran animales, sí, pero en el sentido en que lo pueden ser los pueblos naturales, primitivos, como deben ser los seres angelicales en el Paraíso (Barceló, 1994: 97). Entonces se da cuenta; si son animales, están en peligro. Muestra repulsa porque ahora tiene un vínculo con ellos, a través de sus «hembras» (su hija Nova y su compañera Jara). Yarek elige una vida pre-civilizada en compañía del grupo de humanoides, decisión en la que resulta fundamental el papel mediador con la Naturaleza otorgado a las mujeres de ese grupo («hembras» iloi, metáforas del rol social predeterminado genéricamente, al representar la sexualidad, la maternidad, la compañía domesticada, sumisa y callada).

Aún subsiste su identificación con la civilización, que sigue considerando superior: mantiene el estatus del dios (científico). Busca una salida y la encuentra. Se trata de «construir la civilización iloi… un trabajo de demiurgo» (Barceló, 1994: 100), que bosqueja en su delirio mesiánico y proteccionista: «En toda la historia de la humanidad era la primera vez que un hombre, un solo hombre, fuera del mito y la literatura, iba a construir un mundo. El mundo de Yarek» (Barceló, 1994: 100). El mundo del científico que mantiene el poder sobre la Naturaleza, tanto para explotarla como para preservarla.

Cambia el escenario narrativo. Sobre una pantalla, las juezas y jueces integrantes del Tribunal Supremo ven la realidad tecnoinducida del mundo virtual de Yarek.[17]

---

[15] La elección del nombre (Nova), remite a un clásico de la ciencia ficción distópica, *El planeta de los simios* (1963), novela del escritor francés Pierre Boulle llevada al cine con éxito en varias ocasiones. Desde una lectura crítica animalista deja entrever la explotación y violencia que conlleva el especismo, por la vía de transferir a los simios comportamientos usuales de los humanos hacia los animales: violencia, maltrato, encierro, explotación, o negación a los otros de capacidades consideradas exclusivas de su especie. Inspirada en ella, la película *El origen de los simios* (Rupert Wyatt, 2011, EE UU) revela de manera explícita el componente especista, aunque no el de género.

[16] «Se sentía tan feliz que casi lamentaba ser humano y que su raciocinio se interpusiera constantemente entre sus sensaciones y sus sentimientos» (Barceló, 1994: 91).

[17] Una imagen de intertextualidad múltiple de diversos clásicos de la ciencia ficción: «En un tanque cilíndrico de cinco metros de altura cruzado en todas direcciones por un sutil entramado de finísimos cables casi transparentes que terminaban en cada milímetro de su piel, el cuerpo desnudo de Yarek vibraba imperceptiblemente [...] Todo su mundo estaba contenido allí: la primavera paradisíaca, el invierno interminable, los iloi, los sherta, Jara, Nova. Y todo su mundo, interior y exterior, era incesantemente recogido e interpretado por sistemas como N. O. para ser entregado a sus jueces...» (Barceló, 1994: 111-112).

Lo que el científico cree ser su vida en el destierro en el redescubierto planeta es, en realidad, una existencia virtual a la que ha sido inducido por la maquinaria tecnológica experimental del gobierno. En ese escenario de control gubernamental extremo, el Tribunal muestra una inusual compasión.[18] Es una sociedad futura en la que se mantienen (y aún se han extendido) los Derechos (Humanos). Finalmente, se materializa la decisión del científico, que elige la convivencia con la comunidad iloi.[19] El Alto Tribunal opta por una sentencia compasiva: mantenerle atado al tanque, para que pueda vivir esa vida virtual, tal como ha elegido, en una personal combinatoria naturaleza/civilización.[20] Se desdibujan los límites entre lo real y lo virtual, entre naturaleza y civilización, entre animales y humanos... En este territorio fronterizo, los únicos límites que no se trastocan son las asignaciones de género.

En *Cenital*, la novela de Emilio Bueso, se produce un reforzamiento del liderazgo caudillista encarnado por un joven ingeniero que entra de becario en una agencia estatal. Este personaje conservará durante todo el relato, pese a su procedencia gubernamental, el nombre en clave «Destral», que le adjudican cuando le sitúan al mando de un satélite espía, apodo que, pese a su procedencia gubernamental, conservará durante todo el relato. Es una versión del hombre (joven) y la máquina, mientras la voz narradora (el propio Destral, en focalización interna, aunque en tercera persona) le presenta como un ángel tecnológico.[21] Destral es solo un becario, pero sabe que «es un becario a los mandos del coche de su padre» (Bueso, 2012: 12). Ahora, en el «presente» del relato, el poder ha llegado y ya es el jefe de una ecoaldea, Cenital, de la que solo emergen individualizados unos pocos habitantes, referidos por su *nickname* («apodo» en la Red). Y en ella Destral es el nuevo «mesías postcenital».[22] Es un «hombre fuerte»; su aspecto e indumentaria lo dibujan como un guerrero armado alternativo, capaz de llevar a la vez el pelo en rastas y un cinturón de herramientas. Fue él quien ideó la ecoaldea, quien la ubicó, quien re-

---

[18] «... el derecho a la salvaguarda de la propia percepción de la realidad estaba tan anclado en sus mentes y sus corazones después de casi quinientos años de haber sido incluido en la Declaración de Derechos Humanos que todos sentían la monstruosidad de lo que estaban contemplando y la repulsión de participar en ello de algún modo» (Barceló, 1994: 112).

[19] «Yarek ha desactivado el localizador, renunciando con ello a ocupar de nuevo un puesto en nuestra sociedad. A todos los efectos, Yarek ha muerto para la Federación de Mundos Humanos» (Barceló, 1994: 116).

[20] «Yarek ha elegido. Está construyendo su propio mundo. Vive en la naturaleza una parte del año, en la civilización la otra. Tiene un campo inacabable para desarrollar sus actividades profesionales, tiene compañía, tiene todo lo que puede desear» (Barceló, 114: 118).

[21] «…desde su atalaya privilegiada [...] Destral se daba unos paseos alucinantes por la superficie terrestre, aquella máquina le hacía sentirse como un ángel» (Bueso, 2012: 11).

[22] «Le gustaba su nueva vida social. Que le palmearan la espalda, lo recibieran todos los días como un mesías postcenital y le sonrieran junto al río cada amanecer. Sumergirse en el baño matutino sabiendo que le querían. Que lo necesitaban» (Bueso, 2012: 25).

clutó a sus habitantes, quien instó a defenderla con las armas y sin piedad. Es el que selecciona a quien entra y el único con libertad para salir del recinto amurallado. Quiere ser «un líder tribal distinto» y se cree ungido para fundar una «nueva humanidad» (Bueso, 2012: 270). Verónica, una de sus captoras, es la única que le discute su condición de líder,[23] a lo que responde con desprecio misógino. Al salir triunfante tras el combate con Máximo y demás captores, como botín de guerra se llevará a Verónica, «arrastrándola por los pelos» (Bueso, 2012: 277-278).

Esa «nueva humanidad» que aspira a construir en una «ecoaldea alternativa» está, sin embargo, cimentada sobre la vieja división sexual del trabajo, como muestra el repertorio de personajes individualizados en la nueva sociedad, que son, entre otros: M1gue1, el alfarero; Marko, el herrero, Sapote, el médico, Teo, el religioso y maestro, Agro, el ingeniero agrónomo; el Interventor; Dispo, el francotirador… Resulta paradójico que en la nueva sociedad de la ecoaldea se apueste por una educación religiosa. Así, en el reparto de tareas, Destral encarga de la educación al único religioso, a quien «confiaron el cuidado de los hijos. La educación. Que él los modelizara, para algo era el hombre más bueno del poblado» (Bueso, 2012: 168). Será quien efectivamente los modele, instalando en ellos el culto al líder propio de las dictaduras.

¿Y las mujeres? Aparecen individualizadas tres: Iriña, la recicladora; Crestas, la cocinera; y Braqui, la discapacitada que sobrevive tras haber sufrido un salvaje ataque sexual (del que la salva Destral). No aparecen en la superficie del relato más mujeres, aunque es de suponer que en esa sociedad que en la narración aparece tan masculinizada sí que haya más mujeres, porque la superpoblación supone un problema, aunque no tanto como para que los líderes prioricen la obtención de métodos de anticoncepción. Incluso se menciona la «contraconcepción» como un producto de consumo más de la sociedad capitalista y contaminada que ya no importaba,[24] lo que refleja unos valores sin duda no consensuados con las mujeres.

EN CONCLUSIÓN

Es posible establecer convergencias en las obras de los dos autores (Michel Houellebecq y Emilio Bueso), que presentan de forma más acusada los sesgos androcéntrico y antropocéntrico (fuerte) y rearman el imaginario patriarcal. *La posibilidad*

---

[23] «Tú lo que eres es un iconoclasta provocador al que las circunstancias han encumbrado» (Bueso, 2012: 229).

[24] «Había muchas cosas que ya no importaban. Que habían sido dejadas atrás, como los empleos, los relojes de pulsera, las cuentas bancarias, la publicidad, la contraconcepción, los fines de semana y las alergias» (Bueso, 2012: 24).

ofrece una sociedad de máquinas pensantes, deshumanizada, que expresa el triunfo de la tecnología sobre la Naturaleza, consiguiendo con ello la desertificación planetaria y la vuelta a las cavernas de una humanidad violenta y el afianzamiento de un patriarcado de coerción. *Cenital* muestra microsociedades que no han integrado ni la justicia social, ni la igualdad de género, ni una ética animalista, sino todo lo contrario: se han reinstalado en la barbarie, la insolidaridad, la explotación de animales y humanos, invisibilizando el trabajo de reproducción social. En ambas distopías se minimizan el protagonismo, la visibilidad, las aportaciones y las experiencias de las mujeres y no se tienen en cuenta sus aspiraciones igualitarias.

En cambio, los relatos futuristas de las autoras (Elia Barceló, Rosa Montero) ofrecen unas sociedades menos violentas, con Estados democráticos que han extendido los derechos a seres no humanos, con soluciones compasivas hacia los animales y otros seres, reconociendo la interdependencia mutua y la vulnerabilidad propia y ajena. El potencial del cuidado que las mujeres, estadísticamente, han interiorizado fruto de la socialización diferencial, se dirige no solo a sus semejantes, como impone el mandato genérico, sino a otros seres más débiles, a menudo acompañantes en el ámbito doméstico, maltratados, en peligro, o necesitados de ese cuidado para la supervivencia, estableciendo fisuras en los vínculos, límites y espacios patriarcales prefijados. Alicia H. Puleo denomina «huelga de celo al patriarcado» a este torrente afectivo y empático de muchas mujeres, que hiperrealizan el mandato de género del cuidado al canalizarlo hacia un sujeto no previsto por el sistema patriarcal: los animales no humanos (Puleo, 2011: 400).

Lágrimas presenta a una protagonista no humana (replicante), cuidadosa con los seres sintientes y con el medio natural, en una sociedad en la que los sexos parecen disponer de oportunidades políticas y sociales semejantes, aunque subsista un sexismo sutil, y aunque la heterosexualidad ya no sea la norma e incluso tengan cabida personajes no catalogables en la clasificación binaria de los géneros, el estatus de género continúa inamovible. Por su parte, *El mundo* cuestiona la dominación sobre las especies animales, y, en cuanto a los roles, mujeres y hombres comparten profesiones y ámbitos de poder, papeles sociales de prestigio y reconocimiento, aunque la convivencia que establece Yarek con la joven humanoide iloi y la hija en común reproduce la jerarquía de género habitual en una familia nuclear con el padre como proveedor económico y la madre doméstica. Sin embargo, es significativo que el doble desenlace de la novela se resuelva con una mirada compasiva. Por un lado, en la final decisión de Yarek, optando por el cuidado, por la preservación paternalista de la vida natural. Por otro lado, el Gran Tribunal opta por una condena compasiva, al permitirle que pueda «vivir» en ese planeta conforme a su elección.

En resumen, una mirada desde el ecofeminismo crítico hacia esta narrativa distópica ofrece motivos para la reflexión, para la preocupación y para la esperanza.

Esta narrativa alerta de las consecuencias interrelacionadas de un modelo económico y político que, sostenido en la desmesura neoliberal y vertebrado en la adaptabilidad patriarcal, conduce a la destrucción sin retorno de la Naturaleza, mientras se mantiene intensificando las diversas formas de opresión y explotación. El análisis revela que la denuncia ecológica distópica no siempre conlleva posiciones éticas animalistas y feministas. Sin pretensión de generalizaciones abusivas, resulta interesante observar que los dos autores varones analizados se muestran ciegos a estas preocupaciones, manifiestan indiferencia hacia la pérdida del estatus de emancipación de las mujeres, y fantasean con un rearme del patriarcado. Como el antropocentrismo fuerte y el patriarcado de coerción se alimentan mutuamente, estas distopías apenas visibilizan residualmente a mujeres y animales. En cambio, las ficciones distópicas de las dos autoras estudiadas, anticipan cierto resquebrajamiento de las lógicas del dominio patriarcal. Vislumbran sociedades en las que el protagonismo social de mujeres y hombres tiende a ser equiparable, mediante una igualdad formal que pone límites a un resistente patriarcado de consentimiento. En sus novelas emerge una preocupación afectiva y empática por el mundo natural que conecta indisolublemente el horizonte emancipatorio de las mujeres con la preocupación ética por las condiciones de vida autónoma de otros seres subalternos u oprimidos, lo que permite imaginar que otro mundo es posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Fuentes literarias

BARCELÓ, Elia (1994): *El mundo de Yarek.* Madrid: Lengua de Trapo. Edición revisada de 2005.

BUESO, Emilio (2012): *Cenital.* Madrid: Salto de Página.

HOUELLEBECQ, Michel (2005): *La posibilidad de una isla.* Madrid: Alfaguara. Traducción de Encarna Castejón. Edición original, *La possibilité d'une île*, Librairie Arthème Fayard, 2005.

MONTERO, Rosa (2011): *Lágrimas en la lluvia.* Barcelona: Ediciones Seix Barral.

B) Otras obras citadas

AMORÓS, Celia (1997): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias… para las luchas de las mujeres,* Madrid, Cátedra.

ARAYA Grandón, Juan Gabriel (2010): «Distopía y devastación ecológica en *2010: Chile en llamas* (1998) de Darío Oses», *Acta Literaria* (40), pp. 29-44.

FOX KELLER, Evelyn (1991): *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia, Alfons el Magnànim.

GALDÓN RODRÍGUEZ, Ángel (2011): «Aparición y desarrollo del género distópico en la literatura inglesa. Análisis de las principales antiutopías». En *Prometeica - Revista de Filosofía y Ciencias.* Año II, 4. http://www.prometeica.com.ar (consultado el 20 de diciembre de 2013).

LÓPEZ KELLER, Estella (1991): «Distopía: otro final de la utopía», en *Reis*, 55/91, pp. 7-23.

MILLET, Kate (1975): *Política sexual.* México: Aguilar. Traducción de Ana Mª Bravo García. Edición original de 1969.

PRÁDANOS, Luis I. (2012): «Decrecimiento o barbarie: ecocrítica y capitalismo global en la novela futurista española reciente», *Ecozona,* (3), pp. 71-92.

PULEO, Alicia H. (1992): *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea.* Madrid, Cátedra, Colección Feminismos.

— (1995): «Patriarcado», en AMORÓS, Celia (dir.) (1995): *Diez palabras clave sobre mujer*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, pp. 21-54.

— (2000): *Filosofía, género y pensamiento crítico.* Valladolid, Universidad de Valladolid, Servicio de Publicaciones.

— (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Madrid, Cátedra, Colección Feminismos.

11. Utopías feministas: las dualidades rotas

Ángela Sierra González
Universidad de La Laguna

Es un lugar común decir que vivimos «en una sociedad post-utópica», así que reflexionar sobre el carácter utópico de ciertos discursos feministas parece un contrasentido, habida cuenta de que la reflexión filosófica últimamente más que versar sobre la utopía, lo ha hecho sobre la distopía.[1] De hecho, los análisis contemporáneos de las utopías giran sobre la idea de que, con independencia de la bondad de sus propósitos, toda utopía desemboca en una distopía. Sin embargo, la reaparición en las últimas décadas de paradigmas utópicos, representativos de una ética ecológica, como instrumento de creación de un orden social que hace posible un «buen vivir» y una «sociedad buena» en conexión con la naturaleza confieren cierto interés a la cuestión. Particularmente, tienen interés ciertos relatos de mujeres, como sucede con las visiones utópicas de Marge Piercy[2] y de Ursula K. Le

[1] La utopía del siglo XX ha sido fundamentalmente negativa. Se la ha llamado *contrautopía*, *antiutopía* o *distopía*, distintos nombres para referirse a lo mismo. La distopía es una manera figurada de no creer en un futuro mejor. Como tales, se han de considerar *El talón de hierro* (1907) de Jack London, *Nosotros* (1920) de Yevgeni Ivánovich Zamiatin, *Un mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley, *1984* (1949) de H. G. Orwell, *La naranja mecánica* (1962) de Anthony Burgess, *Incordie a Jack Barron* (1969) de Norman Spinrad, *Congreso Futurología* (1971) de Stanislav Lem o *La carretera* (2006) de Cormac McCarthy, *La posibilidad de una isla* (2005) de Michel Houellebecq, *Tokio ya no nos quiere* (2008) de Ray Loriga, entre otras. Estas ficciones tienen en común un carácter pesimista. El futuro de la sociedad aparece marcado por el exterminio violento, el desastre ecológico, la destrucción de culturas, el consumismo devastador, en definitiva, la pérdida de los valores morales.

[2] Marge Piercy, nacida en Detroit (Michigan), ha publicado varias novelas representativas de paradigmas utópicos, tales como *Él, Ella y Ello* (1991), *La mujer al borde del tiempo* (1976). En *Él, Ella y Ello* describe un mundo arruinado y un medio ambiente dominado por extensas y destructivas megalópolis. Ha participado en algunas de las principales batallas progresistas de nuestro tiempo, como la guerra contra Vietnam y el movimiento de mujeres. Más recientemente ha participado, activamente, en la resistencia a las guerras en Irak y Afganistán libradas por Estados Unidos.

Guin,[3] ambas escritoras, fundamentalmente, de ciencia ficción, aunque también han abordado otros géneros narrativos e, incluso, el ensayo. En estos relatos se configura un entorno que mide a las personas, no por lo que tienen, sino por lo que pueden hacer y por cómo se relacionan con otros seres humanos, pero también hablan sobre las mujeres y el papel que juegan en las sociedades futuras.

El territorio de la ciencia ficción ha sido vinculado a la edición comercial y tal circunstancia ha generado un injusto menosprecio de este género narrativo, pero, en el caso de estas dos autoras, si bien, al principio, ha dificultado el reconocimiento de sus obras, no ha impedido que se las haya identificado como espléndidos relatos sobre la condición humana.

En sus narraciones no hay utopía sin una *topía*. No hay posibilidad de proyectarse hacia el futuro, sin vivir, sin percibir el presente y sin tener la voluntad de superarlo. De ir más lejos. De ahí que sus protagonistas ejemplifiquen la lealtad, el amor por la vida y las cosas vivas. El retorno a la naturaleza. Hay una voluntad de descubrir, de un modo u otro, qué es lo fundamental de la naturaleza humana. Qué queda de ella cuando se suprimen las dualidades. Para comprender el carácter utópico de estos relatos parece necesario empezar por abordar qué es la utopía y qué significado tiene el término.

La utopía y sus límites

El concepto de *utopía* es extremadamente complejo. Y su complejidad proviene de un hecho, a saber: que la utopía tiene una historia cuyo recorrido es largo y sinuoso.[4] La utopía, como género, trata a menudo las mismas cuestiones que la teoría social más convencional, por ello los términos *utopía* y *utopismo* son históricamente polisémicos. Todo análisis del pensamiento utópico ha de superar ineludiblemente una dificultad, a saber: definir los límites de este. Generalmente, una definición de *utopía* ha de despejar la confusión que se suscita en aquel que ha de responder a la pregunta: ¿qué es propiamente una utopía? Podría responderse diciendo simplemente que la utopía es un género de literatura más próximo a la novela que a cualquier otro género literario. Pero la simplicidad puede dar lugar a la arbitrariedad, dado que —si hemos de creer a Frank E. Manuel:

---

[3] Ursula K. Le Guin, nacida en Berkeley (California) el 21 de octubre de 1929, ha publicado fundamentalmente obras de ciencia ficción. Sus obras más celebradas han sido *La mano izquierda de la oscuridad* (1969) y *Los desposeídos: una utopía ambigua* (1974).

[4] Para algunos, pueden calificarse de utopías las del mundo antiguo como la de Hipodamo de Mileto, que Aristóteles transmite en el libro II de la *Política,* y la *República* de Platón. Tal vez también las L*eyes* y la narración de la Atlántida en el *Timeo* y en el *Critias.* En sentido estricto, la utopía tiene una fecha precisa de nacimiento, 1516, y un padre, Tomás Moro. Él descubrió la tierra de utopía, y su libro fue el primero en denominarla y describirla como un lugar más allá de los límites de lo real.

> ... el concepto de utopía abarca viajes extraordinarios, informes de viajeros a la luna, descripciones de islas perdidas, constituciones ideales, consejos de príncipes sobre el gobierno más perfecto, novelas construidas en torno a la vida de una sociedad utópica, obras de escritores como Owen, Saint-Simon y Fourier —quienes seguramente habrían rechazado tal epíteto de utópico que Karl Marx, en las exequias de Louis Reybaud lanzó contra ellos—, y también obras del propio Marx, el cual trató tan enérgicamente de diferenciar su visión de aquellos; y, por último, un grupo de biólogos y psicólogos modernos, que serían ambivalentes respecto del término, así como a un cierto número de filósofos de la historia contemporánea que se han aventurado a especular sobre la naturaleza futura del hombre.[5]

La conceptualización de *utopía* formulada por Frank E. Manuel en este párrafo no despeja el interrogante de si el término sirve para distinguir un género literario, político o geográfico, dado que si se toma en cuenta, únicamente, la forma como instrumento para fijar los límites del concepto no cabría considerar propiamente utopía sino a las narraciones, más o menos noveladas, que nos dan noticia de un orden social arquetípico engendrador de la felicidad y la justicia. En este supuesto se le daría un significado restrictivo al término utopía, que excluiría a muchas obras que, tradicionalmente, se han considerado como expresiones del pensamiento utópico. Delimitar, pues, las fronteras del término *utopía*, con precisión y coherencia, desde el punto de vista de la *forma*, puede resultar imposible; de ahí la noción extensiva de Frank E. Manuel que descansa sobre el *contenido* del discurso, lo que permite que expresiones formales heterogéneas puedan ser incluidas dentro de un mismo ámbito conceptual. Por otro lado, las utopías políticas tienden a ser utopías doctrinales y expresan una particular concepción antropológica de la «vida buena» y pretenden, por lo general, realizarla sirviéndose de la maquinaria del Estado.[6]

Estos relatos utópicos han sido profusamente criticados y han generado una creciente suspicacia hacia todos los paradigmas de Estados o comunidades ideales basados en una idea de «bien común». ¿Qué es el «bien común»? Se le ha definido en la historia moderna como la expresión de lo que nos concierne a todos y todos estamos concernidos por ella. Trasciende pues a la consecución de los bienes particulares. La felicidad de la comunidad política se pretende que debe ser superior de la felicidad de los individuos, particulares y concretos. Precisamente, la capacidad de trascender lo particular y lo concreto es lo que caracteriza, según Platón, al «bien común».[7] Esta capacidad de trascender es la razón de ser de la autoridad política. Pero es, también, la causa del recelo que han engendrado las

---

[5] Manuel, Frank E. (1982): *Utopías y pensamiento utópico*. Espasa Calpe, Madrid, p. 104.

[6] Los individuos han sido víctimas de grandes proyectos colectivos que han violado sus derechos individuales apelando a futuros beneficios colectivos.

[7] Platón: *República*, IV.

utopías y que ha permitido a toda una corriente de pensamiento liberal una caracterización indiscriminada de la utopía como una amenaza para la democracia. Es decir, presentan a la utopía como expresión de una sociedad totalitaria,[8] en la medida que está inspirada, a su juicio, en principios universalistas, que ignoran los «particularismos» sociales. La idea de un concepto de «bien común» general es considerada por algunos teóricos liberales como contraria al pluralismo. Desde su punto de vista, tanto la justicia, como el reconocimiento de bienes sociales y virtudes no es posible sin la previa posesión de una idea del bien, pero esta no puede universalizarse,[9] pues, el conjunto de la sociedad no tiene la misma idea de bien. Un caso de invalidación del universalismo lo constituye el particularismo culturalista[10] y el comunitarismo.[11] Pero no son los únicos. Para algunos sujetos colectivos o «grupos de interés»[12] de las sociedades occidentales no está ni siquiera claro que, en el seno de las estructuras democráticas, exista una organización social compatible con todas y cada una de las culturas y sus pueblos, menos aún con un paradigma social construido en torno a un concepto único de «bien común», así que un paradigma social fundamentado en un concepto universalista de «bien común» sería atentatorio para las libertades, a juicio de sus críticos más representativos, como Popper,[13] Hayek,[14] Talmon,[15] Cioran[16] y Berneri,[17] entre otros. En términos generales, para estos, la libertad individual no puede conciliarse con la supremacía de un solo objetivo al que toda la sociedad se subordine de forma permanente.

---

[8] Ciertas tendencias del liberalismo vinculan el socialismo utópico con las formas del autoritarismo y, más precisamente, con el fascismo —socialismo y fascismo son agrupados en una misma categoría.

[9] La idea de bien únicamente se genera e internaliza en la convivencia comunitaria, por lo tanto depende de los valores de la comunidad de pertenencia.

[10] El particularismo multiculturalista reivindica la bandera de las minorías dentro del estado multicultural y exige para ellas reconocimientos grupales o étnicos —o, aún discriminaciones positivas- bajo el argumento, a menudo atendible, que de no ser concedidos, esa omisión podría llevar a la desaparición de las culturas minoritarias, absorbidas por la hegemonía de la cultura dominante.

[11] La crítica comunitarista, emblematizada por figuras como Alasdair McIntyre, Michael Sandel o Charles Taylor, reivindica expresamente los valores del particularismo y ataca, una vez más, los fundamentos básicos del universalismo.

[12] Existen varias definiciones relativas al concepto de «Grupos de Interés» o «Stakeholders» (también llamados «partes interesadas»), pero todas tienen en común el tratarse de aquellas personas o colectivos que se organizan en defensa de sus intereses propios que pueden verse afectados, de forma directa o indirecta, por las actividades o decisiones del Estado y de las instituciones.

[13] Popper, Kart (1945): *The Open Society and Its Enemies,* Routledge, London.

[14] Hayek, Friedrich (1944): *The Road to Serfdom*, Routledge Press, University of Chicago, London.

[15] Talmon, Jacob (1955): *The Origens of Totalitarian Democracy*, Secker and Warburg, London.

[16] Cioran, Emil (1987): *Histoire et Utopie,* Gallimard, Paris.

[17] Berneri, Marie Louise (1939-1948): *Viaje a través de la utopía:* http://kclibertaria.comyr.com/lpdf/l200.pdf (consultado el 24 de enero de 2014).

En este contexto, habría que señalar como una característica específica de la sociedad contemporánea la constante demanda por la *diferencia* de individuos y sociedades y la invalidación de un universalismo, formal y abstracto. En todo caso, parece, si no imposible, al menos extremadamente difícil pensar que pueda existir un solo y único mundo que sea el mejor para todos los seres humanos, sin distinción. Y me inclino por la idea de que no puede existir un solo modelo social capaz de generar «el mejor de los mundos posibles». Si supusiéramos que hay una clase de realidad que es la mejor para todos, sobrevendría otro problema: a saber, el de decidir qué criterio se aplica para saber que es la mejor.

En este contexto, la cuestión fundamental es determinar si las teorías feministas, en su dimensión teórica y como guías de acción, tienen encaje en el concepto de utopía, aún siguiendo la concepción *extensiva* de utopía de Frank E. Manuel. Así, pues, ¿dónde ubicaríamos las utopías feministas? ¿En el discurso político, en la novela, en el paradigma futurista? ¿Hay algunos de estos modelos de utopía que debamos excluir cuando se piensa en términos de teoría feminista? ¿Se han creado otros modelos? La complejidad de la cuestión obliga a establecer algunas distinciones para poder dilucidar en qué medida se sostiene la dimensión utópica de las teorías de género. Pero, en particular, en qué medida novelas de ciencia ficción como las de Marge Piercy y Ursula K. Le Guin constituyen utopías, en sentido propio. Al respecto Marge Piercy señala algunas cuestiones a tener en cuenta, Así, dice «Básicamente, las utopías de las mujeres se preocupan mucho con superar la soledad, porque, ¿qué es la utopía? La utopía es aquello que no tienes. Son las fantasías sobre lo que nos falta y lo que le falta a la sociedad».[18]

ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LAS UTOPÍAS

Para empezar a practicar estas distinciones, un paso previo es abordar las características de la utopía. Esta suele ser la descripción de una sociedad tan disímil de la realidad presente que, por contraste en relación a la misma, se vuelve casi inimaginable. O, mejor aún, en tanto discurso, la utopía encierra, a veces, una dimensión crítica, subversiva y, otras, una visionaria o constructiva, que son, a menudo, interdependientes. Dicho de otra manera, la utopía se convierte en la posibilidad de ver los males presentes y poder cambiarlos de acuerdo a un paradigma que se propone como modelo a imitar, mediante la acción social, porque entre lo verdaderamente realizable y lo imposible existe —en principio— un margen intermedio de práctica política. Una de las características tradicionales de los proyectos de emancipación

[18] Piercy, Marge: entrevista grabada en un vídeo de O. Ressler, en Cape Cod, EE UU, con una duración de 24 min., 2003, traducción: MediaLabMadrid, Centro Cultural Conde Duque, Madrid.

social contenidos en paradigmas utópicos ha sido el hecho de partir de una crítica del presente para proponer un proyecto positivo alternativo, un mundo que es la antítesis de la realidad inmediata.

El problema que suscita la dimensión transformadora de la utopía reside en que el valor de esta no se encuentra en su relación con la práctica política presente, sino en su relación con un futuro posible —que es deseable— y que puede convertirse en realidad a través del despliegue de esta práctica. Entre otras razones porque, como se ha señalado, el relato utópico presenta una posibilidad de sociedad alternativa, aunque, también hay proyectos edénicos y paradisíacos que no guardan relación alguna con la realidad y que describen un retorno a la naturaleza. Pero este no es el caso de Ursula K. Le Guin y Marge Piercy. No describen una Arcadia que deviene territorio mítico. Ni un paraíso. Este acento en lo paradisíaco constituye una seña de identidad de algunas propuestas utópicas que acentúan una dimensión fantasiosa en escenarios irreales. Son mundos futuros los que nos presentan, pero mundos con intrigas, angustias e incertidumbres.

En general, en las utopías, el modelo social se presenta como una crítica indirecta a la realidad social concreta. Así puede mirarse, por un lado la utopía como crítica y por otro, en cambio, como posibilidad de proyectar mundos alternativos que se basen en un análisis cierto de la realidad social.[19] De modo que son componentes intrínsecos de la utopía no solo la posibilidad de criticar el presente, sino también muy especialmente la de proyectar modelos generadores de nuevas de formas de vivir y ser. En su doble dimensión, crítica y alternativa, la utopía conlleva un potencial de cambio e, incluso, una posibilidad de exploración del sentido histórico del cambio. Así, Ursula K. Le Guin en *La mano izquierda de la oscuridad* explora una sociedad neutral, una sociedad en la cual el conflicto sexual no desempeña ningún papel porque los habitantes de Gueden —la sociedad que describe— son andróginos, biológicamente humanos bisexuales. Alternativamente pertenecen a un sexo o, a otro, e, incluso, son biológicamente neutros. Los cambios de sexo son cíclicos. No voluntarios.

Así las cosas, ¿podemos hablar de utopías feministas como portadoras de cambios sociales y políticos? ¿Y las teorías feministas? La teoría filosófica de género tiene que ver con cambios sociales. Los valores implícitos en los discursos feministas, las guías de acción que comportan orientadas a invalidar la multiplicidad de prácticas y la red de relaciones ocultas que mantienen el sistema de dominación de género abren, precisamente, las puertas hacia la desactivación de los mecanismos

[19] Cada época ha tenido sus propios modelos de utopía que mantienen la promesa de la perfectibilidad social. La relación con la realidad y con la época proviene del hecho de que la utopía es una alternativa del poder existente. Pero, también, puede ser una alternativa al poder o una forma alternativa de poder.

simbólicos de la dominación, transgrediendo los límites entre lo sociológico y lo simbólico. Y, si esto es así, el discurso feminista que tiene pretensiones de transformación de las relaciones de los individuos, entre ellos y con el Estado, no puede estar falto de una dimensión utópica.

LAS TEORÍAS FEMINISTAS COMO DISCURSO POLÍTICO Y SU RELACIÓN CON LOS PARADIGMAS UTÓPICOS

Los discursos feministas incluyen múltiples aproximaciones al problema de la autonomía, la libertad y la emancipación, objetivos todos ellos definidos como políticos. Los feminismos contemporáneos se caracterizarán por la reivindicación de los derechos civiles, los derechos de reproducción, la paridad política y el papel de las mujeres en la era de la globalización.[20] El feminismo radical entiende que las relaciones mujer-hombre son relaciones políticas y se diferencia en este aspecto del liberal-reformista. Por otro lado, se diferencian, además, en la conceptualización del poder. Así se observa cómo el concepto «poder» se concibe dentro del movimiento feminista radical no solo en las relaciones macro (como las que se tienen con el Estado y con la clase dominante) sino también en las relaciones de pareja. Millet misma en su obra *Sexual Politics* realizará un estudio sobre las vinculaciones entre la diferencia sexual y las relaciones de poder. Para Millet el sexo tiene un cariz político que generalmente pasa «desapercibido». Define el sexo como una categoría social determinada por la dominación con una construcción cultural tan marcada por la normatividad que las personas actúan en función de ese sexo y de esa política sexual.

Todo ello muestra la diversidad de los discursos feministas. La heterogeneidad y homogeneidad que se encuentran dentro del feminismo —y sus diferentes corrientes— reflejan las diferentes perspectivas de sus discursos sobre la mujer (y sobre sus roles en la sociedad), e, igualmente, se reflejan en el orden de las prioridades a establecer en una estrategia de cambio. Por ello, no se debe perder de vista una cuestión esencial, los discursos feministas de carácter político señalan prioritariamente la serie de disfunciones que son observables en el estatuto de la ciudadanía

---

[20] En 1968 comenzará la denominada «tercera ola feminista». Las obras de cabecera de este período serán *Política Sexual* de Kate Millet (hay varias traducciones castellanas, la usada en el presente trabajo es la realizada por la Editorial Cátedra, Valencia, 2010, y *Dialéctica del Sexo* de Sulamith Firestone (edición de la Editorial Kairós, Barcelona, 1976). En los años sesenta comienza el feminismo denominado «radical» que se centra en su análisis de las relaciones entre mujeres y hombres, dentro del nicho político que fue la izquierda contracultural sesentaiochista. Fue una época en la que feministas como Shulamith Firestone pidieron el aborto y la libertad de información anticonceptiva como formas de control de sus propios cuerpos por parte de las mujeres.

actualmente, en los procedimientos de la democracia representativa y sus prácticas en relación a las mujeres y a su condición, tanto en términos particulares como generales. Al mismo tiempo, el feminismo radical se convierte en un movimiento separado de la izquierda porque no ve en ella un reconocimiento práctico de sus reivindicaciones y porque en su seno sigue existiendo un poder masculino.[21]

Por lo pronto, este paso de una visión de la política como práctica masculina, a una reivindicación de la política como algo propio, marca el origen de un proceso que se corresponde con una transformación en el imaginario político y una voluntad de provocar cambios, orientada a la búsqueda de un orden alternativo al dominante que se ubique más en el terreno de los valores y principios que en el de las estructuras.

El feminismo practica como teoría política una reflexión sobre el cambio tanto en el terreno de las relaciones con el poder, como de los ciudadanos entre ellos. El abordaje de la reflexión social como un orden de sentido y de determinación espacio-temporal de las posibilidades de emancipación humana, se hallan presentes en el discurso feminista, como, igualmente, se halla presente la posibilidad de significar el mundo de otra manera. El componente utópico de las teorías feministas se explicita en dimensiones diversas del discurso, pero, especialmente, como reflexión mediante la cual es posible tanto interpretar el pasado y el presente como promover escenarios de cambios futuros.

¿Cuál es la utopía feminista reducida a su mínima expresión? Para el discurso feminista comprometido con los «ideales» de la Ilustración, se puede responder señalando que, en principio, la constituye la emancipación de las mujeres[22] y la instauración de una sociedad sin estereotipos de género. Resulta ilustrativo que la obra más conocida —y alabada— de Le Guin, *La Mano izquierda de la oscuridad*, describa una sociedad sin relaciones de dominación sexual, porque el dualismo sexual ha dejado de existir. Han desparecido los lazos jerárquicos que estaban marcados por el poder y la sumisión. Era una utopía de la igualdad, basada en la condición

---

[21] Los movimientos de izquierda entendieron que los «problemas de la mujer» se solucionarían automáticamente con el fin del sistema capitalista.

[22] La Revolución francesa, al igual que otras revoluciones, marcaba como objetivo primordial la consecución de la igualdad jurídica y de las libertades y de los derechos políticos, sin embargo, hacia 1794 se prohibió explícitamente la presencia de las mujeres en cualquier actividad política. De manera que la consecución de la igualdad de derechos entre los sexos ha sido el histórico frente de batalla de los discursos feministas desde sus orígenes ilustrados. Precisamente, una de las características de la crítica feminista al discurso de la igualdad ilustrada consistió en demostrar su contenido de desigualdad y exclusión, en la medida en que las mujeres no estaban incluidas en los derechos básicos de ciudadanía reconocidos a los hombres, tales como el derecho de ser elegibles y elegir. El frente de la igualdad de derechos fue abierto al discurso feminista, dado que el discurso ilustrado era un discurso universalista e incluyente pero se excluía como sujetos de pleno derecho a las mujeres. Por ello, los argumentos feministas apelaron a la universalidad del principio de igualdad para reclamar los derechos de ciudadanía desde una oposición moral a la dominación masculina.

humana y en la racionalidad de esta. En consecuencia, no cabe la discusión sobre quién o en qué condiciones las mujeres debían ser titulares de derechos y obligaciones por el ejercicio de una libertad ordenada racionalmente al bien moral. No hay verdadera diferencia. Cualquier distinción sería arbitraria.

Pero si en el paradigma utópico de Le Guin el dualismo de género ha desaparecido, no sucede lo mismo con la realidad histórica. De ahí que sea recurrente el discurso igualitario y universalista de la emancipación, aunque este se agrieta cuando el concepto de *diferencia*[23] se forja en las teorías post-estructuralistas y postmodernistas y se despeja un territorio para la inclusión de un pensamiento complejo que comprende las diversas corrientes feministas. Por primera vez, la superación de la desigualdad, se plantea cuestionando una idea de «igualdad» que era, para algunas corrientes feministas, seguidora de las pautas del modelo masculino, y se afirma otra que arraiga en la condición de la mujer.[24] Estos nuevos escenarios tienen cabida en las utopías feministas. Proponen un mundo reconciliado por y para mujeres. Particularmente, esta concepción se da en el seno del feminismo cultural estadounidense que integra las distintas corrientes que igualan la liberación de la mujer con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina: vivir en un mundo de mujeres para mujeres.

El utopismo feminista no consiste, en general, en una específica concepción de una sociedad posible, sino en la posibilidad de construir nuevas formas de vivir y de relacionarse. Es decir, de proponer sociedades diversas y divergentes en las que, igualmente, las relaciones y los individuos puedan ser diversos y divergentes, sin estar sometidos a los estereotipos mediante los cuales se articulan los mandatos de género o las morales de religiones e instituciones que pretenden convertir en universales un único patrón normativo de ser y estar. Es obligado señalar que los mundos paradigmáticos de Le Guin y de Marge Piercy no solo son mundos en los que el dualismo de género desaparece, sino que, incluso, hay mundos en los que solo viven mujeres desconocedoras del sentido de hostilidad y división que es útil para propósitos políticos internos.

Esas nuevas formas de vivir y relacionarse se expresan en estos paradigmas utópicos de Le Guin y de Marge Piercy también simbólicamente. De hecho, en ellos se

---

[23] El concepto de diferencia ha sido reivindicado para definir una estrategia de liberación de las mujeres arraigada en su identidad histórica y social. Es un cambio significativo dado que lo femenino se había siempre entendido como negativo e inferior. La idea básica es señalar que *diferencia* no significa *desigualdad*, subrayando que lo contrario de la igualdad no es la diferencia, sino la desigualdad. Ello no significa que el feminismo de la diferencia haya reivindicado la desigualdad respecto de los derechos, sino una igualdad que atienda a la diferencia.

[24] De este proceder resulta ilustrativo el pensamiento de Alessandra Bocchetti cuando afirma que hay que «pensarse a sí misma a través de la propia experiencia, la propia historia, no medirse con el hombre y su razón y su historia para encontrar una medida de sí» Bocchetti, 1995: 237.

observan las huellas de las teorías feministas como ámbitos de producción simbólica que cuestionan no solo prácticas discursivas, sino también imágenes y representaciones referidas a mujeres para proponer otras nuevas. En muchos sentidos, las teorías feministas producen representaciones que contribuyen a modificar el orden de sentido de lo femenino transformando las categorías mediante las cuales este es percibido.

LAS MUJERES Y LAS UTOPÍAS

Pero antes de estos paradigmas utópicos, de estos modelos de «sociedad buena» sin dualismos de género y sin dualismo cultura/naturaleza existieron utopías en las que las protagonistas de los cambios eran mujeres, si bien no eran mujeres sus autoras. Pero las mujeres eran las protagonistas absolutas, decidían el curso de los acontecimientos, proponían y ejecutaban actos de gobierno. En fin, sus acciones eran utilizadas, literariamente, como instrumento crítico para hacer visible la degradación de las relaciones de poder existentes en la época, como es el caso de Aristófanes,[25] en cuya obra la crítica de la guerra fue una de las constantes. En algunas de esas obras, las mujeres aparecen como protagonistas de la denuncia, reivindicando cambios que eran, en realidad, demandados por la sociedad de su tiempo. Las más significativas fueron las comedias en las que se representan utopías orientadas a la restauración de la paz y la reconciliación. Mediante los discursos de las mujeres aparece escenificado el trasfondo social de la época y de las carencias del Estado patentes después de la restauración de la democracia en al año 403 a.C.

Así pues, es antigua la asociación de las mujeres con sociedades ideales, pero, en particular, con la paz, como expresión del gobierno de las mujeres, en la medida en que se ha atribuido la guerra a la acción masculina. Al margen de las interpretaciones que se hayan hecho sobre la guerra, lo cierto es que esta, como expresión de la violencia, ha estado siempre asociada a la masculinidad. También es igualmente cierto que la guerra solo podía ser desencadenada por comunidades que desde un punto de vista político estuvieran estructuradas e institucionalizadas. Y, en estas, las mujeres históricamente no tenían derechos plenos, como sucede en la *polis*[26]

---

[25] Aristófanes, fue un dramaturgo griego que vivió entre el 444 y el 385 a. C. Nació en Atenas y fue el comediógrafo más significativo de Grecia. Rivalizó en su género con Eurípides, el gran trágico. Fue un conservador. Estuvo en contra de la sofística y del propio Sócrates. Su oposición a los cambios se manifiesta en *Las Nubes,* donde Sócrates es ridiculizado, como representante radical de las nuevas corrientes filosóficas.

[26] En la *polis*, los ciudadanos tenía los mismos derechos, pero estaban excluidos de ellos, las mujeres, los esclavos y los niños. Las mujeres no tenían derechos civiles, pero participaban en algunos cultos religiosos. La mujer se reducía al ámbito del *oikos*, la casa, y el hombre tenía a su cargo los asuntos de la *polis*, lo común.

griega, de manera que estas circunstancias explican la exclusión de las mujeres de la violencia armada. La imagen del guerrero y su ética de la rivalidad es ajena en la cultura antigua a la mujer que ama y cuida, cuya abnegación es reconocida como su máximo valor moral. Para algunos autores, como sucede con Aristófanes, el poder de las mujeres daría lugar a un mundo sin violencia, por ello se experimentaría una sociedad más armónica o de mayor lealtad entre todos. El objetivo es lograr la paz y la reconciliación entre todos los beligerantes, llegando a un acuerdo común. Este objetivo no es alcanzable, según Aristófanes, por guerreros que no aceptan argumentos que no sean los de la fuerza y la violencia, pero sí por mujeres conocedoras del sufrimiento causado por la guerra. Las mujeres comparten el sufrimiento más allá de las rivalidades políticas.

Pero estas utopías de la paz y de la igualdad no ha sido concebida por mujeres, sino por un hombre particular y concreto situado en un contexto de conflicto armado y de sus consecuencias, y usadas por este como instrumento crítico a la política bélica, por un lado, en *Lísistrata*[27] y, por otro, en la *Asamblea de las mujeres* para satirizar el desgobierno de los hombres. La relación de la comedia antigua con la vida política, especialmente con los problemas más importantes de la ciudad, es continua, inmediata, permanente y esta circunstancia se refleja en la obra de Aristófanes. Por otra parte, es un hecho conocido que en la Antigüedad se había caracterizado el mundo de las mujeres como un mundo sin guerra. Aristófanes añade, posteriormente, el hecho de que se trataría de un mundo sin dominación e igualitarista, en la que todo es común. Precisamente, esta es una de las características significativas de la *Asamblea de las mujeres.* En ese sentido es representativa de una concepción utópica[28] del autor. Pero lo que hace es satirizar por medio de esta obra las reformas políticas y sociales que se debatían en su época y que, en cierto modo, reaparecen en la *República* de Platón, con el que Aristófanes no tiene relación alguna. Se trata de una utopía inspirada en la idea de un mundo sin violencia asociado al poder ejercido por las mujeres. La propuesta cambia la estructura de la sociedad misma, todo es común. La comunidad transforma, de paso, la estructura del poder, mediante una inversión de hábitos, roles e instituciones, pero también la ética.

Para Aristófanes, la intervención de las mujeres para lograr la pacificación social es demostrativa de la irracionalidad de la guerra. *Lísistrata* pretende acuerdos razonables que pongan fin a la misma. Se trata de una utopía menos radical, pero sí

---

[27] La protagonista de *Lisístrata* es la primera heroína femenina del teatro de Aristófanes, que imita en la comedia a Eurípides. Este había situado mujeres como protagonistas en el centro de sus tragedias.

[28] La obra trata sobre un grupo de mujeres encabezado por Praxágora, que ha decidido que las mujeres deben convencer a los hombres para que les cedan el control de Atenas, pues ellas podrán gobernarla mejor que como lo han hecho ellos. Las mujeres, disfrazadas de hombres, se cuelan en la asamblea y votan la medida, convenciendo a algunos hombres para que voten por ella debido a que es la única cosa que no han probado aún.

son radicales los cambios representados en la *Asamblea de las mujeres*, pues cuando estas toman el poder,[29] se da un cambio total del gobierno y de la sociedad. Pero la trama de las dos comedias no es la expresión de un proto-feminismo por parte de su autor, sino que expresa su convicción acerca de la degradación del gobierno de los hombres, en esta época de caos político y social ocasionado por la guerra del Peloponeso.[30]

Desde esta mirada masculina, es obvio que si la pacificación social es una de las características del cambio que las mujeres representarían en el poder, también hay que señalar el hecho de que todas las utopías, en cuanto sociedades ideales, suponen una estructuración social e institucional que aleje toda posibilidad de conflicto entre los sujetos colectivos que la configuran, de modo que la caracterización de una utopía como *feminista* implicaría proponer un modelo distinto de «vida buena», además de la universalización de la paz. Pero hay que señalar que uno de los aspectos más significativos de *La mano izquierda de la oscuridad* consiste en la afirmación más provocadora de Le Guin: a su juicio, un mundo en el que no existiera la dualidad implícita en las divisiones de género no tendría una historia de guerra. Les faltaría el sentido del nosotros contra ellos, componente básico de todo proceso bélico.

¿LA UTOPÍA FEMINISTA COMO PROCESO DE RE-CONCEPTUALIZACIÓN DEL TÉRMINO?

¿Hay utopías feministas, al margen de los paradigmas de la ciencia ficción? ¿A través de ellas se encuentran caminos para ubicar lo que queda al margen y resignificarlo? ¿Se intenta con nuevos paradigmas de convivencia reconstruir lo social para habitarlo? ¿Se vuelve a significar la utopía? ¿El aspecto temporal y unitario que configuran las utopías tradicionales que guardan una estrecha relación con los sistemas de dominación históricos se encuentran presentes en paradigmas feministas

---

[29] Aparentemente, la posición de Aristófanes se asemeja —salvadas las distancias— a la suposición, sostenida por algunas feministas, de que la sociedad mejoraría solo con el acceso de las mujeres a la esfera pública. ¿Por qué mejoraría? Porque algunas feministas atribuyen a las mujeres una superioridad moral intrínseca respecto de los hombres. Pero la cuestión no es esa, sino que la ausencia de las mujeres de la vida pública o su infrarrepresentación es paradigmática de un déficit democrático.

[30] La guerra del Peloponeso (431 a 401 a. C.) fue un conflicto bélico en el que se involucraron, por una parte, Atenas al frente de la confederación de Delos y, por otra, la Liga del Peloponeso liderada por Esparta. La guerra devastó extensos territorios y destrozó ciudades enteras. Fue el fin de la época dorada de Atenas. Aristófanes gestó gran parte de su obra en el contexto de esta guerra y trató de poner en evidencia las consecuencias de la misma para la sociedad. De hecho, la guerra del Peloponeso supuso para Atenas no solo el inicio de su decadencia como potencia hegemónica en el mar Egeo (y, en cierto modo, en el Mediterráneo), sino también el inicio de una serie de procesos de degradación en el terreno político, social y económico que el tiempo demostró irreversibles.

de sociedad ideal? No es fácil responder a estas preguntas. Por ello se debe empezar, en primer lugar, por responder a otra: ¿a qué se podría llamar utopías feministas?

Podrían llamarse «utopías feministas» a la constitución de un modelo propio y autónomo de «vida buena» formulado por mujeres, pero no necesariamente por y para mujeres. El carácter utópico del feminismo también abordaría una dimensión transformadora de la realidad. Así, la ruptura de los estereotipos generaría por sí misma un nuevo orden pero, asimismo, se cambiaría el orden por una nueva reconceptualización de los *territorios* y de los *espacios de acción*. Esto es precisamente lo que caracteriza a la utopía feminista. De este modo, la dicotomía público y privado ha sido desarticulada por el discurso feminista en el último tercio del siglo XX, mediante la invención simbólica «*lo personal es político*», que no se limitó a invertir la vieja dicotomía de lo «*privado es público*»,[31] sino que realiza una re-valuación de cada uno de esos territorios y su significado. Ahí reside, precisamente, su potencial de cambio, pero, también, en la aparición de una crítica explícita al carácter conflictivo y destructivo de ciertas formas de progreso, cuyos efectos se manifiestan en la cotidianeidad social y en la naturaleza.

Precisamente, uno de los aspectos históricamente característicos de las utopías consiste en trascender el *topos*, viajar al otro lado del entorno, cruzar el espejo de lo dado. La ruptura de la «territorialidad» existente es una de las características del pensamiento utópico y la teoría filosófica de género se caracteriza por cuestionar el lugar y el no-lugar de los seres humanos. A veces la utopía ha cristalizado como una ensoñación que se ubica en un espacio distinto, en un territorio que no existe. De hecho, utopía *(outopia)* significa lugar que no existe, utopía es un no-lugar, pero ese no-lugar puede ser también un buen lugar *(eutopia)*. Pero la utopía no es un problema de *deslocalización*, sino de transformación. Si bien se caracteriza el pensamiento utópico por su *extraterritorialidad*, desde ese ningún lugar puede mirarse de otro modo a nuestra realidad que súbitamente parece extraña e injusta. El espacio en el cual se dan en el sistema patriarcal las relaciones de género son espacios estereotipados. Los cambios que introduce el discurso feminista configuran un lugar que todavía es un no-lugar, pues las fronteras entre lo público y lo privado presentan la densidad de las resistencias opuestas a los peligros de crear un nuevo orden o un tiempo histórico que trastoque la continuidad de la dominación. ¿Por qué sigue siendo un no-lugar? Cambiar o transformar ese lugar supone transformaciones profundas que tienen que ver con la identidad personal, elecciones sexuales, ordenamiento de la familia, costumbres de crianza de los niños y niñas o patrones educativos. También en las utopías feministas se dan las mismas circunstancias que

[31] Lo personal no es, sin embargo, inmediatamente político: en cada circunstancia histórica es necesario encontrar las mediaciones que hagan, de lo personal, algo político.

en otras del socialismo utópico y del socialismo romántico, la sociedad que proponen *está aquí, si bien no ahora.*

¿QUÉ CLASE DE UTOPÍA? ¿QUÉ TRADICIÓN?

Pero ante ese potencial de cambio universalmente reconocido cabe hacerse una doble pregunta: ¿han sido los diversos discursos feministas,[32] discursos políticos transformadores, construidos desde la «*tradición de los oprimidos*»,[33] desde las víctimas que padecen los efectos negativos de la modernidad y los sistemas de dominación? Y, si esto es así, ¿ha habido en su seno una tendencia utópica manifiesta? Para empezar, si se entiende el discurso político como aquel que está producido por aparatos de instituciones especializadas relacionadas con el poder, obviamente habría que descartarlo. Pero si, por el contrario, se le entiende como una práctica política de carácter estratégico, es decir, definidora de propósitos, medios y antagonistas, habría que pensarlo un poco más, puesto que el feminismo como discurso político se ha articulado en torno a la oposición dialéctica en el seno del sistema patriarcal entre los hombres (del lado de la dominación) y las mujeres (del lado de las víctimas). Las vías de cambio no son coincidentes, en la medida en que, también, en ciertos modelos ideales de sociedad se sigue perpetuando el yugo jurídico y discursivo del patriarcado y, por tanto, la continuidad del poder masculino. De hecho, las utopías históricamente más significativas no tienen como finalidad proponer un mundo de transformación del sistema de género, aunque no necesariamente tengan la pretensión de reafirmarlo.

La orientación hacia la consecución de la emancipación de las mujeres, como valor social, caracteriza al feminismo como discurso político, a la vez que configura a este, como la expresión de un compromiso que se asume ante una experiencia de dominio y de sumisión. Pero, ¿es esto suficiente para caracterizar este discurso como utópico? ¿Se inscribiría dentro del mismo marco conceptual que define a los paradigmas utópicos? ¿Remite a las estructuras fundamentales del imaginario social y cultural generado por el género político-literario denominado utopías?

La reversión de esta situación de sumisión, como objetivo político, a veces involuntariamente, se disfraza y se fragmenta en una pluralidad representada por aspectos significativos y parciales de la vida cotidiana. Los modelos de sociedad ideal

---

[32] Dada la multiplicidad de los enfoques feministas, el discurso se puede definir como una estructura representativa de una forma de interacción a la que otorga un sentido distintivo. Tanto el discurso hablado como el discurso escrito (texto) se considera, hoy en día, como una forma de interacción contextualmente situada.

[33] Foucault, Michael (2002): «Clase de 28 de enero de 1976», p. 68. En este texto Foucault habla de la «tradición del oprimido» un concepto también usado por Walter Benjamin.

suelen ser universales. Confieren un sentido esencial a la vida y a la acción, determinando, como resultado, las posibles posiciones del individuo dentro de los ámbitos de co-existencia social en los que está enclavado. Pero esto no ocurre en el discurso utópico feminista. En este, frecuentemente, se pierde la visión de conjunto del qué y el cómo se pretende transformar. Pero en su favor hay que decir, que la dimensión transformadora de los discursos feministas se ha llevado a cabo a través de sucesivos *descentramientos* del sujeto-mujer hegemónico. Así pues, de manera transversal y simultánea estos nuevos planteamientos cuestionan el carácter natural y universal de la condición femenina y darán protagonismo a sujetos-mujeres hasta entonces marginales.[34] Pero, aunque ha habido un sucesivo *descentramiento* del sujeto-mujer y una invalidación de hegemonías subjetivas, sin embargo, continúa reivindicándose la emancipación de las mujeres y reinstalándose en el discurso un significado de la dominación desde las oscuras relaciones del poder originario del patriarcado que precede al derecho, a la ley y a la historia. Y, en las utopías feministas, también.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el discurso utópico feminista, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual. Es un territorio político definido por otras maneras posibles de vivir con el cambio de significado de los espacios y de las acciones. Maneras mediante las que se pretende una sociedad sin conflictos de géneros identificados, todavía hoy, con el orden de cosas dadas. Se trata de dar cuenta de cómo lo injusto y desigual es *naturalizado* para encontrar la singularidad específica de una utopía que, ante la realidad presente otorgue una solución completamente nueva al *ethos* individualista y consumista, que hoy tiene en la desmovilización, el consenso y el conformismo social sus actitudes más características. El discurso utópico feminista se bifurca, simbólicamente, en dos direcciones: por una parte, hacia la obligada ruptura de los esquemas normativizadores del deseo, del ser y del pensar que definen las relaciones de poder patriarcal dominantes y, por otra, a la recuperación del sentido plural de la existencia, acaparadas bajo muchas comunidades diversas y divergentes en las cuales las personas lleven diversas y divergentes formas de relaciones sociales en contraposición a la vieja concepción utópica de una única forma de vida y sentido.

---

[34] El cambio del sujeto de emancipación define nuevos territorios del discurso feminista y enfrenta los peligros de las hegemonías. Por ello, desde el llamado Tercer Mundo se ha criticado el paradigma de emancipación feminista tradicional del Primer Mundo. La mujer blanca, protestante, de clase media, de cultura occidental y heterosexual es puesta en cuestión como modelo por las mujeres negras, lesbianas, pobres, musulmanas o de otras culturas, religiones y áreas geográficas.

En esa ruptura de esquemas se inscribe una relación humanista con el medio ambiente, mediante una *crítica radical y coherente del actual manejo social y político de la naturaleza, pero también de la sociedad* y, cómo este revela la incapacidad del modelo civilizatorio presente para detener el deterioro ecológico del planeta y la crisis de la conciencia occidental. Los nuevos paradigmas representados por Úrsula K. Le Guin y Marge Piercy practican una aproximación ética y estética a la naturaleza. Esta no aparece solo como naturaleza salvaje inmaculada (ecología profunda) sino como una naturaleza que incorpora, además, la intervención humana, como expresión de un acto de conexión. La conexión con la naturaleza hace referencia a cómo esta afecta a la percepción del yo individual e incluye la conciencia de uno mismo o de una misma como parte del mundo natural. El resultado de tales circunstancias ha sido el surgimiento de una nueva sensibilidad respecto de cómo deben limitarse las expectativas y realizaciones de la voluntad humana, pero, también, a cómo el autoconcepto de los individuos y su imagen corporal se transforma. Desde la perspectiva de la *necesidad de cambios* las palabras de Marge Piercy, son representativas:

> En los últimos años, con las mujeres bajo tanto ataque y esforzándose por mantener los avances que hemos conseguido, no ha habido suficiente energía para crear utopías. Ahora bien, cuando me enfrenté a «Él, ella y ello», no se trataba una novela de tipo «si hubiera», no es una novela utópica, es más del tipo de «como esto siga así...[35]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORÓS PUENTE, Celia (1990): *Mujer; participación, cultura política y Estado*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

ARISTÓFANES (2013): C*omedias.* Volumen III, Madrid, Gredos.

BOCCHETTI, Alexandra (1995): *Lo que quiere una mujer: historia, política, teoría. Escritos 1981-1995.* Valencia, Cátedra.

BONDI, Liz (1996): «Ubicar las políticas de la identidad», *Debate feminista*, nº 14, octubre.

DIETZ, Mary G. (1990): «El contexto es lo que cuenta. Feminismo y teorías de la ciudadanía», *Debate feminista*, nº 1, marzo.

FIRESTONE, Sulamith (1976): *Dialéctica del Sexo*, Barcelona, Editorial Kairós.

[35] Piercy, Marge: entrevista grabada en un vídeo de O. Ressler, en Cape Cod, EE UU, con una duración de 24 min., 2003, traducción: MediaLabMadrid, Centro Cultural Conde Duque, Madrid.

FOUCAULT, Michael (2002): «Clase de 28 de enero de 1976», en *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

GEARHART, Sally M. (1984): «Future Visions: Today's Politics: Feminist Utopias in Review», en *Women in Search of Utopia: Mavericks and Mythmakers*, New York, Rohrlich y Hoffman Baruch.

GELB, Joyce (1992): «Feminismo y acción política», en Dalton, Russell y Kuechler, Manfred (comps.): *Los nuevos movimientos sociales*, Valencia, Edicions Alfons El Magnánim.

GUTIÉRREZ, Pepe (2007): *Emma Goldman: La mujer más peligrosa del mundo* www.nodo50.org/tortuga/Emma-Goldman-la-mujer-mas

LE GUIN, Ursula K. (2010): *La mano izquierda de la oscuridad*, Barcelona, Minotauro.

LEVINE, Cathy (s. a): «La tiranía de la tiranía», http://www.nodo50.org/mujeres-creativas/Cathy%20Levine.htm (consultado el 15 de enero de 2014).

LUNA, Lola (s. a): De la emancipación a la insubordinación: de la igualdad a la diferencia. Puede consultarse en: www.mujeresenred.net (consultado el 11 de enero de 2014).

MANUEL, Frank E. (1982): *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa Calpe.

MIES, María y Shiva, Vandana (1997): *Ecofeminismo, Teoría, Crítica y perspectivas.* Barcelona. Icaria

MILLET, Kate (2010): *Política Sexual*, Madrid, Ediciones Cátedra.

PIERCY, Marge (2010): *Woman on the Edge of Time*. New York, Balllantine Books.

PLATÓN (1988): *República.* Madrid, Gredos.

PULEO GARCÍA, Alicia (s. a): «En torno a la polémica Igualdad/Diferencia». Puede consultarse en: www.mujeresenred.net (consultado el 10 de febrero de 2014).

SHIVA, Vandana (1995): Mujer, *Ecología y Desarrollo.* Madrid, Horas y Horas.

12. Patagonia argentina, relatos sobre naturaleza y humanidad

Paula Gabriela NÚÑEZ
IIDyPCA (Universidad Nacional de Río Negro-CONICET)

Los modos de habitar humanos nos enfrentan a lógicas de dominio y convivencia. Como indica Val Plumwood (1996), las mismas se descubren a partir de la dinámica de sus interacciones. En las líneas que siguen indagaré en este complejo cruce en la Patagonia argentina un espacio que oficialmente se ha restringido al sitio de *naturaleza a dominar*. Alicia Puleo (2011) reconoce este sitio de pavor con que la Modernidad presenta la naturaleza indómita, evidenciando en la reflexión ecofeminista el área de emancipación como para indagar el espacio vincular en una clave más igualitaria.

En el espacio que nos ocupa, la diversidad de la geografía y la interpretación cambiante del paisaje, han operado como disciplinadores sociales (Núñez y Núñez, 2012; Conti y Núñez, 2012). Así, diferentes políticas públicas han invisibilizado muchas de las prácticas que, desde otra perspectiva, pueden verse como la base de una alternativa posible. La construcción territorial de la Patagonia argentina, atravesada por valoraciones diferenciadas del paisaje, abre interrogantes sobre los fundamentos y la materialidad de las políticas públicas, llevando a la pregunta por la sostenibilidad hacia la revisión de la historia del entramado de valores que se proyectaron en el territorio, y en vinculación directa con sus habitantes.

La historia escrita sobre la Patagonia parece circunscribirse a una épica que vincula al paisaje con la tragedia. Por el contrario, las memorias orales remiten a una historia vivida, con sitios para afectos, alegrías y logros, que reconocen en el paisaje un potencial de emancipación. De allí que citemos relatos y concepciones de los habitantes de ese espacio, recuperados a través de una serie de treinta encuentros, realizados entre 2010 y 2013, con diferentes herramientas (talleres, encuestas, presentaciones de divulgación, cursos).[1] Las voces marcaron un fuerte contraste, no

[1] Los proyectos fueron: «Capacitación en Gestión Pública y Organizacional». Área Extensión Universitaria. UNRN. Lugar de dictado Comallo, Río Negro. 2010. Sierra Colorada. Río Negro. 2011.

solo en cuanto a la interpretación del paisaje, sino también respecto del relato del espacio promovido desde las esferas oficiales y los documentos públicos. El análisis de esta diferencia, entre lo planificado y lo vivido, nos permitirá reflexionar sobre las dinámicas de integración social y desarrollo sostenible, debatiendo prácticas y valores productivos del espacio. Evidenciando que hay sentidos profundos que no terminan de coordinarse, en cuanto al espacio, sus habitantes y sus capacidades.

La territorialización de Patagonia

La Patagonia es heredera de una marca de desigualdad que la cubre. Se incorpora al Estado argentino en un violento proceso conocido como «La Conquista del Desierto» que desmanteló las formas de vida de los pobladores originarios. Esta definición, de *Patagonia* como *desierto*, ubica al territorio en el sitio de lo vacío que necesitaría ser resuelto desde la esfera presentada como habitada, esto es, la zona central de la Pampa Húmeda, inscribiendo a la región patagónica, en el discurso nacional, a partir de un carácter de dependencia.

La noción de *desierto* constituyó este espacio como *recurso*. Podemos reconocer el sesgo androcéntrico en esta mirada, en la construcción de esas personas o paisajes, o animales o prácticas, en clave de dependencia (Puleo, 2000). A los ojos del Estado Nacional, tierra y habitantes fueron investidos de naturaleza salvaje, necesitada de control para el surgimiento de su potencial desarrollo, donde parte de lo nativo debía destruirse (como los guanacos) para el establecimiento de un desarrollo adecuado (la cría de ovejas). Pedro Navarro Floria (2004, 2010) encuentra, en los discursos nacionales sobre Patagonia, una línea de argumentación paternalista que repite que el único modo de desarrollar este vacío es a partir de una intervención del Estado que se resuelve a partir de prácticas que focalizan los tiempos e intereses del centro del país por sobre el reconocimiento de las dinámicas locales.

La idea de la *Patagonia-recurso* se justifica desde la noción de *Patagonia-vacía*. Es decir, sin un sector social susceptible de ser tomado como una voz legítima del espacio, por verse sin suficiente entendimiento como para permitir el lugar de la opinión. La territorialización de la Patagonia argentina emerge, a los ojos del Estado nacional, constituida como naturaleza muda, ligada a la idea de recurso al servicio de un centro que sabe y decide sobre la región. Lo sostenible se desdibuja como tema para la localidad, dado que aquello a sostener es la Nación, que en la explo-

---

«Memorias de Actividades y Desarrollo de Alternativas» en el marco del programa Línea Sur-UNRN. Mayo-octubre 2012. En las localidades de Dina Huapi, Comallo, Laguna Blanca y Pichi Leufu. «Economía Social en la estepa rionegrina, el desafío del reconocimiento y la importancia del fortalecimiento». Aprobado por la Secretaría de Políticas Universitarias. 2013.

tación de la región-recurso justifica el desmantelamiento en favor de un nuevo orden, investido de valores patrióticos.

En la Patagonia, la geografía se instituye en este híbrido de naturaleza permanente, a pesar del poblamiento que se alienta desde el propio Estado. Los pobladores patagónicos, limitados en derechos civiles (Iuorno y Crespo, 2008), integrados con grandes (aunque inconstantes) marcas de racismo y xenofobia (Méndez, 2007), aparecen con una humanidad menos completa que los *humanos-varones-propietarios* del espacio central.

Lo *nacional* se tensionó desde lo *natural* que se buscaba establecer. El imaginario oficial fue configurando múltiples sentidos de *naturaleza* en diálogo directo con la nación que se presuponía. Así podemos considerar la *naturaleza patagónica* como recurso mineral y energético (Núñez y Azcoitía, 2009), como naturaleza poblada de ovejas (Coronato, 2010), como naturaleza intocada y a preservar en los Parques Nacionales (Bustillo, 1971), como naturaleza salvaje, indómita y hostil para la civilización (Hudson, 1997), entre otras apelaciones que terminan en un argumento que lleva a la necesidad de pensar la región como desafío a dominar, y que se repite en los planes de desarrollo que se proyectan a lo largo del tiempo hasta la actualidad.

El conocimiento mismo sobre Patagonia se inició en un centro exógeno, que vinculó el relato sobre la región a su propio privilegio como espacio central. La dependencia se institucionalizó al establecer la figura de *Territorios Nacionales* para esta región, entre otras del mapa argentino. A través de ella, se limitó la participación política de los habitantes, cercenando la posibilidad de su representación en el Gobierno nacional, a pesar de constituir casi la mitad de la superficie nacional.

ESQUEMA DE LOS TERRITORIOS NACIONALES ARGENTINOS
Modificado de la base
http://www.ign.gob.ar/AreaServicios/DescargasGratuitas/MapaMudos

Al observar las justificaciones de esta limitación de derechos, se encuentra que la propia noción de *naturaleza* se modifica en directa relación con la de una *humanidad* asumida como muda, en directa homologación a la «naturaleza» que habita.

La humanidad de la Patagonia

Por lo antes dicho, puede pensarse que el concepto de humanidad en Patagonia se constituye junto a la apropiación territorial del espacio, dado que se vincula a la valoración positiva por parte del Estado nacional respecto de la migración europea en detrimento de los pobladores originarios. Sin embargo esto no fue tan claro. Los habitantes del *desierto* resultaron fronterizos para el Estado. Esto fue evidente cuando se presentaron como opuestos al progreso (como los pueblos originarios), o como intrusos (como chilenos, anarquistas u otra acepción que quite lugar al derecho sobre la tierra). En ambos casos, los pobladores se reconocen como bárbaros, antagónicos a la civilización,[2] pero la carga peyorativa no se restringió a estos grupos.

Gustavo Vallejo y Marisa Miranda (2004) señalan que el pensamiento argentino ha estado atravesado por una variante lamarckiana del darwinismo social. Desde estas premisas, el ambiente aparece como determinante de las características de los habitantes, por ello la idea de la *naturaleza salvaje* como imagen de la *población incorrecta* no se reduce a la misma, sino que se re-proyecta en la *población correcta.* La falta de racionalidad se deslizó desde el ambiente hacia los nuevos habitantes, que aún inmigrantes con derecho a la tierra se presumen, en su mayoría, con una humanidad incompleta, por el mero hecho de habitar en Patagonia.

La Patagonia, vista como salvaje, que torna en bárbaros a sus habitantes, paradójicamente, fue un área que se conquistó con una mirada moderna. Esto es, acompañada de la ciencia en el proceso mismo de apropiación y con la visión de la articulación del espacio al capitalismo internacional al que la Argentina se unió, desde la segunda mitad del siglo XIX, como productor de materias primas.

El territorio de la Patagonia, visto como «vacío», se buscó llenar de modernidad, y esa modernidad se leyó como una actividad que debía permitir incrementar el comercio transoceánico, sobre todo con el principal socio comercial del país, que era Gran Bretaña y que, en este espacio, se resuelve con producción ovina (Flores, 2011; Coronato, 2010). Fernando Coronato (2010) recorre el modo en que la ovinización se presentó como la estrategia a la Modernidad, en los argumentos del Estado argentino de fines del siglo XIX y principio del XX. El poblamiento con ovejas no solo se planteó desde el norte de la Patagonia como una ampliación de las áreas productivas pampeanas que fundamentaron la *Conquista del Desierto.* También resultó estructural la influencia de los productores ovinos de las islas Malvinas, que

[2] Esta dicotomía fue explicitada desde 1845 por el influyente pensador Domingo Sarmiento en su texto *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y ámbitos de la República Argentina*, donde sostiene que por el mero hecho de vivir en el desierto la población evoluciona en las antípodas del progreso. Los trabajos de Puleo citados, así como las reflexiones ecofeministas y decoloniales cuya cita excede los objetivos de este trabajo, abundan en la crítica a esta perspectiva que tan fuertemente se arraigó en este escenario latinoamericano.

fueron invitados a ampliar su producción y profundizar la articulación de la producción de lanas con el comercio internacional dirigido por Gran Bretaña.

El autor muestra cómo, en los primeros años del siglo XX, el sesgo nacionalista se diluye en relación a los capitales que se instalan. No solo porque se entregan enormes latifundios a extranjeros, sino porque en esa acción se plantea la construcción de la argentinidad en ese espacio. Allí, donde las prácticas de los pueblos originarios fueron desmanteladas en nombre de la patria, la nación descansó su iniciativa en el desarrollo de capitales mayormente británicos y alemanes, y en directa vinculación comercial con Chile. La Modernidad se establece en clave racista dirigida a los pobladores originarios del espacio, en una consideración que se desliza hacia el poblador original como intruso, por presentarlo como «chileno».

Pero *lo chileno* tampoco tuvo una única acepción. El chileno caracterizado como intruso fue el pequeño productor. Contrariamente, el capitalista inversor también chileno se reconoció como un socio estratégico, llevando a abrir las fronteras de la Patagonia en una promoción del comercio internacional que duró hasta la década del 20 (Azcoitia y Núñez, 2011). La *chilenidad* emerge como generador de sentidos antagónicos, donde se encuentra una apelación como argumento para signar a una parte de la población como invasora y por ende amenazante (Núñez *et al.*, 2012), pero por otro lado, y a la luz de la articulación comercial que se definió, como base del crecimiento económico de la región, según los acuerdos firmados en 1902, entre ambos gobiernos nacionales (Méndez y Muñoz, 2013).

Lejos de las grandes urbes, imagen de la Modernidad clásica, la Patagonia argentina se desarrolló resguardando el sitio de *lo moderno* para las ovejas. La distinción *humano / no-humano* vuelve a desdibujarse en el cuidado y resguardo de una actividad que deja a la naturaleza en la imagen del peón rural, que por su falta de capital vio restringido su acceso a la tierra, y en la representación de la Modernidad a la oveja, productora de lana para la exportación. Bajo ellos, el paisaje presentado en términos de desierto, refería recurrentemente a la necesidad, a la ausencia, al vacío que justifica tanto la paradójica representación de los habitantes, como la presunción de dependencia.

En la homologación con el paisaje, y el sitio de peligro, muchos pobladores quedaron investidos de una humanidad incompleta, con acceso restringido a los derechos, donde paradójicamente los *humanos completos*, esto es, los grandes productores que obtenían los principales excedentes, acumulaban sus capitales fuera de la región, sosteniendo el paisaje agreste y limitando los asentamientos por la lógica de la tenencia de la tierra.

Con el correr de los años, se replicó esta lógica diferenciada, que continúa justificando en el paisaje la distribución desigual y las asincronías en el desarrollo. Aún permanece una dependencia que no se termina de resolver (Masera, 1998). El modelo económico de la Patagonia argentina, apoyado en la ovinización para la ex-

portación, y el comercio al Pacífico, lejos de instituirse en un dinamismo de crecimiento expansivo, encontró límites. Por un lado, la apertura del Canal de Panamá en 1914 modificó el sitio de privilegio del sur del continente. Asimismo, tanto Chile como Argentina cambiaron su política de aduanas e integración territorial, con una exacerbación de un nacionalismo xenófobo desde la década del 20 (Azcoitia y Núñez, 2011). En este contrasentido, de un espacio organizado de un modo que se considera un atentado al nacionalismo, la Patagonia permaneció ubicada en esa idea de naturaleza indómita, hostil y necesitada de dirección que permitió la jerarquización social interna.

De hecho, desde la década del 20 y sobre todo en los 30, es posible recorrer un cambio de metáforas que puede seguirse de Chile a Argentina, donde un espacio reconocido como unidad productiva es re-presentado y re-considerado a partir de asumirlo dividido. En este proceso, la perspectiva de género emerge como una clave explicativa, dado que el fundamento de la subalternidad asociado al nacionalismo, se postuló a partir de homologar cada una de las partes a la imagen de una mujer, explicitando la dimensión androcéntrica de la perspectiva de dominio.

Así, el sur industrial de Chile, con centro en Osorno, se desmantela en una ruralización que apela a la región como «madre-nutricia» que debía alimentar al centro del desarrollo industrial del país, concentrado en la región de la ciudad capital, Santiago. Al otro lado de la cordillera; la zona andina argentina se presenta como una princesa frágil en la figura del Parque Nacional Nahuel Huapi, que se instala en 1934; finalmente, la estepa, la tierra de las ovejas, la permanentemente hostil y salvaje, se describe como esclava, tierra penetrable y descartable. En medio, los proyectos locales de las regiones vinculadas se pierden, favoreciendo el imaginario de una naturaleza que debe ser pensada desde otro lugar.

La sostenibilidad y el desarrollo en Patagonia

La Patagonia, homologada a la idea de recurso, parece proyectarse a la población en general. Todo el espacio, situado legalmente en la figura de Territorios Nacionales, estuvo impedido, hasta 1958, de poder elegir a sus propios representantes, bajo el argumento que entendía que una población pequeña no tenía suficiente capacidad para decidir sobre sí. La demografía se cruzó con una asimilación a la idea de minoría de edad, que limitó el acceso a las urnas de esta región. La imposibilidad, o la limitación para decidir lo mejor para sí fundamentaba a su vez el cuidado exógeno del Gobierno central.

Adrián Zarrilli (2008), desde su investigación en la zona norte de Argentina, encuentra un proceso de explotación que podría homologarse a la ovinización descrita. En la explotación del tanino se desmontan dos tercios de los bosques nativos

de la región chaco-pampeana. El territorio del Chaco, igualmente incorporado como Territorio Nacional a la Argentina, desarrolla una industria que, al igual que la ovina, solo se plantea en término de exportación, sin mayor articulación con el crecimiento de una economía regional vinculada a algo que no sea la acción extractiva. En Chaco, el ritmo de explotación fue muy superior a los mecanismos regenerativos, construyendo desierto con lo que se suponía que era avance hacia la Modernidad.

Tanto en el sur como en el norte, la maximización de beneficios individuales, vinculados a los sectores poblacionales a quienes se les reconocía la «racionalidad», generó que se sobreexplotara el propio recurso, destruyendo bosques en un caso, desertificando la tierra por sobrepastoreo en el otro. En ambos, los beneficios de la actividad bajaron con el correr del tiempo, reiterando la amenaza de la tierra hostil, de la naturaleza indómita y de los habitantes subvalorados. Es decir, retornando circularmente al mito del desierto hostil a partir de la explotación más moderna.

Navarro Floria vincula este proceso con la consolidación del colonialismo interno, denominando como «nacionalización fallida» a la continuidad de los problemas regionales ya identificados y diagnosticados a principios del siglo XX. Es interesante que el autor destaque la presencia del Estado nacional desde la década del '30, cuando a partir de la coyuntura crítica de principios de la misma comienza a practicar formas de intervención directa y activa en la vida económica y social en general, resignificando la presencia en los territorios nacionales. La emblemática constitución de los Parques Nacionales, como espacios de naturaleza «intocada» (Diegues, 2005), que operaron estratégicamente como consolidación de la frontera nacional (Bessera, 2011), permite reconocer la imagen con que este espacio, permanentemente incompleto, se describe en argumentaciones que justifican el paternalismo una y otra vez desde referencias demográficas a falta de política pública, en parte por la arbitrariedad en la distribución de la tierra que fomentó la concentración de la misma.

El Estado centralizado y planificador que se reconoce como resultado de los gobiernos del '30 profundiza este carácter con el Gobierno peronista (1946-1955). Los elementos discursivos de mediados de siglo son altamente significativos para la lectura que se propone, dado que permiten reconocer en este Gobierno de Perón la permanencia de la imagen de Patagonia anclada en lo natural (Navarro Floria, 2010).

La precariedad de los caminos y la falta de servicios eran el principal argumento para mostrar como limitadas las posibles medidas comerciales, frenando iniciativas como la unión aduanera con Chile —por entonces en estudio— o el establecimiento de zonas francas. Los funcionarios estatales señalaban en sus informes que solo la acción estatal podría modificar las condiciones impuestas por la naturaleza y posibilitar el desarrollo local de las riquezas naturales, pero las políticas de desarrollo

no terminaban de materializarse (Navarro, 2010). Aún a mediados de siglo XX, los términos de los gobernantes de la región permiten reconocer la vigencia de una naturaleza que subordina un espacio donde el Estado llega en forma inacabada, generando dependencia donde se suponía que se iba a generar autonomía. Así, las promesas de progreso quedan en la declamación frente a una crisis que no se resuelve (Núñez y Almonacid, 2013).

Paradójicamente, los elementos de crecimiento gestionados por la propia población, como la vía férrea que una el norte neuquino con Chile, se desestiman en este período, cuando se estaba a punto de concretarla. Ello no significa que la integración con Chile fuera un problema, puesto que el tren binacional se planifica en el norte de la cordillera argentina. El punto que se repite en el silencio estatal es que la integración económica norpatagonia no es un tema de la Nación, la Patagonia como recurso no se vincula desde la autonomía, sino desde lo que el centro decide sobre ella y organiza su presencia en base a una mirada extractiva.

PAISAJES DISCIPLINADORES Y EXPERIENCIAS ALTERNATIVAS

Frente a este relato, que con matices pervive hasta la actualidad, la experiencia de subsistencia y comercio de pequeños/as productores de la región de la estepa rionegrina, permite poner en entredicho el determinismo que se desprende del relato oficial. Es aquí donde la pregunta por la sostenibilidad nos lleva a la articulación de niveles. La historia del paisaje mencionada resulta altamente disciplinadora y, de hecho, se mantiene en propuestas oficiales. Pero la vivencia de ese paisaje da cuenta de un relato diferente. Como se mencionaba al principio, parte de las fuentes que se han revisado para este trabajo son las memorias y valoraciones de varios de los/as pequeños/as productores/as.

En los relatos, el punto de inicio de los pueblos puso en evidencia la tensión en las memorias como representativa de las tensiones sobre los relatos de la tierra. Uno de los registros más emblemáticos fue el de uno de los pueblos de la región rionegrina, el municipio de Comallo. Porque a pesar de reconocerse una fecha de inicio, el 30 de marzo de 1918, vinculado a los galpones que se establecieron por un tren que llegaría un par de lustros más adelante, las referencias del pasado llevan a pensar que no hay un registro específico del inicio. Las historias remiten a un tiempo anterior a la específica fundación del poblado. Las fechas no parecen ser tan importantes en la memoria local, se recuerda más desde la producción, el intercambio y el modo en que las personas se movían, donde los elementos del pasado registran antecedentes mucho más largos que una fecha. Los datos oficiales son específicos, además de la fundación reconocida, el ejido municipal se determinó por el Decreto Nacional N° 92.659, de 19 de octubre de 1936. Comallo forma parte de la línea de

pueblos que se vinculan por el tren actualmente conocido como «tren patagónico». La estación de Comallo se crea como parte de este ramal de principios del 30, por ello no sorprende que el Estado Nacional decrete la creación del pueblo en 1936.

Pero el pueblo, o su memoria, no comienza aquí, sino que las memorias tomadas en los talleres registran poblamientos previos, en «Comallo abajo», donde estaban varias familias antes, que después se mudan por el tren, pero que igualmente está cerca. Desde esta memoria podemos pensar que los cambios que se introducen después de la institucionalización son muy pocos. Los primeros recuerdos remiten a un camino «Se traían piñones de la cordillera, ruta que venía por laguna blanca y se hacían trueques» (cita taller «Memorias de Actividades y Desarrollo de Alternativas»). El anclaje temporal se pierde, y la memoria apela al recuerdo de varias generaciones, de abuelas que contaron a las abuelas. En el principio del pueblo está el movimiento y el intercambio, pero esto no aparece en la historia, sino en el recuerdo doméstico, en lo que se cuenta en la cocina, en la memoria femenina que refiere a todas las estrategias que hicieron posible la subsistencia.

Los principales recuerdos recuperados hablan de historias de producciones, de intercambios, de vínculos familiares y afectivos de larga data. Es el pasado de una tierra ya poblada a donde llega el Estado Nacional en los papeles más que en las prácticas. «Antes había carretas, todo se movía con bueyes» «La lana se veía de lejos en las carretas», «había carretas por todo el campo». «La comida era lo que se producía en el campo, con los animales y las huertas, en verano había más huevos, había más agua, papas. También se cultivaba trigo y alfalfa» (cita taller «Memorias de Actividades y Desarrollo de Alternativas»). En el antes están las acciones, las dinámicas, las vinculaciones; en el ahora, la institucionalidad que cierra la posibilidad a ese «antes».

Antes, incluso antes de la llegada del ferrocarril, Comallo ya existía. Había pobladores en Comallo abajo. La fundación del pueblo, de hecho, se refiere a estos pobladores, las familias inmigrantes o pertenecientes a familias mapuche que, tras la campaña del desierto, cubrieron la identidad étnica por una menos perseguida, la de paisanos. Sea cual fuera el origen, estas familias se reconocen asentadas en lo que hoy se denomina «Comallo abajo», en un tiempo antes del siglo XX.

Los textos de historia sobre la región no se han ocupado del pueblo, pero es claro que antes de las citadas campañas militares en la región, este era un punto de producción de ganado, pastos y alimentos en general. Las memorias de la conquista registran la zona donde hoy está el pueblo como un centro de abastecimiento de víveres, con pobladores que figuran como referentes y responsables de obtener suficiente alimento para las fuerzas que llegaban. Esto nos sitúa en un espacio de tempranas producciones, cuyas memorias aparecen en las respuestas actuales, cuando se reflexiona sobre nuevas posibilidades. El futuro no se inscribe en la incertidumbre de una nueva tecnología, sino en la valoración de lo ancestral, que es un modo

de presentarse con una voz propia, de valorar aquello históricamente ocultado como «trabajo femenino». «Yo sé todo lo que tengo que saber, a mí, mi mamá ya me enseñó, yo no necesito que de la universidad me digan qué hacer» nos señaló una productora cuando nos presentamos en el Taller.

Las memorias personales recuerdan un pasado con una gran diversidad de animales de granja, se menciona ganado vacuno, yeguarizo, ovino, caprino, además de las huertas que se añoran. En un territorio presentado como desierto por el Estado, la memoria de los/as pequeños/as productores/as aparece como «verde» (Conti y Núñez, 2013). Las memorias, en estas personas, fundamentan en por qué es posible pensar en actividades sostenibles que permitan postular la producción a escala doméstica, porque «antes» se hacía. Ese pasado folklorizado y lejano, el camino de los piñones, las huertas, las historias de las abuelas, remite hoy a la concepción de una producción alternativa, donde resulta legítimo luchar a favor de una comercialización justa, donde humanidad y naturaleza se presentan con voz propia. Las artesanías, la cría de animales, la comercialización inter-regional, hasta ahora casi inexistente por las trabas de las normativas nacionales de sanidad, se están revisando a partir de considerar estas actividades, históricamente femeninas, en una línea de acciones hacia la autonomía, donde falta mucho por recorrer pero que, desde su inicio, pone en evidencia el problema estructural de un relato de dominio que se tomó como destino.

Reflexiones finales

Naturaleza y humanidad se mezclan en la Patagonia en una «hibridación» que instala desigualdades y dependencias. Pero la suposición jerárquica y moderna de la humanidad subordinando a la naturaleza opera, en este espacio, constituyendo una vinculación colonialista que deja a la Patagonia, en sus paisajes y habitantes, en un estado de periferia, donde los propios actores actualizan argumentos jerárquicos como vías de preservación de privilegios que va en contra de un reclamo por una integración nacional igualitaria. Desde Walter Mignolo (2005) recuperamos la pervivencia de la colonialidad como parte estructural de la constitución de lo moderno; construcciones de la diferencia subalternizada en la base del desarrollo.

En el caso que nos ocupa, la colonialidad, el sitio del recurso, las trabas a la autonomía que se leen como destino del espacio, son naturalizadas por los habitantes del territorio que se benefician con esta imagen, como los ovejeros, los migrantes que ocupan territorios de pueblos originarios, o las propias parcialidades internas. La colonialidad emerge en Patagonia, paradójicamente, como la vía a la Modernidad, y esta paradoja se materializa en el espejismo de una Modernidad que proyecta en el entorno un carácter permanentemente incompleto y subalterno.

El espacio se presenta, al igual que la naturaleza, o como la mujer, siempre inacabado. Las propias carencias son justificaciones para sostener la desigualdad. La tierra transformada en mujer, la mujer en naturaleza, la naturaleza en recurso, hilvanan la mayor parte de las metáforas sobre este espacio, atando en un vínculo desigual a territorios y poblaciones, y evidenciando formas particulares de opresión, invisibilización y construcción local del centralismo, ubicando a este relato de la Patagonia en los antecedentes denunciados del ecofeminismo.

La historia social de la Patagonia se vinculó a una historia natural, establecida según los cánones de la biología, los relatos de los avances siguen la marca de la historia de la tecnología, las mejoras vividas en el centro del país, a causa de las intervenciones en Patagonia —por la conquista, la explotación de recursos o el establecimiento de espacios recreativos— son presentadas como mejoras para toda la Argentina, sin una reflexión análoga en relación al desarrollo regional.

Las categorías de naturaleza y cultura no se trazan en clave de autonomía, sino de dependencia, se mezclan y confunden según sea necesario para sostener la asimetría. Existe una porosidad entre la distinción humanidad y naturaleza que permite el deslizamiento de una hacia otra, a partir de justificar la jerarquía social en un destino marcado por el paisaje. La humanidad se torna incompleta, irracional, feminizada, necesitada de la «domesticación» que ofrece un Estado paternal, que nunca termina de tornarse en práctica que asegure el completar hacia la promesa de horizonte de progreso «eso» inacabado, sea el paisaje, sean las actividades, sean las personas.

Pero frente a esta construcción permanentemente precaria, la necesidad de la subsistencia abre, diariamente, estrategias que, al ser consideradas, nos permiten observar un ejercicio de nuevas consideraciones, o tal vez antiguas, pero definitivamente no reconocidas. Desde este lugar, de una ancestralidad donde la mixtura *naturaleza/humanidad* refiere al derecho de la voz propia, lo sostenible aparece vinculado a lo solidario, donde el valor del entorno no se resuelve en clave de conservación, sino de valoración relacional. La historia de toda la región se tensiona en este reconocimiento, y el paisaje deja de ser inhóspito para comenzar a pensarse desde la cotidianeidad de quienes buscan transformar la supervivencia en vida digna; donde los animales son investidos de afecto, donde la espiritualidad se proyecta en el escenario de lo vivido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZCOITIA, Alfredo y NÚÑEZ, Paula, (2011): «La normalidad asimétrica de la región de los lagos», *Estudios Avanzados* 15, pp. 55-77.

BESSERA, Eduardo (2011): «Exequiel Bustillo y la gestión de Parques Nacionales. Una aproximación a su concepción de las fronteras como áreas naturales prote-

gidas», en Navarro Floria y Delrio (ed.): *Cultura y espacio: contribuciones a la diacronización del corredor Norpatagonia Araucanía* (pp. 115-125), Argentina, IIDYPCA-UNRN.

BUSTILLO, Exequiel (1971) [1968]: *El despertar de Bariloche*, Buenos Aires, Casa Pardo.

CONTI, Santiago y Paula NÚÑEZ (2013): *Cuaderno de trabajo. «Memorias de Actividades y Desarrollo de Alternativas»*, Programa Línea Sur, UNRN, mayo-octubre 2012, Informe final, 11 pp. Inédito.

— y Paula Núñez (2012): «Poblaciones de la Estepa rionegrina, el desafío de superar un pasado folklorizado y ser reconocidos como agentes económicos», *Revista Artemis* 14, pp. 144-155.

CORONATO, Fernando (2010): «El rol de la ganadería ovina en la construcción del territorio de la Patagonia», *Tesis doctoral. Escuela Doctoral ABIES*, París, Agro Paris Tech.

DIEGUES, Antonio Carlos (2005): *El mito moderno de la naturaleza intocada*, Center for Research on Human Population and Wetlands, São Paulo, Brasil,

FLORES, Roberto Dante (2011): *Gran Bretaña entre Argentina y Chile. Su influencia económica (1879-1999)*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.

HUDSON, Guillermo (1997) [1893]: *Días de ocio en la Patagonia*, El Elefante Blanco, Buenos Aires.

MASERA, Ricardo (1998): «Breve caracterización de la Norpatagonia y el Somuncurá», en Masera (coord.) *La meseta patagónica del Somuncura, un horizonte en movimiento*, Argentina, Gobierno de la Provincia del Chubut. Gobierno de la Provincia de Río Negro, pp. 5-9.

MÉNDEZ, Laura (2007): «Bariloche 1880-1935: procesos migratorios, prácticas políticas y organización social» en Ruffini y Masera, *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro, 1884-1955*, Viedma, Fundación Ameghino/Legislatura de Río Negro, pp. 363-388.

— y Jorge Muñoz (2013): «Capitalismos en pugna. La Norpatagonia argentino-chilena entre 1895 y 1920», en Nicoletti y Núñez (ed.) *Araucanía - Norpatagonia: la territorialidad en debate. Perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas*, Argentina, IIDYPCA-UNRN editora, pp. 152-167.

MIGNOLO, D. Walter (2005): «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 55-85.

NAVARRO FLORIA, Pedro (2004): *Patagonia, Ciencia y Conquista. La mirada de la primera comunidad científica de la Argentina*, Neuquén, CEP-UNCO.

NAVARRO FLORIA, Pedro (2010): «Planificación fallida y colonialismo interno en los proyectos estatales del primer peronismo (1943-1955) para la Patagonia». *Cuartas Jornadas de Historia de la Patagonia*, Argentina, UN La Pampa.

— (2011): «Territorios marginales: los desiertos inventados latinoamericanos. Representaciones controvertidas, fragmentadas y resignificadas», en Deni Trejo Baraja (coord.), *Los desiertos en la historia de América. Una mirada transdisciplinaria*, México, Univ. Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Univ. Autónoma de Coahuila, pp. 207-226.

NÚÑEZ, Paula y ALMONACID, Fabián (2013): «Nación y región a mediados del siglo XX. Una mirada comparada sobre la integración de la Norpatagonia en Argentina y Chile», en Nicoletti y Núñez (ed.) *Araucanía - Norpatagonia: la territorialidad en debate. Perspectivas ambientales, culturales, sociales, políticas y económicas*, Argentina, IIDYPCA-UNRN editora, pp. 169-189.

— y NÚÑEZ, Martín (2012): «Conocer y construir naturaleza en el sur argentino» en: C. C. Silva y L. Salvatico (eds.) *Filosofia e Histórica da Ceincia no Cone Sul*, Porto Alegre, [ntr]mentes editorial, pp. 428-437.

— y AZCOITIA, Alfredo (2009): «Elementos de territorialización en San Carlos de Bariloche. El comercio transcordillerano, el Parque Nacional Nahuel Huapi y la provincialización», *Cuadernos del Sur. Historia* 38, pp. 45-63

—; MATOSSIAN, Brenda y VEJSBJERG, Laila (2012): «Patagonia, de margen exótico a periferia turística. Una mirada sobre un área natural protegida de frontera», *Revista Pasos* 10, pp. 47-59.

PLUMWOOD, Val (1996): «Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía del medioambiente y crítica del racionalismo», *Mora Revista del área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer* 2, pp. 35-59.

PULEO, Alicia H. (2000): *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

— (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

IUORNO, Graciela y CRESPO, Edda. (comp.) (2008): *Nuevos Espacios. Nuevos Problemas. Los Territorios Nacionales*. Argentina. UNCO-UNPA.

SARMIENTO, Domingo F. (1845): *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y ámbitos de la República Argentina*. Chile. El progreso.

VALLEJO, Gustavo y MIRANDA, Marisa (2004): «Evolución y Revolución: explicaciones biológicas y utopías sociales», en Biagini y Roig (dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX: identidad, utopía, integración (1900-1930)* (vol. 1) (pp. 403-418), Buenos Aires, Biblos.

ZARRILLI, Adrián (2008): «El oro Rojo. La Industria del Tanino en la Argentina 1890-1950», *Silva Lusitana* 16-2, pp. 239-259.

13. Problemáticas urbano-ambientales: un análisis desde el ecofeminismo

Micaela Anzoátegui y María Luisa Femenías
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG)
Universidad Nacional de La Plata

> Pertenece a los recursos de una ciudad, en primer lugar, el número de personas: cuántos y de qué condición deben ser por naturaleza; y respecto al territorio, igualmente, cuál debe ser su extensión y su cualidad.
>
> Aristóteles, *Política*, 1326a4

La planificación de las ciudades fue un tema de extremo interés en la antigüedad y, como se sabe, no ha sido sino hasta tiempos relativamente recientes en que el aumento poblacional ha desbordado a la mayoría de ellas, construidas y ampliadas durante los dos últimos siglos.[1] El ejemplo de México DF o de nuestras propias ciudades, especialmente Buenos Aires, La Plata, Rosario y Córdoba, son más que obvios. La noción de los «límites de la ciudad» (en los múltiples sentidos de «límites») se nos escapan y parece una actividad tan necesaria como urgente comenzar de nuevo a reflexionar filosóficamente sobre al menos dos cuestiones: la primera la plantea Aristóteles, en pocas líneas, en el epígrafe de esta introducción; se trata de *i)* la relación forma de vida/ciudad en la que vivimos. O dicho en otros términos, no podemos volver a pensar la ciudad si no examinamos al mismo tiempo nuestra forma «occidental» y «moderna» de vida. La segunda cuestión se vincula con *ii)* el subtexto jerárquico dominador/dominado, que ha hecho desde el *dictum* de Francis Bacon en más, a la naturaleza «objeto» del dominio del ser humano, entendido fundamentalmente como «racional». Esto último implica dos maniobras: *ii.a)* mostrar cómo ese supuesto se comparte con la situación

[1] Este trabajo se inscribe en el proyecto *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario*, Proyecto I+ D dirigido por la Dra. Alicia Puleo (Universidad de Valladolid - Ministerio de Ciencia e Innovación, España, FEM 2010-15599, período: 2011-2013) y el proyecto *Contribuciones para un análisis interdisciplinar de la violencia de sexo-género. Estrategias para su abordaje* (H.592) dirigido por la Dra. María Luisa Femenías (CINIG-IdIHCS, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, período 2011-2014).

general e histórica de las mujeres como «lo otro» subordinado y, bajo la misma estructura conceptual, de todo aquello que se constituya como «lo otro» del varón hegemónico paradigmático. La segunda, *ii.b)* implica la revisión de la noción de «racionalidad» moderna, considerada mayoritariamente como «razón instrumental».[2]

La organización de la vida ha ido —lo queramos o no— separándose poco a poco de la reflexión sobre la forma de vida en que vivimos, tal como lo alentaba la filosofía clásica. Sin embargo, nuestra propuesta no se ve motivada por la añoranza de la candidez perdida tras el aumento desmedido de las ciudades. Significa simplemente apelar a la filosofía, nuestra disciplina de origen, para analizar, revisar, meditar y examinar los supuestos que están en la base de la situación actual que pone en crisis a la ciudad y, sobre todo, a la vida y la salud integral de sus habitantes. Por tanto, nos vemos impulsadas a dar cuenta de que las condiciones de posibilidad del pensamiento y, en sentido estricto, de la actividad filosófica, deben estar, más que en ningún otro período, en estrecha vinculación con el mundo en el que vivimos. Por cierto, no accedemos ni nos vinculamos al mundo como un todo, sino a través del medio-ambiente o de los medio-ambientes específicos en los que nos movemos, donde se desarrolla la vida humana y no-humana, gracias a las representaciones que tenemos de ellos.

La contaminación atmosférica, el riesgo hídrico y la vulnerabilidad social, la falta de espacios verdes silvestres de calidad y en cantidad suficiente para quienes habitamos en las ciudades, o la alarma ante el calentamiento global son algunos de los desastres naturales *socio-ambientales* cada vez más difíciles de negar.[3] Entendemos estos «desastres» como el «resultado de acciones humanas; no se trata solo de un acontecimiento físico, sino de un proceso social, económico y político desencadenado por un fenómeno natural» (Herzer citada por Andrade, Lucioni e Iezzi, 2012). Estos factores se deben incorporar al análisis tradicional ya que el resultado de un desastre sobre la sociedad depende del grado de *vulnerabilidad* de esta. En efecto, ocurre un desastre cuando se «supera la capacidad material para absorber, amorti-

---

[2] Dicho brevemente, vamos a entender «razón instrumental», en sentido amplio, como un modo de razón que prioriza la utilidad de las acciones y el uso de objetos, siguiendo un esquema medio-fin: Lo importante es el fin sobre el/los medios para obtenerlo/s. Se la suele considerar regida por el criterio de utilidad y, en general, se la une a la técnica y al progreso. Sin embargo entraña un doble peligro: *i)* objetiva la realidad; *ii)* la acepta de modo acrítico como una totalidad definitiva que se impone a los seres humanos. Cf. Horkheimer, Max (1969): *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.

[3] Las apreciaciones que realizamos se fundan en un conjunto de investigaciones e informes realizados por la Facultad de Ingeniería (Ingeniería hidráulica) y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Especialidad Geografía) de La Plata, Argentina, disponibles en http://www.ing.unlp.edu.ar/sphider/search.php?query=inundaciones&search=1 y en http://redargentinadegeografiafisica.files.wordpress.com/2013/04/02-andrade-lucioni-iezzi_factores-de-riesgo-hc3addrico.pdf, entre otros, respectivamente. Consultados: 24 y 26 de febrero de 2014.

guar o evitar los efectos de cierto acontecimiento» (Herzer en Andrade, Lucioni e Iezzi, 2012). Volveremos sobre esta cuestión que, entre otras, en su conjunto produce una acelerada disminución de la calidad de vida humana y una creciente incertidumbre a nivel individual y colectivo. Sobre todo, porque disminuyen las posibilidades de existencia de las poblaciones de las diferentes especies y su reproducción sostenida en el tiempo, con la inevitable degradación de los diversos ecosistemas. Por ello, resulta cada vez más indispensable repensar algunos de los problemas urbano-ambientales propios de nuestra región desde un punto de mira filosófico y, en especial, desde el ecofeminismo.

Eso significa que conviene mirar a la ciudad como un espacio que ni es neutro ni asexuado, sino que, por el contrario, como todas las instituciones humanas, detenta marcas no triviales de sexo-género. El espacio público de la ciudad, en apariencia uno y el mismo para todos los pobladores, no lo es tanto: Se constituyó por oposición al espacio doméstico devaluado (como propio de las mujeres) y al privado (en términos de refugio y solaz de los varones) (Collin, 1994). Como la nomenclatura de nuestras calles muestra con claridad, el espacio público se visibiliza mayoritariamente bajo la presencia simbólica de los varones y de su imaginario consolidando la dupla varón-cultura. Como se sabe, nuestras calles, plazas y paseos mayoritariamente se denominan con nombres de batallas, generales y, en mucha menor medida, científicos. Solo en la década de los noventa, un mega emprendimiento inmobiliario dotó a un barrio de Buenos Aires, con calles con nombres de mujeres. Ese espacio no es, por tanto, un contenedor homogéneo o una suma homogénea de las actividades de sus habitantes en interacción. Las mujeres se encuentran desplazadas: desplazadas de las nomenclaturas, pero también de las vías seguras de circulación; en fin, de los múltiples espacios que configuran una ciudad (Mesanich y Schmidt, 2007). ¿Cómo entender entonces este espacio público ciudadano sexualizado? ¿Cómo entender de qué espacio hablamos? ¿Lo reconocemos como el área física delimitable por las cuadrículas y por la variedad de las actividades que las personas llevan a cabo en ellas? ¿Por los espacios simbólicos que constituyen el texto expresivo del circuito urbano? ¿Por la colección de edificios que como apariencias sustantivas deberían vincularse por igual a las actividades de varones y mujeres, ancianos y niños, sanos y enfermos, ricos y pobres? ¿Por la regularidad con que nos sorprenden las cosas que ocupan el espacio «vacío» que las contiene? ¿Cuál es el espacio de los acontecimientos sociales, colectivos, las marchas, los conciertos, los encuentros? ¿Cómo produce y reproduce su tiempo el espacio? ¿Cómo entendemos la ciudad bajo la distinción entre lo público y lo privado, lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo sustentable y lo imposible, el poder y la fuerza?

Originariamente, el espacio ha sido simplemente una posibilidad del conocimiento. Como presupuesto de cualquier «objeto» de un proceso ideacional, hace que lógicamente la ciudad sea posible, proyectando un orden a esos objetos y, con-

secuentemente, a las personas que la habitan y circulan en ella. Al mismo tiempo, ese espacio vacío delimita la materialidad de la ciudad de modo extensible, elástico e independiente de su entorno; es decir, la constituye y bordea como un «individuo-ciudad» en imagen paralela al «individuo-varón». Se la construye con una estructura de interrelación interna, pero obviando cualquier «circunstancia» que la vincule no-utilitariamente con otros agentes humanos y no humanos. En suma, la ciudad, como espacialidad urbana, social y objetual se construye reconociendo y valorando mayormente lo masculino. Esta estructura profunda (este subtexto generizado) denuncia la presencia de una ausencia necesaria y productiva: la construcción de «lo otro» subalternizado que incluye a las mujeres en general bajo la ancestral analogía de mujer-naturaleza. Esa otredad se extiende a la naturaleza como un todo y también a quienes el imaginario hegemónico considera más próximos a ella: los pueblos originarios y los «primitivos», abriendo de ese modo un olvido, una clausura, un cierre, un anonimato, una forclusión y un silenciamiento sobre las condiciones de posibilidad «naturales» de la fundación de la ciudad, de la vida urbana y de la calidad misma de la vida. Si Adrianne Rich tituló uno de sus libros *Nacidos de mujer*, subrayando el habitual olvido de ese hecho tan «natural» como fundante, nos atrevemos a sugerir analógicamente un supuesto título: *olvidados de la naturaleza*; ese olvido tan habitual de aquello que constituye la condición de posibilidad de la ciudad y de la vida misma.

UN PROBLEMA URBANO-AMBIENTAL

Un ejemplo: el 2 de abril de 2013, la ciudad de La Plata y sus cercanías fueron afectadas por una lluvia continua. El Servicio Meteorológico Nacional informó que 181 milímetros cayeron entre las 18 y las 21 horas. Un estudio de María Isabel Andrade, que analiza las inundaciones desde la Teoría Social del Riesgo, calcula alrededor de 390 mm. para todo el día (Andrade, 2013).[4] Las ciudades de Ensenada y Berisso y los barrios platenses de Los Hornos, Villa Elvira y Tolosa fueron los más afectados junto con el casco céntrico de la ciudad. Es decir, se inundó más del 50 % de una urbe que cuenta con 740 mil habitantes en el centro y otros 840 mil en la periferia urbana. Si bien el Estado al día 13 de junio había reconocido solo 78 víctimas mortales, se puede afirmar que el número de fallecidos durante el evento meteorológico ronda las 219 personas (*Habitat y Territorio* 25/06/13; *El Día* 2/04/13; *Hoy*

[4] Permítasenos recordar que en Argentina la lluvia se mide en milímetros de agua caída por unidad de superficie en términos de metros cuadrados; es decir, que 1 milímetro de agua de lluvia equivale a 1 litro de agua por m².

2/04/13; *La Nación* 2/04/13, entre otros).[5] La noticia se repite con cierta variabilidad en los datos, según el perfil general del periódico en cuestión, pero lo cierto es que «el trágico temporal que azotó la ciudad de La Plata» marcó un valor récord histórico diario de precipitación superando el anterior del 14 de mayo de 1980, considerando un período que va de 1956 a 2013 (*Habitat y Territorio*, 25/06/13).

En numerosas jornadas de trabajo realizadas por la Universidad Nacional de La Plata, u otros organismos de investigación, se elevaron Informes a las autoridades nacionales y provinciales en los que se advertía sobre los riesgos y las zonas potencialmente inundables si el caudal de lluvias superaba las marcas históricas, como podía preverse que sucedería (Andrade, Plot, *et. al.*, 2003). En tales trabajos se identifican las relaciones entre los procesos naturales y los procesos sociales de las inundaciones y se establecen criterios para la construcción de una metodología de evaluación de riesgo de inundación, teniendo en cuenta un modelo de análisis a partir de algunos componentes básicos: peligrosidad, exposición, vulnerabilidad e incertidumbre. A partir de ahí, se proyectaron resultados y se definieron pautas para establecer niveles de vulnerabilidad. Como parte integral del trabajo, se presentaron mapas de ocurrencia de inundaciones y se identificaron prioridades de intervención.

En pocas palabras, había información suficiente pero no se la tomó en cuenta para accionar los recaudos mínimos que hubieran mitigado el desastre. El desastre fue entonces indicador de la falta de soluciones a problemas preexistentes, por ejemplo, la pobreza y la vulnerabilidad social como variables *externas*. Los reclamos de la población pusieron el acento en la imprevisión, producto de lo que para otros contextos Silvia Rivera Cusicanqui denominó el «maldesarrollo», concepto que también utiliza Vandana Shiva (Rivera Cusicanqui y Barragán, 2007; Shiva, 1998).

Pero lo cierto es que independientemente de la imprevisión gubernamental a diferentes niveles, la explicación es insuficiente. Tomar en cuenta el deterioro ambiental constituye un factor central en la búsqueda de explicaciones y soluciones a los problemas que planteamos, porque la inundación del 2 de abril no constituyó un fenómeno climático aislado; ese mismo día, extensas zonas de Buenos Aires también se inundaron. Durante el presente verano, otras áreas del país han padecido sequías inusuales, perdiéndose más del 70 % de las cosechas; ha habido tormentas de granizo e incluso tornados en zonas no habituales. En el verano de 2013-2014 también se batió el récord de altas temperaturas y de actividad eléctrica, según estadísticas registradas desde la fundación del Servicio Meteorológico Nacional), a

[5] Imágenes y filmaciones caseras y periodísticas pueden consultarse en YouTube: «Inundación en La Plata 2/04/2013». Dejar constancia de los relatos en primera persona de la experiencia de la inundación excede los objetivos de este trabajo, pero estos constituyen una fuente invalorable de información y de visualización del dramatismo del desastre.

comienzos del siglo pasado. Los fenómenos climáticos extremos, la exposición y la vulnerabilidad están influenciados por una amplia gama de factores, incluidos el cambio climático antropogénico, la variabilidad natural del clima y el desarrollo económico.

Los fenómenos naturales extremos pueden contribuir a la ocurrencia de desastres, pero los riesgos de desastre no solo obedecen a fenómenos físicos; surgen de la interacción entre fenómenos meteorológicos o climáticos extremos y fenómenos sociales tales como la vulnerabilidad social y su distribución en el territorio. Por ello, la gravedad de los impactos relativos a los fenómenos climáticos extremos poseen una multicausalidad, que deriva en situaciones de riesgo o en desastres cuando existe población afectada, produciéndose alteraciones graves en la organización social y calidad de vida de las comunidades involucradas. Entender el cambio climático y los desastres naturales como un evento meteorológico *sin más* es desconocer sus variables fundamentales. Este es el punto en el que nos interesa profundizar. Nuestro objetivo es mostrar cómo reconstruyendo el subtexto de género, se puede colaborar en la comprensión de los fenómenos actuales y responder en buena medida a las cuestiones que planteamos en nuestra introducción. La inundación de La Plata es, así, un ejemplo entre tantos de la pluricausalidad y sus consecuencias.

BUSCANDO EXPLICACIONES

Inmediatamente después de la catástrofe, comenzaron a buscarse culpables y excusas. No es ese nuestro derrotero. Por el contrario, queremos apuntar la importancia del ecofeminismo para poner de manifiesto los subtextos explicativos de las potenciales «causas plurales» que nos han llevado a la situación actual y la urgente necesidad de revisarlas y revertirlas. Es sabido que el ecofeminismo, como reciente avance de la teoría feminista, comporta una buena dosis de diversidad conceptual, práctica y política, que no solo divergen entre sí, sino que también invitan a reflexionar sobre qué hay que conservar, qué hay que transformar y qué hay que proteger (Agra, 1998). Pero fundamentalmente nos interesa apuntar cómo el subtexto de género favorece, genera y hasta encubre los modos en que, al menos en Occidente, la ciencia, en general, y la técnica, en particular, sobre todo desde la Modernidad, ha producido un modelo de razón instrumental, algunas de cuyas derivaciones se hacen evidentes en la crisis ecológica mundial. En general, se dieron explicaciones del siguiente tipo:

- Hasta el momento no es posible identificar eventos aislados de variabilidad climática o de cambio climático: no existe la capacidad técnica a nivel mundial para hacerlo (*Habitat y territorio,* 2/04/13). Una inundación depende no solo de la precipitación, sino de otras variables, por ejemplo: la infraestructura de desagües

pluviales, el estado de mantenimiento de dichos desagües, la exposición y vulnerabilidad de la población. En consecuencia, pronosticar eventos como el ocurrido el 2 de abril es prácticamente imposible.
- Además, esa tormenta se precipitó sobre el casco urbano y si se hubiera producido cincuenta kilómetros al Este, no estaríamos hablando de ella: habría caído en el Río de la Plata y no hubiera habido muertos; no hubiera sido una catástrofe. Si no se hubiera anticipado media hora, se hubiera podido monitorear el radar y las imágenes satelitales. La tormenta, además, tuvo la particularidad de no desplazarse, cuando en general se desplazan al Este y caen en el Río. Curiosamente se trató de un fenómeno localizado… (*Habitat y territorio,* 3/04/13)

Nos interesa subrayar que el paradigma explicativo del desastre encubre los verdaderos factores que lo produjeron, «culpando» metalépticamente a la tormenta o a la falta de «desagües» adecuados. Si bien lo segundo es cierto, una lluvia de la intensidad de la caída en tan poco tiempo, no se hubiera podido evacuar aún con desagües en buenas condiciones de mantenimiento: el desastre hubiera sido menor respecto de la pérdida de vidas humanas y no-humanas en general; pero la lluvia caída hubiera sido igualmente inusual y es precisamente eso lo que debe ser explicado y lo que debe llamar la atención general de la población y de los expertos. Nos interesa señalar que una ideología basada en el género proyecta un conjunto de categorías sociales *qua* «naturales» y biológicamente determinadas, que exigen al «hombre» (= varón), que «domine», «domestique» o «controle» la naturaleza y que ese esquema encubre u obstaculiza la comprensión más profunda de la causas reales (Shiva, 1998).

Veamos. ¿Qué «causas» no toman en cuenta las explicaciones previas?

1) Escasa cantidad de áreas silvestres. La falta de áreas verdes en cantidad y calidad trae como consecuencia servicios ambientales o ecosistémicos (oxigenación del aire, regulación térmica, absorción de la crecida del río o la lluvia, amortiguación de la contaminación, protección contra tormentas, etc.) deficientes para la mayor parte de la población. La escasa cantidad de espacios verdes (especialmente los poco intervenidos o silvestres) disminuye la calidad de la vida humana, ya que se incrementa la contaminación ambiental y el riesgo de enfermedades relacionadas con aire o agua contaminada. También se eleva el presupuesto estatal en obras públicas, que si bien pueden ser útiles en determinados casos, son utilizadas para generar aquello que los sistemas naturales realizaban por sí mismos antes de ser alterados. El caso más claro es el de la modificación de las tierras bajas y humedales para instalar desarrollos urbanísticos, y la posterior implementación de bombas hidráulicas para amortiguar las inundaciones, que justamente son agravadas o producidas por la elevación de cota de suelo y su

impermeabilización con cemento. Los sistemas naturales no son maquinarias, de manera que no se puede generar una reconstrucción *idéntica* en propiedades, partes y secuencias de un sistema natural, con su complejidad, especificidad y servicios ambientales, como el generado por estas zonas.

2) Disposición de los residuos sólidos urbanos (RSU). Se calcula la producción de 6 000 millones de toneladas anuales de basura tan solo en el área metropolitana de Buenos Aires de alrededor de 14 millones de habitantes (CEAMSE, 23/2/14). Aún no existe un plan efectivo de separación en origen y reciclaje de materiales reutilizables en la mayoría de las localidades. Desde mediados del siglo pasado, se emplean los rellenos sanitarios como forma de disposición de los residuos domiciliarios, ubicados en áreas que, en las décadas del 70 y 80, se consideraban de poco valor, como los márgenes costeros y los humedales. Los rellenos sanitarios se cuestionan severamente por las consecuencias en el medio ambiente y en las poblaciones humanas (CEAMSE, 2009). En efecto, al descomponerse liberan un líquido, denominado lixiviado, y gases altamente tóxicos, que afectan a las napas de agua, las aguas superficiales y el aire (Ronco: 2009), generando diversas enfermedades. (Proyecto Basura Cero, 2008; CEAMSE, 2009).
3) Urbanización descontrolada y avance inmobiliario. Se urbanizan zonas que deberían preservarse por los servicios ambientales que prestan a la sociedad, como márgenes de ríos, humedales, lagunas, zonas bajas, zonas de cobertura boscosa, etc. Este es el caso de los proyectos de mega-emprendimientos inmobiliarios y barrios cerrados para urbanizar áreas de alto valor estético y ecológico que la ciudad aun no tenía integradas o no les daba un uso efectivo, como es el caso de las tierras fiscales (Pintos y Narodowsky, 2012). Algunas consecuencias de estos proyectos, son la modificación de suelos y canales, interfiriendo en el proceso natural de sedimentación y ciclos hidrológicos, así como también en la biodiversidad local.
4) Problemáticas de las Áreas Naturales Protegidas. Las Reservas Naturales en general tienen una serie de problemas constantes por la relación dinámica que establecen con las ciudades, al estar en el mismo ambiente. La más visible es la contaminación por plástico (los ríos y corrientes de agua depositan botellas, bolsas, envoltorios, etc. que provienen de la ciudad, mediante los desagües pluviales, o que provienen de basurales clandestinos o asentamientos humanos cercanos). Por su parte, la invasión de especies de flora exótica por el uso indiscriminado en jardinería de plantas europeas, asiáticas y norteamericanas, lleva a que estas, sin competidores, colonicen los nichos ecológicos de las nativas, impactando sobre las redes tróficas. La descarga de agentes tóxicos provenientes de industrias en los cuerpos de agua provoca la mortandad de especies acuáticas, e incluso la introducción de tóxicos en las redes tróficas, ya que ingresan al ciclo del agua y contaminan los acuíferos subterráneos y el suelo. Del mismo modo,

los agrotóxicos, una vez depositados en los cultivos, se dispersan llegando a los acuíferos subterráneos, lagunas, napas, ríos y arroyos, viajando largas distancias desde su punto de origen (Malpartita, 2001). Otro peligro son los emprendimientos inmobiliarios que urbanizan zonas (rezonificación), alterando el valor catastral original de uso del suelo, favoreciendo desmontes que hubieran sido ilegales e incumpliendo las leyes de protección con la complicidad de algunos funcionarios de turno o simplemente por inacción de los organismos públicos de control.

LECTURA DESDE EL ECOFEMINISMO

Acabamos de enumerar algunas situaciones problemáticas que inciden en el ritmo de la degradación ambiental y los desastres ambientales de modo acelerado, mostrando que a fin de cuentas no son más que *desastres socio-ambientales* de origen antrópico. Esto debe llevar a repensar que la situación ambiental de la modernidad-posmodernidad está marcada por una actividad sostenida y acelerada del hombre a gran escala en las sociedades post-industriales, lo que genera consecuencias acumulativas a largo plazo, tal como las que se vienen padeciendo a nivel mundial sobre todo a partir de la última década. Tanto es así que en la década del 80 el ecólogo Eugene F. Stoermer introduce el concepto de *antropoceno*, para dar cuenta de la presión antrópica creciente sobre el ambiente a nivel mundial. Posteriormente fue popularizado por Paul Crutzen quien considera que en los últimos siglos la influencia del comportamiento humano sobre la tierra ha generado un impacto tal que daría lugar a una nueva era geológica. Es decir, usan el término «antropoceno» para describir el actual período de la historia terrestre, que comenzaría en el momento en que las actividades humanas generaron un impacto relevante a nivel global sobre los ecosistemas terrestres, especialmente a partir de la Revolución Industrial. En el siglo XX la situación se ha acelerado: el uso de combustible fósil, las nuevas tecnologías, el crecimiento poblacional acelerado, el descubrimiento del ADN y el desarrollo de la biotecnología, con efectos notorios en la capa de ozono y en el clima. Los desechos que estamos generando, fundamentalmente producen un cambio en la biología y la geología del planeta, estimándose que sus efectos persistirán entre tres mil a cincuenta mil años (Crutzen, 2006: 13-18). De manera que una forma de pensar las problemáticas urbano-ambientales es analizar y conceptualizar cómo surgieron y en qué contexto histórico, económico y cultural se siguen profundizando.

Como se sabe, las sociedades occidentales contemporáneas son herederas de la modernidad filosófica, científica y tecnológica europea. La manera de pensar el espacio urbano y su relación con los respectivos entornos naturales en nuestra sociedad reciben su impronta en ese período (Shiva, 1998; Merchant, 1983). En

principio, nos interesa recordar que en el pensamiento occidental pueden detectarse una serie de dicotomías excluyentes, entre ellas, hombre/animal, mente/cuerpo, varón/mujer, cultura/naturaleza, racionalidad/irracionalidad (o emocionalidad). Las mujeres aparecen siempre relacionadas al segundo de los términos del par dicotómico y los varones al primero, que además se sobrevalúa. Las mujeres se asocian a la naturaleza, al cuerpo, a lo animal y a lo irracional de modo ancestral y en diferentes culturas, llegando a conformar un ideologema. Tal como señala Merchant (1983: xxiii):

> Tanto en las culturas occidentales como en las no occidentales, la naturaleza era tradicionalmente femenina. En latín y en las lenguas romance de la Europa medieval y moderna, la naturaleza era un sustantivo femenino, y por lo tanto, al igual que las virtudes (templanza, sabiduría, etc.) personificada como una mujer. (Latín: natura/ae; alemán: die Natur; francés: la naturaleza; italiano: la natura; español: la natura). La palabra griega *physis* también era femenina.[6]

Y, bajo esa división dicotómica Uno/Otro tajante, el paradigma moderno construye la fantasía de la independencia humana respecto de la naturaleza, a la que puede (debe) dominar mediante la técnica, impulsada por la dinámica capitalista del consumo. Este es, justamente, el nudo de la cuestión desde la Primera Revolución Industrial, base de los avances científicos desde la época y hasta nuestros días. En ese sentido, rige la razón pero en su *modo* instrumental, la que paulatinamente condujo a las problemáticas actuales derivadas del tipo de vida urbana iniciada en ese período. Tal como lo señala Hamilton Clive (2011: 119):

> La desconexión del hombre con la naturaleza es un fenómeno moderno. Antes de la revolución científica e industrial, los europeos tenían una concepción de sí mismos radicalmente diferente de la actual. De hecho, estas revoluciones constituían en el fondo, la reformulación de la conciencia que empezó a fines del siglo XVII con la aparición de la llamada filosofía mecánica.

Este cambio en la cosmovisión de Occidente implica también el abandono de la metáfora organicista de la sociedad y la apelación a la metáfora mecanicista, primero, y cibernética, después, como modelos explicativos del mundo. De este modo la naturaleza se transformó en un mero «recurso», cuya explotación se

---

[6] En el original: «*In both Western and Non-Western cultures, nature was traditionally feminine. In Latin and the romance languages of medieval and early modern Europe, nature was a feminine noun, and hence, like the virtues (temperance, wisdom, etc).personified as female. (Latin: natura, -ae; German: die Natur; French: la nature; Italian: la natura; Spanish: la natura). The Greek word physis was also feminine*». Salvo que se indique lo contrario, las traducciones del inglés son nuestras.

legitimó consonantemente con un principio acumulativo de «riqueza» basado en la explotación. Este paradigma acumulativo reemplazó el modelo de obtención de recursos solo para la subsistencia. Nuevamente en palabras de Merchant (1983: 2):

> Fue central en la teoría organicista la identificación de la Naturaleza, especialmente la tierra, con una madre nutricia: una mujer bondadosa y benéfica que proporcionó para las necesidades humanas un universo ordenado y planificado. Pero también prevalece otra imagen opuesta de la Naturaleza como femenina: la naturaleza salvaje e incontrolable que podría desatar violencia, tormentas, sequías y caos general. Ambas imágenes fueron identificadas como propias del sexo femenino y eran proyecciones de la percepción humana sobre el mundo exterior.[7]

La primera idea fue perdiendo sentido a medida que el mecanicismo y su racionalización del mundo natural se fue extendiendo como base de la nueva visión del mundo; visión divulgada por los pensadores de la revolución científica. La segunda remite a la naturaleza como generadora de caos, favoreciendo la idea de que dominarla es una necesidad que implica conocerla y utilizarla. La idea freudiana de un instinto innato de dominación, que sería propio de los varones de la especie, fortalece y legitima este mismo paradigma (Freud, 1993).[8] Entonces, si la idea de madre-naturaleza y de «la Tierra» como organismo vivo *otro* sirvió durante mucho tiempo para limitar las acciones de usufructo desmedido de los recursos disponibles, el surgimiento del modelo mecanicista bloqueó tal cuidado, que dependía, en parte, de nociones ligadas a una religiosidad considerada más primitiva o mágica. Tales valores no tenían sentido ante los nuevos adelantos teóricos y técnicos que permitían y avalaban la explotación de los recursos en una escala mayor. Así, se reemplazó el «cuidado» temeroso y «primitivo» por un orden de valores racionales bajo el presupuesto del dominio y del progreso ilimitado (Bordo, 1987). De modo que, al concebir el sistema completo de lo natural como un mero ajuste de partes mecánicas —incluyendo al ser humano y los demás organismos—, en lugar de un organismo vivo con sus múltiples relaciones con el entorno, en el cual cada uno de sus componentes colaboraba para el funcionamiento del conjunto, se legitima desde el comienzo un principio la dominación estructural vertical sobre la naturaleza *otra* en términos de uso y usufructo acumulativo.

---

[7] Cf. «*Central to the organic theory was the identification of Nature, especially the earth, with a nurturing mother: a kindly beneficent female who provided for the needs of mankind in an ordered, planned universe. But another opposing image of nature as female is also prevalent: wild and uncontrollable nature that could render violence, storms, droughts, and general chaos. Both were identified with the female sex and were protections of human perception onto to external world*».

[8] Freud habla de una «pulsión de dominio» o «sádica», propia de los varones, sobre la que basa su posición sobre la imposibilidad de evitar las guerras en su famosa discusión con A. Einstein.

Probablemente, de la mano de una metodología atomística, no se consideró la complejidad sistémico-estructural y las relaciones de pluridependencia que se establecen en y entre los ecosistemas naturales y entre los diferentes organismos y su entorno. Por el contrario, la instrumentalización, es decir, la manipulación en función de *un interés-otro* partió de la separación en componentes atómicos, que en realidad están relacionalmente unidos para desembocar en el supuesto de que tales relaciones se producen entre «individuos» como si fueran «compartimientos estancos». El hombre moderno, es decir, el varón occidental, culto, civilizado, racional, urbano, de clase acomodada, de origen europeo, se autoinstituyó en paradigma del Sujeto. Pero, como se sabe, la contrapartida del sujeto es justamente el «objeto». «Objeto» es una categoría omninclusiva que finalmente agrupa tanto a otros seres vivos, incluyendo a otros conjuntos humanos en términos del *otro-cultural*, a las cosas en sentido amplio, a las mujeres, y a la naturaleza, como un todo subvaluado, convirtiéndolos en aquello que debe ser investigado, conocido y utilizado. Es decir, aquello sobre lo que se construye un discurso de otredad cosificada. Esta dualidad sociedad-naturaleza ha cimentado la teoría y la praxis de un discurso (en un sentido foucaultiano) que se decanta hasta nuestros días, desencadenando consecuencias de diversa índole tanto a nivel ideológico como práctico, de ahí la situación problemática que describíamos al comienzo de este trabajo.

Una de las maneras de expresar la discontinuidad polarizada naturaleza-cultura es no comprender a la ciudad como parte de un ambiente. En efecto, se la entiende fuera del ambiente y de la naturaleza, y a los seres humanos que la habitan solo como seres culturales; la cultura no encuentra otro fundamento que la mera racionalidad instrumental misma. Así, se invisibiliza, por un lado, el origen de la cultura y de las capacidades cognitivas superiores de la especie a partir del proceso natural de la evolución; y por otro, que toda ciudad se emplaza en un entorno determinado y en uno o varios ecosistemas que la preexisten. Paula Núñez señala al respecto:

> … el modo en que se ha edificado el saber occidental, sustentado en jerarquías que implican diversos ejercicios de dominio ha llevado a pensar la sociedad y la naturaleza como ámbitos aislados e independientes [...] dado este modo de considerar el mundo —presente también en el contexto de globalización actual— la reducción del medio ambiente a recurso es cada vez más profunda [...] (2011: 17)

La división excluyente entre ambos conceptos se asocia a la conceptualización del hombre como el ser «más desarrollado», cuya capacidad de razón y habilidades relacionadas —que considera que son suyas de manera exclusiva— le permitirían justificar la dominación sobre todo aquello no-humano. Lo no-humano, en este

esquema reductivo, se piensa como inferior y, a la inversa del paradigma organicista que pretende protegerlo paternalísticamente, se lo cosifica y, por ende, se lo instrumentaliza. De manera complementaria a esta observación, Nuñez da otro paso: según observa, hay una tendencia histórica a pensar que la naturaleza podría desarrollar mejor sus potencialidades si un ser racional la dominara gracias al conocimiento y la técnica (Núñez, 2011a).

Así, la ciencia de la ecología surge como subsidiaria del modelo acelerado de producción capitalista, dentro de la rama de las ciencias biológicas. No obstante, la concepción con la que estamos más familiarizados es la de una nueva idea de ecología, que surge a mediados del siglo XX a partir de la apropiación del concepto por grupos activistas que la reivindican como práctica crítica y política. Esta última acepción es la que invita a pensar la ética en relación a la complejidad del mundo y a la responsabilidad social del tejido de la vida, del cual somos una pequeñísima parte. Caso contrario, seremos responsables del ecocidio (Broswimmer, 2007), legitimando en consecuencia un genocidio (Shiva, 2007).

Aparece como pregunta «¿qué hacer ahora?» en virtud del conocimiento disponible —divulgado y también en desarrollo— sobre, entre otros, las formas de vinculación entre organismos y microorganismos y el equilibrio ecosistémico que deriva en una reflexión sobre el impacto negativo de las sociedades humanas sobre las demás comunidades biológicas, los ciclos naturales, los organismos y su autorregulación. La ecología comienza a tener el doble carácter, natural y social, con la que hoy la conocemos al abrirse de manera interdisciplinaria en el abordaje de sus tópicos centrales, así como también de los nuevos enfoques disciplinares, entre ellos, las ciencias humanas.

Junto al análisis del paradigma moderno del progreso que perfilamos brevemente más arriba, suponemos también un desarrollo piramidal de las actividades productivas en un mundo de recursos que se presuponen cuasi-infinitos. Esa idea, junto a la de mercantilización de la naturaleza que la equipara a un «recurso natural», ha sido revisada críticamente desde la filosofía contemporánea, principalmente a partir de mediados de siglo XX. En principio, porque la Modernidad implicó una desconexión respecto de la naturaleza. Precisamente, el «concepto moderno de progreso» encarna la separación de la naturaleza, tanto física como psicológicamente. De modo que «Los procesos de urbanización y adelanto tecnológico han apuntado a aislar a los seres humanos de los efectos de la naturaleza y, especialmente, de los meteorológicos» (Hamilton, 2011: 198). Pero, justamente, porque el mundo no es infinito ni en recursos ni en espacios, sino que posee una capacidad limitada para amortiguar los impactos de las actividades humanas, tal como lo estamos vislumbrando, es necesario replantearnos el vínculo que tenemos con él (Pérez, 2009).

CIUDAD *VS.* AMBIENTE O CULTURA *VS.* NATURALEZA: DOS CONCEPTOS VIEJOS PARA FORMAS URBANAS NUEVAS

El tradicional dualismo jerárquico que se establece entre naturaleza y cultura, entre ciudad y ambiente, tiene —tal como vimos— una función ideológico-pragmática específica. La creencia de que los seres humanos y la cultura existen de manera independiente respecto de la naturaleza, promueve el uso abusivo del medioambiente sin la percepción de que ello genera un daño irreparable que, además, trae consecuencias importantes a corto y a largo plazo para las sociedades humanas. Tal creencia es, por un lado, funcional al mercado, fundamentalmente al inmobiliario y al extractivo y, por otro, el mismo paradigma forcluye o invisibiliza los efectos de las actividades antrópicas realizadas sobre el medio.

Entonces, siguiendo a Val Plumwood (1993: 48-54), para comprender cómo se construyen los dualismos valorativos jerárquicamente organizados de los que venimos hablando, se requiere atender necesariamente a cinco pasos que develan sendos procesos (implícitos) de legitimación forcluida, que creemos pertinente desmontar:

1) Subordinación: el opresor usa al oprimido para fomentar su dependencia y a la vez negar la propia. Niega también la importancia de las contribuciones del oprimido, devaluado y subordinado. La subordinación del ambiente a la ciudad y de la naturaleza a la cultura, se genera en la visión antropocéntrica y androcéntrica de occidente. Sistemáticamente se niega la importancia de los procesos naturales y se supone que estos deben ser conducidos y controlados por una potencia racional, colocando a la naturaleza dentro del campo semántico de lo irracional. Los servicios ambientales a la sociedad son minimizados, y la biodiversidad y los ecosistemas, devaluados.
2) Exclusión radical: implica el reconocimiento de las diferencias en el par dicotómico naturaleza-cultura como radicalmente distintos y mutuamente excluyentes. De ese modo, se devalúa la continuidad de la vida y las semejanzas se ven como superficiales. Esto es especialmente evidente cuando se establece una brecha ontológica entre el hombre y los demás animales. Lo propiamente humano se define por contraposición a lo natural, situándoselo en un lugar privilegiado. Por tanto, lejos de entender la ciudad como parte de un ambiente, se la entiende como su opuesto ajeno.
3) Incorporación (definición relacional): en oposiciones dicotómicas el término considerado superior incorpora (absorbe) las características positivas del término considerado inferior. A su vez, el término considerado inferior queda definido por el término superior solo según la característica devaluada. Las cualidades que no se ajustan a este esquema son ignoradas o negadas. En una

dupla opresor-oprimido (cultura-naturaleza/varón-mujer), el término inferior se reconoce solamente como una extensión del superior que puede incorporarlo a sus sistemas de deseos y necesidades. Así, la naturaleza como término inferior es definida como espacio vacío, rústica, salvaje, sucia, peligrosa o invasiva, por lo que debe ser controlada. Se produce de ese modo un desplazamiento de cualidades desde lo [considerado] inferior (oprimido) a lo [considerado] superior (opresor). Un desplazamiento afín reconoce Iris Young como diseño particular de la sociedad en términos masculinos, implicando que el conjunto de los varones siempre tiene más autoridad, control y beneficios sobre el conjunto de las mujeres sin que su inversa se produzca (Young, 1990). En este caso, la razón instrumental sobre la «naturaleza» está regida por el imaginario de lo femenino nutriente.

4) Instrumentalismo: se produce a partir de la consideración moral inferior de aquel cuyo valor reside en ser instrumentalmente «valioso» para los intereses del opresor. Un ecosistema o sus elementos, rara vez se piensan como entidades moralmente relevantes *per se* al momento de un cálculo de intereses. El ser humano, en cambio, se posiciona como capaz de mejorar la naturaleza al modificarla, sobreestimando sus capacidades intelectuales y/o justificándose en ellas. Especialmente, esto se vincula a la ideología del «desarrollo sostenible o sustentable», que hoy se encuentra en auge. Así, se incorpora al ambiente en el discurso político, institucional o jurídico, pero solo como «recurso» en función del desarrollo económico. No se consideran los ambientes naturales en sí mismos por su biodiversidad o sus características intrínsecas, sino solo en función del usufructo potencial que pueda realizarse de ellos.
5) Homogeneización: se caracteriza a todos «los oprimidos» del mismo modo, negando sus diferencias. Así como, de acuerdo al sistema de género, el discurso social dice «Todas las mujeres son…», el discurso social medioambiental también supone una naturaleza homogénea, sin particularidades, donde todos los ambientes se piensan como pasibles de uso y mejoramiento gracias a la intervención humana. Pero, lo que cae bajo los términos de «naturaleza» y de «ambiente» es, en realidad, un universo dinámico y plural que estamos comenzando a comprender, cuyas complejas relaciones entre elementos bióticos y abióticos, no deben ser ni simplificadas ni unificadas.

Nuevamente, en palabras de Plumwood:

> Así en el caso del dualismo humano/naturaleza, no es solo cuestión de mejorar el estatus de la naturaleza, la moral o algo así, mientras todo permanece igual, sino de reexaminar y reconceptualizar la noción de lo humano, y también el concepto de clase de la naturaleza contrastante. En el caso del concepto de lo humano, de lo que ha de

> ser completa y genuinamente humano y de lo que es auténticamente humano en el conjunto de características típicas que los humanos poseen, ha sido definido por oposición; por *exclusión* de lo que está asociado con la esfera natural considerada inferior. (1996: 52)

Desde las últimas décadas del siglo pasado, tanto en Buenos Aires como en otras grandes ciudades del mundo, la expansión urbanística, especialmente la privada, está generando modificaciones en la configuración de los territorios metropolitanos (Ríos, 2012: 4). El cambio en el régimen de acumulación capitalista, desde el fordista al flexible, influye el mercado inmobiliario incorporado al financiero. Así, oficinas corporativas, edificios y hoteles de lujo, urbanizaciones cerradas, proyectos de renovación urbana, mega-emprendimientos de diverso tipo, se *producen* como cualquier otro bien financiero. De ese modo, con más fuerza reproducen y legitiman los dualismos: sociedad *vs* ambiente, ciudad *vs* ambiente, cultura *vs* naturaleza, progreso *vs* atraso, desarrollo *vs* estancamiento. Las zonas más buscadas para la realización de estos mega-emprendimientos suelen ser los bordes de agua (lagunas, humedales, frentes costeros, ríos):

> En momentos de mayor difusión del discurso ambiental (utilizado por distintos grupos de las sociedades modernas con intereses contrapuestos) y de concientización sobre el deterioro de ciertos elementos naturales, la asociación verde + agua se ha tornado un bien escaso y valorado positivamente en los ámbitos urbanos, permitiéndole a los lotes, predios, departamentos con vista/uso del «preciado elemento líquido», la obtención de rentas diferenciales. […] Últimamente, el avance de la urbanización sobre áreas próximas a frentes marítimos, fluviales o lacustres, se ha constituido como una caracterización por demás difundida. Los emprendimientos residenciales, turísticos o recreacionales, en los que se entrelazan tierra y agua de ciudades tales como Miami (Estados Unidos), Dubai (Emiratos Árabes Unidos) o Ciudad del Cabo (Sudáfrica) son ejemplo de lo anterior. Parecería que ese modelo no cesa de reproducirse y expandirse en nuevos lugares de todo el mundo. (Ríos, 2012: 5)

En nuestro país, emprendimientos como los de Puerto Madero o Nordelta responden a ese esquema. De manera general, podemos decir entonces que las áreas preservadas de la expansión inmobiliaria durante la consolidación de las metrópolis modernas fueron aquellas inundables, de fisonomía baja, bordes de agua, que se conservaron de manera más o menos íntegra por considerárselas inadecuadas para la construcción. Los nuevos procesos de expansión urbana, con su estética de parquización, tienen como consecuencia la parcialización de la naturaleza, reemplazando su multidimensionalidad por una unidimensionalidad artificial (Ríos, 2012: 6). Es decir, se reemplaza el paisaje nativo, refugio de fauna y flora local, por una funcionalidad ecosistémica específica de paisajes banales que responden a una es-

tética global artificiosa, empobrecidos ecológicamente e incapaces de generar servicios ambientales en calidad y cantidad (Pintos, 2013).

Cerrando el círculo

La situación urbano-ambiental en la que nos encontramos en nuestras ciudades postmodernas necesita de una revisión crítica y urgente de los supuestos que originaron el desarrollo urbano. Los debates acerca de los límites a la expansión de la frontera urbana y agro-ganadera, los cambios en el clima, la relación conflictiva entre ciudad y ambiente son temas que ponen en jaque el concepto mismo de progreso que sostiene la ideología del urbanismo. No se puede mantener el modelo urbano moderno en un mundo al que se entiende y se trata como un *otro*, porque el conocimiento de que disponemos y los paradigmas que implementamos para comprenderlo son insuficientes. La razón instrumental moderna no tuvo en cuenta que los límites ecológicos de la expansión económica están determinados por la capacidad de los ecosistemas de amortiguar presiones, propiedad que se conoce bajo el término de «resiliencia» (Gomez-Baggethum y Amado, 2009). No conoce ni presupone los límites del mundo y tampoco prevé su agotamiento. Actualmente la capacidad de resiliencia de un ecosistema debe ser tenida en cuenta, pues si bien los sistemas naturales tienen capacidad de autoregenerarse y adaptarse a los cambios, no pueden hacerlo más allá de cierto nivel de degradación y desorden de sus componentes. Por eso, debemos con urgencia resignificar la relación de la cultura con el ambiente y de la ciudad, entendida como producto cultural, con la naturaleza. Como bien advierte Alicia Puleo:

> Corregir no es destruir. […] Erosionar las bases ilustradas de la Modernidad sin distinción de sus componentes prepara el terreno al retorno a las cadenas. El sueño de la razón produce monstruos […] Necesitamos una reconceptualización ecofeminista de lo humano que se haga cargo de la responsabilidad moral que conlleva el nuevo poder tecnológico de la especie. Huérfanos de guías providenciales y despojados de coartadas teológicas, descubrimos nuestra insignificancia en la infinitud del cosmos. En el universo desencantado de la ciencia, la técnica y la filosofía, solo una mirada empática hacia humanos y no humanos puede rescatarnos del nihilismo. (Puleo, 2011: 433)

Debemos comprender que esta violencia contra la naturaleza sigue el mismo patrón que la violencia contra las mujeres: su raíz ideológica es la misma y está fundada en la metáfora de la naturaleza como mujer y la idea de la mujer como «cuerpo natural». Históricamente, se pensó a las mujeres como más cercanas a lo natural por su capacidad de gestar y nutrir la vida. Dentro del imaginario occiden-

tal, ello significó estar del lado de lo animal; es decir, de lo irracional, lo instintivo y lo emocional. En otras palabras, de lo que puede ser inferiorizado, cosificado, instrumentalizado y dominado por un ser «racional», entendido como «superior» (Shiva, 1998).

Ese esquema jerárquico subyacente, este subtexto de género, nos lleva a encontramos a principios del siglo XXI con una crisis ecológica a escala mundial producto, en gran medida, de la razón que ha instrumentalizado y cosificado análogamente tanto a las mujeres cuanto a la naturaleza. Así, si tradicionalmente solo se evaluó a las mujeres por su capacidad procreativa, a la naturaleza se la ha visto como un mero «recurso». Al hacerlo, se destruyó y se dejó fuera de toda consideración moral, a aquello que no representa ni interesa al varón hegemónico. Siguiendo con nuestra analogía, se dejó fuera de consideración moral a los ecosistemas, la flora, la fauna, las poblaciones de campesinos y pueblos originarios y las mujeres en general, todos asimilados bajo esta lógica, a lo «femenino» devaluado; a *lo otro* por excelencia.

CONCLUSIONES

Hemos querido desmontar un conjunto de supuestos que gobiernan el pensamiento instrumental moderno y que, basados en la dupla del dominador-dominado, son análogamente aplicables a las mujeres en general y a la naturaleza en particular. La analogía tradicional mujer naturaleza/varón cultura nos permite establecer este vínculo y aplicar un análisis, en términos generales, afín entre ambos analogados. Para mostrar cómo funciona ese mecanismo hemos querido visibilizar algunos niveles conceptuales que quedan habitualmente forcluidos bajo el mismo paradigma del que son elementos indispensables. Por eso, hemos traído ejemplos que muestran cómo ningún espacio natural es contemplado como valioso «en sí mismo» por su diversidad y servicios ambientales o por su incidencia en la vida saludable de las poblaciones humanas (especialmente las urbanas). Por el contrario, son vistos como «materia prima» o espacio «vacío», por un lado, destinados a la industria, la especulación inmobiliaria, el monocultivo (soja), la extracción metalífera a cielo abierto (La Alumbrera), el *fracking* (Vaca Muerta) y, por otro, a recibir los subproductos generados por estos procesos, en términos de agentes tóxicos arrojados a corrientes de agua, basurales a cielo abierto o rellenos sanitarios contaminantes, entre tantos otros. Es decir, la ciudad devora al ambiente: toma de la tierra la *materia prima* que le sirve para los distintos desarrollos productivos, la transforma, y luego arroja los desechos nuevamente al ambiente.

Tales emprendimientos, realizados a gran escala, externalizan los costos. Porque, parte de su ganancia reside en que un alto costo permanece invisibilizado: la vida humana y no-humana y la degradación del ambiente como cuotas invisibles que

paga la sociedad como un todo, al punto de poner en jaque a los mismos sistemas que son la base material de su existencia. Emprendimientos de ese tipo se realizan sin ningún tipo de análisis previo y confiable de impacto ambiental (Ronco, 2009). Si bien cuando son a gran escala requieren de la previa realización de un «Estudio de Impacto Ambiental» (EIA), generalmente son las mismas empresas las que los llevan a cabo, minimizando el impacto a partir de la manipulación de los datos o interviniendo los parámetros a nivel local. Se trata de estudios sin rigor científico que, denunciados por los grupos ecologistas, igual se aceptan.

No se miden los riesgos de las distintas especies y de las comunidades humanas; ambos se deteriorarán a corto, mediano o largo plazo, terminando por destruir la misma vida que dicen proteger.

El hombre occidental, que en general se piensa a sí mismo separado de la naturaleza, capaz de dominarla con sus fuerzas y redirigirla, erige la fantasía tecnócrata de su potencia ilimitada. Sin embargo, ya se muestran las fisuras de este modelo, cuyas consecuencias estamos sufriendo a un ritmo que se acelera constantemente: uno de los ejemplos más palpables es el cambio climático, que da por resultado situaciones catastróficas como la que hemos señalado al comienzo de este trabajo. En esa dimensión a escala global, más bombas hidráulicas son un paliativo, no un principio de solución.

Se trata entonces, de replantearnos la relación entre nuestra forma de vida con las ciudades en las que vivimos y sus relaciones con los ecosistemas en las que están emplazadas. No se trata de modernidad o atraso; se trata de ecología o ecocidio. Para ver cómo se ha producido la relación jerárquica según la cual la ciudad pretende someter a su entorno, es preciso desentrañar el subtexto jerárquico dominador/dominado que ha hecho de la naturaleza el «objeto» del dominio del ser humano. Esto último implicó mostrar que ese supuesto es afín a la situación general e histórica de las mujeres como «lo otro» inferiorizado y, bajo la misma estructura conceptual, de todo aquello que se constituya como «lo otro» del varón hegemónico paradigmático. Por eso, nos interesó subrayar también que la modernidad que se impone parcializa la razón (como lo hace con la naturaleza), entendiéndola significativamente en términos de «razón instrumental».

Paradójicamente, si bien hay excepciones, en general, la mayoría de las ciudades se han desarrollado y se siguen desarrollando sin una planificación «racional» urbano-ambiental. Por el contrario, siguen la lógica del mercado inmobiliario, mercantilizando los espacios de modo acelerado bajo la ilusión de la infinitud de «recursos». En consecuencia, la acción antrópica está a la vista: inundaciones, elevación de la temperatura, falta de espacios verdes silvestres, degradación ambiental y contaminación en general. Urge, por ende, poner en práctica medidas que reviertan la aceleración actual del imaginario occidental de «dominación» de la naturaleza, reconsiderando el valor *per se* de los sistemas de la vida, preexistentes al ser

humano y base material de su desarrollo y de su cultura. Después de todo, y así ha sido desde el comienzo de la historia de la bio-logía, los organismos incapaces de adaptarse a su medio, han sido condenados a su extinción.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGRA, María Xosé (1998): *Ecología y Feminismo,* Granada, Ecorama.

ANDRADE, María Isabel (2013): «Ocurrencia de inundaciones en el Gran La Plata Abril de 2013», *Informe*, Departamento de Geografía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

—(2013b): «Riesgo y gestión de recursos hídricos», *IV Congreso Nacional de Geografía de Universidades Públicas y las XI Jornadas Cuyanas de Geografía*, Mendoza, 19/05/2013.

—; LUCIONI, N. C.; IEZZI, L. E. (2012): «Factores de riesgo hídrico en el Gran La Plata, Argentina», *IX° Jornadas Nacionales de Geografía Física*, Bahía Blanca, 19-21/04/2012.

— *et al.* (2003): *Informe Problemática de inundaciones en el Gran La Plata: mapa de riesgo hídrico desde la Teoría Social del Riesgo*, Intercambio entre la Municipalidad de La Plata y el Departamento de Geografía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.

BORDO, Susan (1987): *The flight to Objectivity*, New York, SUNY.

BROSWIMMER, Franz (2007): *Ecocidio: breve historia de la extinción en masa de las especies*, Navarra, Laetoli.

CAVANA, María Luisa; PULEO, Alicia. H. y SEGURA, Cristina (coords.) (2004): *Mujeres y Ecología: historia, pensamiento, sociedad*, Laya, Madrid.

COLLIN, Françoise (1994): «Espacio doméstico. Espacio público y vida privada», en *Ciudad y espacio público. Seminario permanente Ciudad y Mujer*, Madrid, pdf, pp. 231-237.

CRUTZEN, «The Antropocene», Ehlers, E. & Krafft T., (comp.) (2006): *Earth System Science in the Anthropocene*, pp. 13-18.

http://link.springer.com/book/10.1007%2Fb137853 (consultado el 15 de febrero de 2014).

FREUD, Sigmund (1993): *Tres ensayos para una teoría sexual*, Buenos Aires, Amorrortu, tomo VII.

— (1993): *Pulsiones y sus destinos*, Buenos Aires, Amorrortu, tomo XXIV.

GARAY, A. M. (2007): *Lineamientos Estratégicos para la Región Metropolitana de Buenos Aires.* La Plata: Dirección Provincial de Ordenamiento Urbano y Territorial. Subsecretaría de Urbanismo y Vivienda, Ministerio de Infraestructura, Vivienda y Servicios Públicos, Gobierno de la Provincia de Buenos Aires.

GOMEZ-BAGGETHUM y GARCÍA AMADO, «Sostenibilidad: cultura de los límites», en VVAA *Claves del ecologismo social* (2009): Madrid, Libros en Acción.

GREENPEACE (2008): *Proyecto Basura Cero. Informe Impactos de los Residuos Sólidos Urbanos de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en los rellenos sanitarios del Conurbano Bonaerense*. http://www.greenpeace.org/argentina/Global/argentina/report/2008/10/impacto-de-los-residuos-de-la.pdf (consultado el 10 de febrero de 2014)

HORKHEIMER, Max (1969): *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur.

MERCHANT, Carolyn (1983): *The death of Nature*, New York, Harper Collins.

MESANICH, Viviana y SCHMIDT, Graciela (2007): *Huellas: Guía urbana de mujeres de Rosario*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario Editora.

NUÑEZ, Paula G. (2011a): *Distancias entre la ecología y la praxis ambiental: un análisis desde el ecofeminismo*, La Plata, EDULP-UNRN.

— (2011b): «Los límites de lo social: naturaleza, jerarquía y teoría de género»: *Polémicas Feministas*, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

PÉREZ, Edith (2009): «Cultura del crecimiento en un mundo finito», en VVAA, *Claves del ecologismo social*, Madrid, Ecologistas en Acción.

PINTOS, Patricia y NARODOWSKY, Patricio (coord.) (2012): *La Privatopía Sacrílega: efectos del urbanismo privado en la cuenca baja del Rio Lujan*, Buenos Aires, Imago Mundo, 2012.

PLUMWOOD, Val (1993): *Feminism and the mastery of Nature*, London, Routledge.

— (1996): «Naturaleza, yo y género: Feminismo, filosofía del medio-ambiente y racionalismo», *Mora* nº 2, UBA.

PULEO, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid.

— (2008): «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado» en *Isegoría*, nº 38, 2008, pp. 39-59.

RÍOS, Diego, «Prólogo», en Pintos, Patricia y Narodowsky Patricio (coord.) (2012): *La Privatopía Sacrílega: efectos del urbanismo privado en la cuenca baja del Rio Lujan*, Buenos Aires, Imago Mundo, 2012.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRAGÁN, Rossana (1997): *Debates Postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Editorial Historias-Ediciones Aruwiyiri.

RONCO, Alicia E. (2009): *Primer Informe de Auditoría de los trabajos de relevamiento de biota, calidad de los recursos, agua, aire, suelo y características hidrológicas del Proyecto Costa del Plata, destinado a ampliación urbana, zona Ribera de Bernal y Don Bosco*, Provincia de Buenos Aires, Centro de Investigaciones del Medio Ambiente, Departamento de Química, Facultad de Ciencias Exactas, Universidad Nacional de La Plata (CIMA-UNLP).

SHIVA, Vandana (2007): *Las nuevas guerras de la globalización*, Madrid, Editorial Popular.

— (1998) «Las mujeres en la naturaleza» en Agra, María Xosé, *Ecología y Feminismo,* Granada, Ecorama.

VVAA (2009): *Claves del ecologismo social*, Madrid, Libros en Acción.

YOUNG, Iris M. (1990): *La justicia y la política de la diferencia.* Madrid, Cátedra.

Fuentes electrónicas

CEAMSE, Coordinadora Ecológica Área Metropolitana Sociedad del Estado, Área Metropolitana de la Provincia de Buenos Aires, Disponible en: http://www.ceamse.gov.ar/ (consultado el 23 de febrero de 2014).

Facultad de Ingeniería, Universidad Nacional de La Plata, disponible en: http://www.ing.unlp.edu.ar/sphider/search.php?query=inundaciones&search=1 (consultado el 19 de enero de 2014).

Foro Regional en Defensa del Río de La Plata, la Salud y el Medio Ambiente (2009): *Incidencia de la contaminación del CEAMSE y el Polo Petroquímico*, Disponible en http://fororiodelaplata.wordpress.com/category/residuos-solidos-urbanos/ceamse/ (consultado el 20 de febrero de 2014).

Habitat y Territorio. Disponible en: http://www.habitatyterritorio.com/ (consultado el 12 de febrero de 2014).

Servicio Meteorológico Nacional. Disponible en: http://tn.com.ar/tags/servicio-meteorologico-nacional (consultado el 5 de febrero de 2014).

MALPARTITA, A. (2001): *Informe: Las cloacas máximas y la franja costera sur del Gran Buenos Aires, antecedentes y contaminación actual*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/geo/gaye/archivos_pdf/CloacasMaximasBerazategui.pdf (consultado el 20 de febrero de 2014).

PINTOS, Patricia (2013): «Periferia sin rumbo. Mercado inmobiliario y producción de paisajes banales en la cuenca baja del río Luján (Argentina)», *XIV Encuentro de Geógrafos de América Latina*, Perú, EGAL, 2013. Disponible en: http://www.egal2013.pe/wp-content/uploads/2013/07/Tra_Patricia-Pintos.pdf (consultado el 7 de febrero de 2014).

14. Tejer y narrar en la plástica española contemporánea

Mª Teresa Alario Trigueros
Cátedra de Estudios de Género
Universidad de Valladolid

> En los oscuros momentos en que todo estaba por descubrir, el hilo —un simple hilo como símbolo de la evolución inteligente— fue un invento estratégico
>
> Margarita Rivière

Los estudios feministas pusieron pronto en evidencia que la relación establecida por el patriarcado entre Naturaleza y Feminidad ponía a las mujeres en una situación de inferioridad simbólica respecto a los hombres, a quienes se asociaba con «la cultura» y «la historia». Por ello, como dice Mª Luisa Cavana, aún en nuestra cultura «humano significa lo masculino por oposición a lo femenino, la raza blanca por oposición a otras razas, la cultura por oposición a la naturaleza» (2004: 13). Como consecuencia se establece no solo un dualismo sino, como afirma Val Plumwood, una relación dicotómica (mujer-naturaleza frente a hombre-cultura) que implica «una relación de separación y dominación inscrita y naturalizada en la cultura y caracterizada por la exclusión radical, el distanciamiento y oposición entre los órdenes construidos como superior e inferior» (1993: 43).[1]

Si el hombre ha construido la cultura a base de dominar y forzar a la naturaleza, concebida como materia, es evidente cómo se llega a la legitimación simbólica de la relación de dominación hombre-mujer. A lo largo de los siglos se ha justificado el dominio del hombre-cultura sobre la mujer-naturaleza,[2] pues el hecho de partir de la superioridad de la razón y la cultura frente a la naturaleza justifica que esta ha de ser sometida con objeto de «culturizar la naturaleza», en palabras de la antropóloga Sherry Ortner. En este sentido dice Jane Blocker que «la tierra, dada su imbricación simbólica con lo femenino, es un concepto tan construido culturalmente,

---

[1] Mi traducción.

[2] Así, por ejemplo, sostenía Fray Martín de Córdoba: «En ellas no es tan fuerte la razón como en los varones [...] las mujeres son más carne que espíritu y por ende son más inclinadas a ella que al espíritu» (Goldberg, 1974: 210).

tan definido ideológicamente y tan controlado hegemónicamente como el de feminidad» (2002: 337).

Tras la reivindicación de la relación mujer-naturaleza en el feminismo de los años 70 a partir de la figura de la «Gran Diosa», comenzó a verse el peligro que esto entrañaba al situar a las mujeres fuera de la cultura, lo que llevó a una parte del feminismo a incidir en la idea de que el espacio de la cultura era propio también de las mujeres. Ello explica que uno de los objetivos de una parte significativa de las investigaciones feministas se ha orientado a la creación de una genealogía para reivindicar la relación entre mujeres y cultura.

Un apartado especialmente interesante de la relación mujer-naturaleza es la relación simbólica que se ha venido dando entre las mujeres y el mundo animal[3] pues, como afirma Marian Scholtmeijer, en este caso existe «un peligro mayor para las mujeres que su identificación con la naturaleza. La naturaleza en abstracto es grandiosa e importante, los animales particularizados parecen menos seres vivos que nosotras mismas. En abstracto, la naturaleza es un sistema muy poderoso relacionado con la cultura, mientras que los animales no humanos parecen haber perdido de una manera inherente su batalla contra la especie humana»[4] (Scholtmeijer, 1995: 235).

La identificación entre la figura femenina y los animales no humanos ha situado históricamente a las mujeres en el escalón más bajo de la relación ser humano-naturaleza, no solo porque generalmente esta relación ha estado desprovista de la admiración o el respeto que mantenía en parte la concepción romántica de la naturaleza, sino porque se ha utilizado en la mayoría de los casos para destacar los valores más primarios e instintivos de «la feminidad», poniendo el acento en todo aquello que supuestamente alejaba a esta de la razón.

En este contexto hay que situar las múltiples representaciones iconográficas de mitos, alegorías o símbolos diversos que forman parte de nuestra historia cultural, en las que se asocian valores o contravalores femeninos a imágenes de animales. El saldo de la asociación mujer-animal en las representaciones de todos los ámbitos de la cultura ha sido tradicionalmente negativo para ellas, en tanto que no solo servía para destacar algún defecto atribuible al género femenino, sino que ponía además en evidencia el carácter «casi» infrahumano del género femenino, como se refleja en muchas obras de la Edad Media.[5]

Existen múltiples ejemplos en la iconografía artística occidental de la asociación mujer-animal, tanto de animales «domesticados» como «salvajes», que por contra-

---

[3] «Ella es toda la fauna, toda la flora terrestre…» escribía Simone de Beauvoir en el análisis que hace de los Mitos en *El segundo sexo* (2005: 244).

[4] Mi traducción.

[5] En este sentido, dice Irene López que «el simbolismo animal pondera la naturaleza dual de la mujer, que se mueve entre el plano instintivo (animal) y el racional (humano)» (López Rodríguez, I., 2009: 54).

posición refuerzan la figura del hombre como esencia de «lo humano». Esta asociación mujer-animal generalmente ha sido utilizada para presentar los aspectos más negativos del género femenino: temibles arpías, esfinges, sirenas, aviesas mujeres gatunas, tigresas… por no referirnos a la íntima relación entre la mujer y la malvada serpiente. Estas figuras aparecen en las obras artísticas una y otra vez, especialmente entre las últimas décadas del siglo XIX y las de comienzos del XX. En esos momentos la ciencia ratificó lo que ya formaba parte de los saberes y las tradiciones de la mayoría de las culturas «que aunque se quisiera separar a la mujer de los animales socializándola y pretendiendo que se la podía adaptar al mundo intelectualmente evolucionado del hombre, al final se revelaría con toda probabilidad que era imposible eliminar al animal que había dentro de ella» (Dijkstra, 1986: 282-283). Algunas de imágenes de esta relación presentan un fuerte contenido sexual como en el caso de *Sensualidad*, obra que el alemán Franz von Stuck realizó a finales del siglo XIX o —ya en el XX— la jovencita con el gato en la habitación bañada por la luna pintada por Balthus en *El gato ante el espejo*.

A pesar de la difícil herencia histórica que supone para las mujeres esta relación simbólica entre naturaleza y mujer, algunas de las líneas más recientes de los estudios feministas, fundamentalmente vinculados al ecofeminismo, han planteado nuevas preguntas sobre esta relación al recordar la doble pertenencia de la humanidad —y por tanto de ambos géneros— tanto a la naturaleza como a la cultura (Puleo, 2011). En este sentido cabe citar que uno de los motivos que señala Sandra Harding por los cuales el punto de vista feminista es privilegiado para encarar el conocimiento es su posición de mediadoras ideológicas naturaleza/cultura, ya que las mujeres al haber sido heterodesignadas como naturaleza ponen en relación ambos mundos.

Se ha producido además un cambio significativo, ya que se invierten los valores asociados al pensamiento ilustrado, pues tanto en el sistema de pensamiento que Alicia Puleo define como *primer ecofeminismo* occidental, como en el *ecofeminismo espiritualista* surgido en los países del Sur en la década de los ochenta, se recupera «el tradicional dualismo naturaleza/cultura que identificaba a las mujeres con el mundo natural y a los varones con la civilización para, ahora, invertir los valores y sostener la superioridad de la Naturaleza frente a la Cultura» (Puleo, 2004: 25).

En este contexto, el feminismo posibilita nuevas lecturas en la representación artística de la asociación simbólica entre la feminidad y algunos animales, de modo que la marca negativa asignada por la sociedad patriarcal se invierte al reivindicarse por parte de las artistas feministas. Identificarse con los animales no es ya un signo de alteridad, sino una forma de rebelarse frente al patriarcado, al identificarse con esos «otros» no humanos.

Tomemos como ejemplo la araña, un animal que en la mayor parte de las culturas y desde las épocas más remotas no ha despertado demasiadas simpatías, sino más

bien repulsión y un cierto horror, hasta el punto de que el cristianismo la consideró emblema del diablo que atrae a los seres humanos al pecado.

En Occidente, hemos de remitirnos al mito de *Aracné*, en el que se fundamentan y explican claramente las razones del miedo que suscita esta figura. Ovidio en *Las Metamorfosis,* narra que Aracné era una tejedora de la ciudad de Lidia que sostenía que su habilidad superaba a la de Minerva, a quien llegó a retar a un concurso de tejido, por lo que fue castigada y convertida en una araña por la diosa. Lo que tradicionalmente se ha destacado en la lectura del mito de Aracné es el pecado de orgullo y su consecuente castigo, tal como fue representado magníficamente por Gustave Doré en la edición del año 1861 de *Dante en el Infierno*.

Pero este mito tiene una segunda lectura, porque el tapiz que Aracné realizó para el concurso en el que se enfrentó a Minerva representaba un conjunto de episodios de seducciones engañosas y violaciones cometidas por los dioses; eran imágenes de acciones poco edificantes que irritaron a Minerva. Por tanto, se plantea así la cuestión de si la principal razón del enfado de Minerva fue el reto de una mortal en exceso orgullosa o se debió al tema que Aracné eligió para sus tapices, que suponía una denuncia de los valores patriarcales que imperaban en el Olimpo. Esta segunda lectura desde una óptica feminista tiene un profundo significado, pues el tejido se convierte en la forma de hablar, de denunciar, por parte de Aracné que tras ser convertida en araña fue condenada al silencio. Como afirma Ruth Scheuing, Aracné empezó siendo una mujer tejedora de textos a quien el castigo dejó sin voz, buscando eliminar el poder comunicador y de denuncia de sus tejidos (Scheuing, 1998: 326).

Hay que recordar el papel que aún tienen en la cultura occidental este y otros mitos relacionados con la figura de la tejedora (Penélope, Filomena), porque de otro modo es difícil entender las relecturas que el feminismo realizó de ellos y de sus significados. Como dice Ruth Scheuing «a lo largo de la historia, las asociaciones con figuras mitológicas aparecen una y otra vez y reflejan la manera en que una determinada sociedad valora y apoya ciertas actividades y códigos de conducta. En conjunto, estas diferentes historias promueven los valores establecidos bajo el patriarcado. No obstante, (o aunque) hay relatos concretos que suponen un reto a estas ideas establecidas» (Scheuing, 1998: 319).

Estos relatos se activan en ciertos momentos, como sucedió a partir de la década de 1970, cuando fundamentalmente desde el feminismo anglosajón se reivindicaron las labores de aguja, asociadas en la mayor parte de las sociedades al mundo doméstico y a las mujeres. Con esta reivindicación, se cuestionaba a la vez la tradicional división entre arte y artesanía desde la creación plástica. El llamado *Fiber Art* tenía cierta conexión con las reflexiones del ecologismo emergente. De su importancia nos habla el hecho de que uno de los apartados del libro *Nueva crítica feminista de arte*, que a mediados de la década de los 90 editó Katy Deepwell, esté dedicado

al uso del tejido como técnica artística relacionada con los principios del feminismo. La técnica textil se convirtió de este modo en una forma de reivindicación, a la vez que se rompía la división entre artes mayores y menores, abriéndose nuevas posibilidades y líneas de investigación formal y de contenido.[6] Se revitalizaron así algunos mitos clásicos de la cultura occidental como el de Aracné, el de Penélope o el de Filomena, convocadas de nuevo para ocupar su espacio en el arte y en la historia. Ellas volvieron a primer plano porque, como escribía Margarita Riviere las mujeres «guardan aún el hilo de la vida, aunque ya cosen las máquinas y los robots» (Blisniewski, 2009: 7).

La reivindicación de la araña por parte de los Feminismos no se reduce a la recuperación y reivindicación del tejido como técnica artística, sino que se entiende como una forma de narrar y crear *otros textos*. No podemos olvidar que entre las definiciones que los diccionarios recogen del término «tejer» se incluye la acción de «formar en el telar un tejido con la trama y la urdimbre», junto con «formar ciertos animales sus telas y capullos», y también «discurrir, formar planes o ideas». Partiendo de esta última acepción Barthes identifica tejido y texto:

> Texto quiere decir tejido […] ahora destacamos en ese tejido la idea generativa según la cual el texto se hace, se elabora en un perpetuo entretejimiento; perdido este tejido —su textura— el sujeto se deshace a sí mismo, como araña que se disuelve en las secreciones subjetivas de su tela. Si fuésemos aficionados a los neologismos podríamos definir la teoría del texto como hyfología (hyfos es el tejido y la tela de araña) (Barthes, 1974: 104).

En respuesta a la teoría de la *Hyfología* de Barthes, Nancy Miller acuñó el término *Aracnología*, haciendo hincapié en la subjetividad de género. La *Aracnología* se definiría como «una actitud crítica que se interpreta contra el tejido de indiferenciación para descubrir la incorporación al texto de una subjetividad determinada por el género, para recuperar dentro de la representación el emblema de su construcción» (Miller, 1988: 80). Aunque estas teorías se han aplicado esencialmente a la creación literaria son también clarificadoras a la hora de analizar algunas realizaciones plásticas feministas, de modo que las artistas que tejen se posicionarían como sujetos hablantes conscientes de su género**,** revelándose a través de la relectura de los mitos de Aracné, o Filomena[7] ante el silencio impuesto. Porque no podemos olvidar que además de perder la forma humana, Aracné fue castigada al silencio: «empezó siendo una mujer tejedora de textos. Fue transformada en araña, una te-

---

[6] «Tejer es más que un símbolo del lenguaje [...] es también un símbolo de la naturaleza del lenguaje, determinada por el género, y un medio de resistencia» (Scheuing, 1998: 327).

[7] Hija de Pandión, rey de Atenas, quien tras ser violada por su cuñado, este le cortó la lengua para que no lo contara. Pero ella teje un manto en que narra lo sucedido, logrando así que llegue a conocimiento de su hermana.

jedora silenciosa [...] que dejaba sin voz a la tejedora Aracné. El poder comunicador de su trabajo de tejer ha desaparecido» (Scheuing, 1998: 326). El Feminismo, al interpretar la obra de algunas artistas según su revisión de los mitos de Aracné, Filomena o Penélope, ha puesto el acento en el acto de desafío y el control sobre su destino que implica la relación entre tejer y narrar (Scheuing, 1998).

Partimos, por tanto, de que en la base de nuestra cultura —como en otras muchas—[8] el hilo y la palabra, tejer y narrar, son una sola cosa. Y por ello cuando algunas artistas quieren mostrar que son poseedoras de la palabra, vuelven al tejido y se identifican con la figura de la araña, la gran tejedora. Por tanto, la utilización del tejido en las creaciones feministas desde las últimas décadas del siglo XX no respondió únicamente a la reivindicación de las actividades femeninas tradicionales, haciendo borrosa la frontera entre arte y artesanía, sino a la búsqueda de la recuperación de la palabra, al deseo de narrarse como artistas y mujeres a partir del tejido. Aunque son muchas las obras que aquí podrían citarse, cabe recordar a modo de ejemplo *Cogito, ergo sum* de Rosemarie Trockel, o las realizadas por Ghada Amer, artista egipcia que borda sobre fondos pictóricos figuras de mujer, muchas veces tomadas de las revistas pornográficas, pero también en escenas de trabajo o acciones domésticas con la intención de recordarnos, como dice Frank Frangenberg, que la identidad femenina parece pender de un delgado hilo. También relacionada con la figura de la araña está *Permanent Demonstration* (1976), acción artística de Annegret Soltau en la cual enredaba su cuerpo en una maraña de hilos.

La fusión entre el tejido y el cuerpo está presente también en las obras de Mona Hatoum, en algunas de las cuales teje su propio cabello entrecruzando el paso del tiempo, la identidad de género y la cultural con referencias autobiográficas. Sería imposible no citar también aquí a Louise Bourgeois y su concepto sanador del arte a partir del uso de la aguja, que cierra y sutura heridas.[9] Para ella, la araña, aunque también a veces temible, es la gran *Mamá*, poderosa, protectora y constructora de la vida: «¿por qué la araña? Porque mi mejor amiga fue mi madre, y ella era cuidadosa, lista, pacientemente pulcra y útil como una araña. Ella también sabía defenderme a mí y a sí misma».[10]

Toda esta carga simbólica del tejido hace que no sea casual que partir del desarrollo de Internet, en el mundo del ciberespacio términos como hilo, tejer, red o araña se han asociado a feminismo, como en el caso de *Mujeres en Red* en España, *Les Penélopes* en Francia o *La araña feminista* en Venezuela.

---

[8] Por ejemplo, cuenta Marcel Griaule en el libro *Dios del agua* que según la religión tradicional del País Dogón (Mali) «la tela se llame SOY, que significa ES LA PALABRA».

[9] «Art is a guaranty of sanity», escribe en una de sus obras.

[10] Bourgeois, L. (2002): *Destrucción del padre-reconstrucción del padre: escritos y entrevistas 1923-1997.* Síntesis Editorial, Madrid.

Desde el feminismo anglosajón, en el que predomina una visión holística de la naturaleza, se puso pronto en evidencia que en el encuentro entre la ecología y los feminismos, los tejidos «significan en este contexto *nuestro* redescubrimiento de un modo de vida de base ecológica […], los *tejidos en la naturaleza* proponen con frecuencia una nueva alineación estética entre lo natural y lo cultural» (Jerfferies, 1998: 289-290). Así, los tejidos se convirtieron en uno de los mejores instrumentos para que las artistas cumplieran con el papel de mediadoras ideológicas entre naturaleza/cultura, como destacó Sandra Harding.

Ninguna de las artistas citadas hasta aquí forma parte del contexto cultural del Estado español, por lo que surgen ciertas preguntas: ¿qué ha sucedido durante estos años en el arte del Estado español? ¿No ha habido creadoras trabajando con el tejido? ¿Ha tenido o aún tiene un papel significativo en nuestro arte feminista? Evidentemente, hay en nuestro territorio creadoras con una larga trayectoria en la que más o menos puntualmente está presente la referencia directa o indirecta a la figura de la araña que teje, como en el caso de la serie *La vérité est mieux que rien (Louise Bourgeois)* de Eva Lootz, artista que suele recurrir a la figura de los animales para sus creaciones. Otro ejemplo lo encontramos en la obra *Araña* de Soledad Sevilla, en la que recrea una tela de araña en grandes dimensiones para destacar su carácter constructivo y geométrico, valores que se suelen asociar a lo racional y, por lo tanto, a lo «no animal». Hay otros ejemplos de conocidas artistas como Elena del Rivero o Maribel Doménech cuya obra tiene en los textiles o el tejido uno de sus ejes y —especialmente en la última década— han surgido proyectos colectivos de interés en torno al poder comunicador del tejido, como la exposición *Coser y callar*, comisariada por Yolanda Herranz, o *Aracnologías,* coordinada por Teresa Gómez Reus y África Vidal. Sin embargo estos ejemplos de creadoras que han unido tejido y palabra no dejan de ser excepciones en el contexto del arte español, por lo que las artistas que hoy se aventuran a seguir reivindicando a Aracné no encuentran referentes en nuestro pasado próximo y siguen mirando hacia el exterior. Es cierto que en la genealogía feminista del arte español faltan «conectores», que aún es necesario recuperar realidades y huellas perdidas, sobre todo de mujeres artistas que trabajaron en el Estado español en las décadas de los 60 y comienzos de los 70.[11] Aunque están siendo ahora reivindicados y recuperados nombres relacionados con el conceptualismo como los de Fina Miralles o Àngels Ribé, bastantes artistas objetuales quedan todavía invisibilizadas en los pliegues de la historia.

El problema es que, como dice Patricia Mayayo refiriéndose a la situación del arte feminista en España, hemos vivido y crecido huérfanas de genealogía artística

[11] A pesar del salto que supuso la exposición *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010* , realizada entre los años 2011 y 2012 en el MUSAC de León y comisariada por Juan Vicente Aliaga y Patricia Mayayo, así como la posterior publicación del catálogo.

propia, y dependientes de los discursos anglosajones y franceses. Ello ha generado un «síndrome de *tabula rasa*, un mismo cansancio por la sensación de estar empezando siempre de cero» (2013: 33). Lo que parece evidente es que lo que sirvió para el análisis de la obra a las artistas europeas o norteamericanas de las décadas de los 60 y los 70, en otro contexto espacio-temporal y en otro marco sociológico, aquí no nos sirve. No podemos olvidar la existencia del largo periodo del franquismo que, a pesar de las décadas pasadas, ha dejado unas marcas que no es posible obviar. ¿No tendrá alguna relación el que las artistas feministas que trabajaron en las décadas de los 70 hubieran vivido la «férrea educación en labores» a que se sometía a las niñas y jóvenes a través de la Sección Femenina y la educación reglada[12] con la resistencia a usar el tejido o el bordado como elemento de reivindicación?, ¿cómo hacerlo si para ellas los trabajos de aguja seguían siendo instrumentos con los que el sistema patriarcal las recluía en el ámbito de lo privado y las separaban de lo intelectual?

Todavía en la década de los 90 del pasado siglo en la obra de artistas declaradamente feministas como Marina Núñez se detecta cierto distanciamiento con respecto a estas técnicas de modo que, aun cuando utilizaba en sus obras materiales textiles considerados «domésticos» y «femeninos» como manteles bordados, hacía notar de un modo insistente que no los había realizado ella, distanciándose de la reivindicación de este tipo de técnicas artístico-artesanales. El peso de la reciente historia de España cegaba las miradas, de modo que mientras se veían con interés y respeto las obras de Miriam Shapiro o Rosamarie Trockel, en el territorio hispano la relación textil-arte feminista se presentaba como una especie de erial donde la única figura (relativamente) salvable era Aurelia Muñoz.

Sin embargo, puede que quizá no hayamos mirado bien y las obras estén ahí, esperando ser vistas e interpretadas. Y esto explica que precisamente entre las artistas más invisibles y oscurecidas, aquellas cuyas huellas se han ido perdiendo, estén quienes han trabajado y reivindicado el tejido como arte, las *Aracnes* del arte español. María Aurèlia Capmany nos ponía en guardia, ya en 1975, contra el significado del olvido: «El olvido que afecta a nuestra propia historia es, en el caso del movimiento feminista, más grave aún, porque la muchacha de hoy que se cree evolucionada, no se da cuenta de que toma el partido de sus propios enemigos» (Capmany, 1975: 8).

Lo cierto es que hasta las últimas décadas del siglo XX la artesanía seguía siendo considerada un conjunto de técnicas menores por la «alta cultura» hispana. Y especialmente aquella que trabajaba las materias blandas como el textil, asignado tra-

[12] La Ley de Educación Primaria de 1945 establecía que «La educación primaria femenina preparará especialmente para la vida en el hogar, artesanía e industrias domésticas».

dicionalmente a las mujeres en nuestro ámbito cultural.[13] Como dice la artista Teresa Lanceta, aún hoy «los tejidos no suelen estar en los libros de arte si no van acompañados de un adjetivo que matice su cualidad artística». Solo así puede entenderse, por ejemplo, que la obra de Aurelia Muñoz (1926-2011), la gran renovadora del arte del tapiz en España, vinculada con el minimalismo, las instalaciones y el arte conceptual, haya quedado en una especie de terreno de nadie en la historiografía del arte español. O que pocas personas recuerden que Magda Bolumar (Caldas de Estrach, Barcelona, 1936) es algo más que la viuda del gran escultor informalista Moisés Villelia. Como dice Marta Mantecón «la historia del arte es, como cualquier otra disciplina, un cúmulo de elecciones relatadas» (2011: 18), por ello, en esta reflexión, hemos optado por detenernos en primer lugar en la figura de esta artista catalana, una *Aracne* injustamente olvidada por nuestra literatura artística, de quien Cirici Pellicer escribió: «Magda Bolumar ha hecho algo más simple y más puro de lo que nadie había hecho jamás. Dejar hablar al tejido en sí mismo» (1970: 3).

Las «xarpelleres» que Magda Bolumar, cuya obra se contextualiza en las vanguardias catalanas de las décadas centrales del siglo XX,[14] expuso por vez primera en el año 1960 en varias salas de Barcelona tienen un sentido esencialmente constructivista, pues a pesar del papel innegable que en ellas tiene la materia y la textura que las conectan en cierto modo con el Informalismo, la estructura adquiere el protagonismo principal a partir de las tensiones generadas por los hilos, tal como destacaba Cirici:

> Otros artistas como Burri o Millares, se dedicaban entonces a la obra basada en materiales textiles, pero uno y otro dejaban de lado el material para centrar la atención sobre las dramáticas vicisitudes en las cuales el material hacía el papel de víctima. Romperlo, coserlo, apedazarlo, atarlo, mancharlo de gotas o goteos. Magda Bolumar, a diferencia de ellos dejó que fuera el material mismo el protagonista de su obra. Que asumiese su significado, que tomase una actitud, que realizara un acto.
> En esta dinámica, vemos cómo los hilos de la misma tela se dividen o se agrupan; cómo destejen para liberar un calado y se retejen para cubrir un campo; se separan en haces divergentes como palmitas, o convergen hacia un punto de ataque; [...] Las fibras adoptan todo tipo de papeles estructurales, solas, retorcidas en cuerdas u entretejidas en trama (Cirici Pellicer, 1970, 4).

---

[13] «Curiosamente, el hombre contemporáneo cree que lo que él llama artesanía, donde supuestamente predomina la habilidad manual y el patrón establecido sobre el talento creativo, es como un arte de mentirijilla. Y, claro, quien teje un tapiz ha de ser, por fuerza, un artesano, porque no puede campar libremente por sus respetos y, sobre todo, es algo doméstico, popular y funcional; vamos, por decirlo así, la apoteosis de lo femenino» (Calvo Serraller, 1996).

[14] Estuvo vinculada al grupo de *Arte Actual* de Mataró y más indirectamente con algunos artistas de *Dau al set.* Colaboró estrechamente con la revista *Inquietud artística,* manteniendo amistad con Joan Brossa y Cirici Pellicer, entre otros.

En este texto se destaca la diferencia de significados del uso del textil en el contexto de la versión hispana del Informalismo: frente al dramatismo y la denuncia de la podredumbre que latía en las arpilleras de Millares, la idea de la construcción de un nuevo cosmos está en la base de las obras de Magda Bolumar. Una idea bajo la que se esconde la necesidad de «reordenar» el mundo, ya que la trama de los hilos le sirve para construir «su mundo», un cosmos organizado lleno de ecos orgánicos.

La artista siempre ha negado que su obra pueda considerarse estrictamente como Informalista.[15] La confusión procede de la simplificación y superficialidad con que es tratada la obra de gran parte de las artistas, y con la tendencia ancestral de convertirlas en seguidoras de los grandes nombres masculinos, considerados por la historia canónica como los verdaderos renovadores. En el caso de la obra de Magda Bolumar la historia del arte de un único carril a la que estamos acostumbrados forzó el significado de la relación materia-vanguardia, haciéndola pasar exclusivamente por una lectura desde el Informalismo.

Magda Bolumar. *Xarpellera* (1962)

Lo cierto es que las «xarpelleres» que Magda Bolumar realizó ente las décadas de 1960 y 1990, aunque presentan diferencias a lo largo del tiempo que son consecuencia de una evolución, siempre muestran una fuerza esencialmente cerebral, como ha puesto también de manifiesto la crítica Mª Lluïsa Borràs: «Las magníficas "xarpelleres" de esta artista manifiestan una arrolladora liberación de fuerzas, cerebrales en su mayoría, que desembocan en tensiones de urdimbre en trama, estrellados o paralelismos reveladores de una liberación intelectiva, de ingenio y rigor constructivo».

El teñido de las arpilleras, el uso de colores jugosos y vivos, de esos «verdes alternativamente de

[15] En una entrevista que realicé a la artista en 2008, me respondía así a la pregunta sobre la relación de su obra con el Informalismo hispano de las décadas centrales del siglo XX: «No creo que mi obra pueda ser considerada Informalismo. En aquella época estaba trabajando en mis *xarpelleres* que tienen un sentido constructivista».

oliva y esmeralda, de helecho y roble…», unido a las líneas de tensión-construcción, establecen una relación con lo natural y lo orgánico: recordando estructuras ramificadas, alas, membranas, telas de araña. Con el *bordado* de sus «xarpelleres», Magda Bolumar busca acercarnos poéticamente a la vida, como decía Joan Brossa en un texto dedicado a uno de lo cuadros de la artista, en que destacaba el sentido lírico de estas estructuras textiles: «El marc/ fa de tambor/per a bordar el sac» (Brossa, 1965: 6).

Una relación con la naturaleza que también se mantiene cuando la pintora dibuja con tintas, como destacaba Cirici en 1982:

> ... cultiva el dibujo pequeño, preciosista, casi una miniatura, con una gran preocupación por la calidad del material [...] Los temas, delicadamente escritos sobre los fondos nebulosos, son temas lineales y rítmicos como los de las *Xarpelleres*, [...] sugieren la vida orgánica porque tienen cabezas y abdómenes, tienen patas y antenas, filamentos ligeros, nervios, membranas de colores (Cirici, 1982: p. 3).

Magda Bolumar. *Xarpellera* (1969)

A partir de la década de 1980 las obras de Magda Bolumar, que ha seguido produciendo de un modo silencioso sus «xarpelleres», dibujos y esmaltes cada vez más cargados de lirismo, vuelven a verse en las salas de exposiciones, pero las demandas del mercado artístico van por caminos muy distintos en esos años. Hoy se conocen solo datos sueltos sobre la trayectoria y la obra de esta artista y, como en otros casos de mujeres artistas, se hace necesario rastrear su actividad en los estudios publicados sobre su marido.

Un segundo nombre que queremos destacar aquí es el de Teresa Lanceta (Barcelona, 1951).[16] La obra que esta artista realiza a partir de la década de 1980 se ins-

[16] Es licenciada en Historia Moderna y Contemporánea y está doctorada en Historia del Arte. En la actualidad vive en Alicante.

pira en las técnicas tradicionales de los tapices de Marruecos, haciendo tambalear la vieja distinción entre arte y artesanía,[17] a la vez que destaca las relaciones entre las estructuras del tejido y las tendencias constructivas en el arte contemporáneo occidental.[18] A pesar de que la modernidad se había apoyado en una relectura de la plástica no occidental, esencialmente procedente del África subsahariana, los textiles quedaron fuera en ese proceso. Hecho lógico, si se tiene en cuenta que incluso la tradición tapicera occidental había quedado devaluada en toda Europa —más especialmente en España— y olvidada en gran parte con el desarrollo de la modernidad. Este es el contexto en que Teresa Lanceta nos pone ante esas piezas que conectan con la tradición del norte de África.

Teresa Lanceta. *El Cabo* (2003)

En un primer momento, Teresa Lanceta realizaba tapices planos e inspirados en motivos extraídos del arte tradicional, pero reinterpretados de un modo muy pictórico y poniendo en evidencia la geometría que vincula este tipo de tapiz con las vanguardias, aunque busca utilizar «la geometría como vehículo de imprevisión, no de seguridad», en palabras de la propia artista.[19]

Posteriormente la mezcla entre tejido y pintura se hace más compleja y evidente en una serie que Lanceta denominó «lienzos cruzados» en los que utiliza varios lienzos cortados en tiras que entreteje a modo de hilos o mimbres. Como ella describe, «este cruce crea una doble composición, una oculta y otra a la vista, una encubierta y otra que encubre. Los dibujos originales quedan fragmentados y distorsionados». A esta serie pertenece una obra

---

[17] A finales de la década de 1980 Victoria Combalia destacaba que los tejidos de Lanceta suponían una reconsideración de las labores femeninas. Victoria Combalia (1989).

[18] María Escribano ha relacionado la investigación plástica que subyace en la obra de Teresa Lanceta con la pintura abstracta de artistas como Newman, Stella, Scully o Blekner. *Sobre la exposición «La alfombra roja». El País*, 9/12/1989.

[19] Web de Teresa Lanceta: http://www.teresalanceta.com/es/index.php (consultado el 29 de diciembre de 2013).

que titula *El Cabo de las Huertas*,[20] que se refiere a un lugar de la costa alicantina. La artista hace en ella una clara defensa del medio ambiente y llama al respeto por una naturaleza cotidiana, que «no es salvaje ni sublime ni exige admiración», frente a la privatización y a la ocupación inmobiliaria insensata y destructora que ha destruido nuestras costas. Los colores de los lienzos que se entretejen remiten a los colores intensos y mediterráneos: el azul, el intenso amarillo, el color de las plantas que florecen espontáneamente en el roquedal.

Así, en la obra de Teresa Lanceta, nuevamente el hilo, el tejido, deviene palabra que denuncia. El sentido crítico que subyace en la *Aracnología* está claramente presente en la obra abstracta de Lanceta, que nos habla muy claro de cosas muy cercanas a nuestra vida:

> Que el arte occidental evite la reflexión ecológica y el compromiso de su propio medio es una soberbia que no va a durar eternamente, y deja en entredicho a la alabada autonomía del arte que no cuestiona su propia dependencia, muchas veces, servil respecto a los poderes políticos y económicos.[21]

Tanto en la obra de Magda Bolumar como de Teresa Lanceta, encontramos unas constantes: que el uso del tejido no es una mera reivindicación de la artesanía, sino que indaga en la potencialidad constructiva y racional del hilo sin renunciar a su valor comunicativo y poético;[22] que la elección de la técnica y el material es una decisión consciente que aporta a sus obras un sentido de respeto a la naturaleza, que en el caso de Teresa Lanceta hace también explícito en sus textos.

La tercera de las artistas cuya obra quisiera tratar en este texto es Andrea Milde (1963). Nacida en Ennepetal (Alemania), vive desde 1986 en España donde ha desarrollado gran parte de su obra centrada en la capacidad narrativa del tejido. En el año 2006 la artista se trasladó desde Madrid a la montaña palentina, a un pueblecito cercano a Aguilar de Campó, en busca de un mayor contacto con la naturaleza. Andrea Milde es una *Aracné* con una obra especialmente interesante porque en sus obras, con sus hilos y sus temas, conecta el «yo» con el «nosotras». Una artista comprometida y personal de quien Javier Tolentino escribió que «es una artista que teje gobelinos mirando a Beuys» (1998),[23] haciendo de la técnica una metáfora de su pensamiento.

---

[20] Obra fechada en 2003, que forma parte de los fondos de la Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso (Universidad de Valladolid).

[21] Web de Teresa Lanceta: http://www.teresalanceta.com/es/index.php (consultado el 29 de diciembre de 2013)

[22] Podríamos aplicar a la obra de estas artistas la frase de Elena del Rivero: «con este vocabulario secreto y ancestral voy hilvanando ideas y pensamientos».

[23] Web de Andrea Milde: http://www.andreamilde.com/Espa%F1ol/TextoTolentino.html (consultado el 29 de diciembre de 2013).

Formada en la década de los 80 en la Ecole Nationale d'Art Decoratif d'Aubusson (Francia), se especializa en la realización de tapices de gobelinos, tapices pictóricos que Le Courbusier definió como «murales nómadas». Desde 1989, en que participó en su primera exposición colectiva en Alemania, hasta la actualidad su obra se ha expuesto en EE UU, Canadá, Japón, así como en varias ciudades europeas como San Petersburgo, Graz, Budapest o Madrid, entre otras. Sin embargo su obra ha sido hasta ahora prácticamente «invisible» para los círculos artísticos hispanos a pesar de su evidente calidad, lo que hace que haya que seguir preguntándose si realmente se ha superado la vieja dicotomía arte/artesanía. Heredera de la antigua tradición artesana, Andrea Milde concibe la realización del tapiz como un proceso en que ella ha de intervenir directamente desde el diseño hasta el momento de cortar los hilos.[24] Cada tapiz tiene un proceso en el que no cabe la prisa. Constituyen «un hermoso duelo contra el tiempo» a través del cual nos invita a recuperar el valor del tiempo reposado, el respeto a los ritmos de la naturaleza.

Los temas y estilo de los tapices de Andrea Milde son muy variados e incluyen tanto formas extremadamente figurativas como abstractas. Destaca entre ellos un conjunto de especial interés compuesto por 7 piezas textiles de gran tamaño que la artista ha titulado *Las siete Marías,* realizados entre los años 1997 y 2001.

Andrea Milde con su obra *Las 7 Marías*

[24] Es muy expresiva la forma en que Andrea Milde cuenta cómo «nace un tapiz». El paralelismo con la idea de parto es evidente cuando se refiere al corte de los hilos como si se refiriese al cordón umbilical, y describe el modo en que siente todo el peso del tapiz enrollado en sus brazos por vez primera.

Cada pieza representa a una mujer rural con una técnica minuciosa que permite recrearse en todos los detalles de rostros, manos, vestimentas, poses… Son mujeres de pueblo sentadas al sol que conversan; figuras potentes, mujeres-montaña por los volúmenes casi geológicos de sus cuerpos y los pliegues de sus ropas. El origen de esta obra, según cuenta la artista, es una vieja fotografía familiar que le sugirió la necesidad de hacer «genealogía», de recordar las raíces rurales de su abuela y su madre. Pero tras ese primer nivel de lectura hay aún un segundo, más sutil y menos evidente que introduce complejidad en esta obra. En la esquina inferior derecha de la segunda pieza comienzan a verse unos pequeños personajes que aparecen, como si de una secuencia se tratara, a lo largo del resto de las piezas y que cuentan una historia. Son figuras solo perfiladas que cuentan una dura historia de maltrato, hablan de esa violencia soterrada en lo cotidiano que es la violencia de género, lo silenciado, lo sabido y contado en voz baja, lo sufrido sin palabras. Porque quizá no era únicamente de cosas cotidianas e intrascendentes de lo que hablaban las ancianas mujeres representadas en los tapices.[25]

Andrea Milde. *Las 7 Marías* (detalle de uno de los tapices)

[25] Así describe Andrea Milde en su blog cómo introduce la referencia a la violencia de género: «Había terminado el primero de los siete tapices cuando ocurrió el asesinato de Ana Orantes, en diciembre de 1997. Ella fue quemada viva por su marido tras relatar su historia en televisión. La difusión del suceso a través de los medios de comunicación puso de manifiesto el drama de las víctimas del terrorismo doméstico en toda su crueldad. Desde entonces, las cifras revelan una tendencia creciente». https://amilde.wordpress.com/obra-work-werke/human-textile/las-siete-marias-1996-2001/ (consultado el 29 de diciembre de 2013).

Andrea Milde sigue realizando magníficos gobelinos, pero ha dado un paso más apoyándose en el tejido para investigar nuevas formas ecoartísticas a través del land art, la performance y las instalaciones.[26] El proyecto *410 días* es un magnífico ejemplo de proyecto ecofeminista en el ámbito artístico en que se mezclan el *fiber art* y la performance. Milde inició este proyecto en junio de 2012, cuando le faltaban 410 días para cumplir 50 años, un número significativo en la vida de todo ser humano y especialmente en el de las mujeres que sienten cercanos muchos cambios con la llegada de la menopausia.

Como en sus tapices, este es un proyecto complejo que tiene varias «capas» en las que el tiempo es el elemento de conexión, como se refleja incluso en los elementos que constituyen el proyecto. Por una parte, está la obra textil, un tejido que fue creciendo y formando una gran bola a lo largo de los 410 días. El objetivo era «tejer […] 120 metros de este hilo de Ariadna, lo que hace una media de 30 centímetros al día [...] 410 días en los que me quiero conceder el tiempo para reflexionar sobre mi andar por el laberinto de la vida…»,[27] escribía la artista al comenzar el proyecto. El segundo de los elementos es una video-instalación que documenta el desarrollo del proyecto y que día a día pudo seguirse por Internet: nuevamente el tiempo, en solitario a veces, compartido en otras ocasiones… tiempo en que se teje la vida. Finalmente el tercer elemento de esta obra lo constituye una performance que cerró el proyecto y que se llevó a cabo por vez primera el 20 de julio de 2013 cuando se cumplían los *410 días* del inicio que dan título al proyecto.

Una segunda capa en este proyecto es lo que a lo largo de ese tiempo unía el dentro y el fuera, el «yo» con el «nosotras». Por ello, los 30 centímetros de tejido que diariamente salían de las manos de la artista —solas o acompañadas— variaban de color, pasando del rojo en los días de su ciclo menstrual al morado el día que se producía una muerte por violencia de género, y al blanco del resto de días. Una mancha negra rompía el ritmo, señalando la marcha minera en que las mujeres de la cuenca del norte caminaron junto a sus compañeros en protesta por el cierre de las minas. Así, un proceso biológico y vital individual adquiría conciencia de género.

La gran bola de tejido fue creciendo con sus diversos colores hasta poder desplegarse formando un laberinto univiario que Andrea Milde creó en la última fase del proyecto, la performance. Así describía su sentido la artista unos días antes:

> ... muchos meses de soledad y compañía, de interior y exterior, tristes y alegres, quedan «atrapados» en esta bola. En julio se extenderá para formar un pequeño laberinto transitable de 12 x 12 m como invitación a reflexionar conjuntamente sobre todo aquello

---

[26] En la Montaña Palentina, Andrea lleva también desde 2013 el proyecto Ku(nst) & Ku(ltur) (Kunst und kultur in der natur- Arte y cultura en la naturaleza).

[27] https://amilde.wordpress.com/ (consultado el 29 de diciembre de 2013).

que ha influido en su creación: el ciclo anual de la naturaleza, el ciclo vital de una mujer al borde de la menopausia, la vida cotidiana en un territorio rural en el norte de España…. y el contexto cultural y espiritual de este símbolo existencial…[28]

Andrea Milde. *410 días* (performance)

El laberinto univiario era la forma ancestral que vinculaba lo particular y lo universal, el yo con la naturaleza, y todo a través del tiempo.[29] Era la invitación a un ritual que nos vincula con la naturaleza y a la vez nos hace profundizar en nuestra subjetividad. En el centro del laberinto la artista coloca una silla sobre la que está el tejido sin terminar y que nos invitan a seguir con ella tejiendo la vida.

Caminar por ese laberinto se convierte en una pequeña metáfora vital; de pronto descubrimos que cuando creíamos haber avanzado, tras una vuelta completa, estamos realmente mucho más cerca del lugar donde comenzamos de lo que suponíamos. Idas y vueltas que, si tenemos paciencia, finalmente nos llevarán al centro, al final del camino, donde podremos reposar, pensar y seguir tejiendo nuestro propio laberinto, nuestra vida.

Otro elemento de la instalación que acompaña la performance *410 días* hace más explícito el significado del color morado que, de modo intermitente, aparece en el tejido: la denuncia de la violencia de género a través de 75 números que se despa-

[28] https://amilde.wordpress.com/ (consultado el 29 de diciembre de 2013).

[29] Varias artistas, como Angels Ribé o Mónica Sjöö, han utilizado las formas laberínticas como forma de vincular lo particular con lo universal en la vida de las mujeres

rraman desordenados por la hierba, recordando que ese era el número de mujeres muertas por la violencia de género durante los 410 días que duró el proyecto.

En el caso de estas tres artistas pertenecientes a distintas generaciones, el tejido ha recuperado así su capacidad de narrar, de denunciar, que le había sido arrebatado a Aracné como castigo. Se atribuye a Jean Lurçat, promotor de la prestigiosa Bienal de Tapicería de Lausana, una frase que dice: «Tened cuidado con esas chiquillas que hacen punto» (Thomas, 1985)… y parece que tenía razón.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland (1974): *El placer del texto,* Buenos Aires, Siglo XXI.

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

BLISNIEWSKY, Thomas (2009): *Las mujeres que no pierden el hilo,* Maeva, Madrid.

BLOCKER, Jane (2002): «Tierra», en Cordero Reiman, Karen, Sáenz, Inda (comp.) *Crítica feminista de la Historia del Arte,* México, Universidad Iberoamericana, pp. 377-400.

BROSSA, Joan (1965): «Dos cuadres de Magda Bolumar», *Inquietud artística* nº 32, Vich, p. 6.

CALVO SERRALLER, Francisco, «El Tapiz volador», *El País*, 5/ 5/1996.

CAPMANY, María Aurelia (1975): *De profesión, mujer*, Barcelona, Plaza & Janés, col. Testigos de España.

CAVANA, María Luisa (2004): «La relación instrumentalizadora con la Naturaleza», en Cavana, María Luisa; Puleo, Alicia H. y Segura, Cristina (coords.), *Mujeres y Ecología: Historia, Pensamiento, Sociedad*, Madrid, Asociación Cultural AL-MUDAYNA.

CIRICI PELLICER, Alexandre (1970): *Magda Bolumar*, Barcelona, Sala Gaspar.

— (1982): «Magda Bolumar, El 81», Barcelona, Caixa Laietana.

COMBALIA, Victoria (1989): «Teresa Lanceta. El tapiz revisado», en página web de Teresa Lanceta http://www.teresalanceta.com/ca/publicacions.php (consultado el 29 de diciembre de 2013).

DIJKSTRA, Bram (1986): *Ídolos de perversidad*, Madrid, Debate.

GOLDBERG, Harriet (ed.) (1974): *Jardín de las doncellas, Fray Martín de Cordoba. A critical Edition and Study,* Chapel Hill, North Carolina Studies en Romance Langages and Literatures.

JERFFERIES, J. (1998): «Texto y tejidos: tejer cruzando fronteras», in Deepwell, Katy (ed.) (1998): *Nueva crítica feminista de arte. Estrategias críticas,* Madrid, ed. Cátedra/Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer, pp. 281-296.

LÓPEZ RODRÍGUEZ, Irene (2009): «La animalización del retrato femenino en el *Libro del buen amor», Lemir* nº 13, pp. 53-84.

MANTECÓN Moreno, Marta (2011): «Mujeres, feminismos y género en España», en *Exít* nº 58, pp. 15-29.

MAYAYO, Patricia (2013): «Imaginando nuevas genealogías. Una mirada feminista a la historiográfica del arte español contemporáneo», *Genealogías feministas en el arte español: 1960-2010.* MUSAC/ Junta de Castilla y León, pp. 21-38.

MILLER, Nancy (1988): *Subject to Change: Reading Feminist Writing,* New York, Columbia University Press.

PLUMWOOD, Val (1993): *Feminism and the Mystery of Nature*, London and New York, Routledge.

PULEO, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, ed. Cátedra.

SCHOLTMEIJER, Marian (1995): «The Power of Otherness: Animals in Women´s Fiction», en C. J. Adams y J. Donovan (eds.) *Animals & Women. Feminist Theory Explorations.* Duke University Press. Durham and London, pp. 231-262.

SCHEUING, Ruth (1998): «Penélope y la historia desenmarañada», en Deepwell, K. (ed.) (1998): *Nueva crítica feminista de arte. Estrategias críticas,* Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer, pp. 319-331.

THOMAS, M. (1985): *Textile Art: Embroideries, Tapestries, Fabrics, Sculptures*, Ginebra, Albert Skira S. A.

TOLENTINO, Javier (1998): «Andrea Milde. Tapices». Textilforum 1/98, March.

III. Resistencias

15. Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología

Georgina Aimé Tapia González
Universidad de Colima, México

Algunas líderes indígenas están vindicando un lugar importante para las mujeres dentro de las cosmovisiones de sus pueblos. Su punto de partida no es una conciencia desencarnada, sino que sus ideas y valores están corporeizados, son sentidos, vividos y expresados a través de prácticas concretas. El eje del pensamiento indígena que ellas incorporan a sus vindicaciones es la comunidad integrada por todos los seres que conforman el cosmos, es decir, una filosofía centrada en el «nosotros», que incluye a los seres humanos, las plantas, los animales y todo lo que vive sobre la Tierra.

De acuerdo con el pensamiento *nosotrocéntrico* de pueblos amerindios como el maya-tojolabal (Lenkersdorf, 2008),[1] en el conocimiento no existe el binomio sujeto-objeto, sino dos sujetos: uno que conoce y otro que participa del acto cognoscitivo. Ambos se vinculan de forma horizontal porque son igualmente necesarios: se complementan y se influyen uno al otro.[2] Pero, ¿cómo es posible el conocimiento sin objetividad? Esta cuestión está planteada desde el contexto de la epistemología occidental hegemónica, sin embargo, a partir de otras perspectivas podría preguntarse: ¿cómo puede darse el conocimiento sin la participación de dos o más sujetos?

Nótese que si se profundiza en la idea indígena de que todos los seres son sujetos porque poseen *corazón*, es decir, valor, dignidad y espíritu, entonces, las for-

---

[1] En el pensamiento maya-tojolabal pueden encontrarse algunos de los fundamentos del zapatismo que surgió a finales del siglo XX en el sureste mexicano. La importancia del movimiento zapatista ha sido esencial dentro de los procesos de reconstitución de los pueblos indígenas.

[2] «En el contexto tojolabal, el conocimiento no se realiza por la acción del sujeto conocedor que somete al objeto a su acción de conocer. Este tipo de conocimiento es unidireccional. El objeto por conocer es pasivo. Para los tojolabales, en cambio, el conocimiento así como las demás acciones son bidireccionales. Se exigen las aportaciones tanto del sujeto conocedor como del sujeto por conocer» (Lenkersdorf, 2008: 57).

mas de vida no humanas que existen sobre la tierra también tienen su propio modo de racionalidad. Con esto se pone en cuestión la definición tradicional del hombre como un ser superior a otros debido a su razón. Más aún, diversas culturas indígenas coinciden en sostener que: «el pensamiento no se refiere a la capacidad de raciocinio, sino a la de relacionarse los unos con los otros con dignidad y respeto para vivir en comunidad» (Lenkersdorf, 2008: 107).

Ahora bien, las indígenas que participan en los movimientos en defensa del territorio y de los derechos específicos de género, consideran que la sobrevivencia de sus pueblos es inseparable del reconocimiento de la paridad entre los sexos. Conciben sus cuerpos en interconexión con el resto de los seres. Son conscientes de que la justicia requiere del equilibrio entre todas las formas en que se manifiesta la vida, sean humanas o no. Saben que ningún pensamiento que sea verdaderamente universal podría excluirlas.

Desafiando la lógica dominante,[3] algunas mujeres pobres y sin escolaridad se han convertido en las portadoras de un discurso feminista fundado en la filosofía *nosotrocéntrica* de las culturas indígenas. Estas mujeres bien pueden ser llamadas «ecofeministas», aunque, según la cosmovisión que está en la base de sus prácticas, tal afirmación representa una redundancia porque, lo que entienden como «feminismo», es decir, la búsqueda de igualdad, reciprocidad y respeto, para ser coherente, debe extenderse no solo a las relaciones entre los sexos, sino también a las formas de vida no humanas. Así como las demandas de reconocimiento, justicia y democracia de los pueblos originarios resultan vacías si no toman en cuenta al colectivo femenino, un feminismo que sea indiferente ante la destrucción de la naturaleza y de las comunidades indígenas se queda a la mitad del camino.[4] Tanto en sus discursos como en la vida cotidiana, las indígenas zapatistas están recuperando el sentido originario de la palabra «nosotros», «*ke'ntik*».[5] Ellas dicen «nosotras y nosotros» o feminizan términos que tienen género gramatical masculino, como cuando hablan de «insurgentas» y «jóvenas». Asimismo, están trabajando para lograr que las mujeres participen en las asambleas comunitarias en las mismas condiciones que los varones, y que estos comiencen a desempeñar tareas que habían sido consideradas «femeninas».

Sylvia Marcos ha señalado que cuando las mujeres dicen que sienten tristeza en sus corazones, se refieren a las funciones de pensamiento y memoria que corrientemente adjudicamos al cerebro o la mente (2010). Para las culturas indígenas, el

---

[3] En Occidente también han existido, y existen actualmente, discursos y prácticas alternativos ante el modelo de desarrollo etnocéntrico, sexista y ecocida.

[4] Sobre género, medio ambiente y mujeres indígenas, véase: Velázquez, Margarita (coord.) (1996); Vázquez García, Verónica y Velásquez Gutiérrez, Margarita (coords.) (2004); VVAA (2011).

[5] *Ke'ntik*: palabra maya-tojolabal que no tiene género gramatical.

corazón, que cumple las funciones del *teyolía*, abarca «la razón, la inteligencia, los recuerdos, la vida» (2010: 82). Al aludir a su *corazón*, las mujeres indígenas vindican su humanidad compartida con los varones, es decir, su capacidad de pensar, decidir, trabajar, enseñar y hacer cualquier cosa a la par que ellos.

Los pueblos indígenas tienen una historia que ha comenzado a ser interpretada a partir de los estudios feministas desarrollados desde las cosmovisiones mesoamericanas y a través de la mirada de las mujeres indígenas. Los discursos de género que están elaborando las zapatistas ubican el problema de la desigualdad en una dimensión histórico-política que rebate las visiones naturalistas. Afirman que es en las malas costumbres (sexistas) y no la naturaleza donde hay que buscar las causas de la subordinación femenina. Esta se habría producido por el proceso de colonización, el alcoholismo de los varones y una serie de conductas equivocadas. Lo que puede considerarse como la «metodología» de los feminismos indígenas es precisamente el diálogo. En efecto, ha sido la confluencia entre modernidad y tradición, feminismos occidentales y cosmovisiones amerindias, la que ha hecho posible el surgimiento de reivindicaciones de género en los movimientos de resistencia de las comunidades indígenas y campesinas.

En el presente trabajo abordaré la aparición de estas reivindicaciones a través de la historia de vida de una mujer indígena: María de Jesús Patricio Martínez, médica nahua,[6] feminista y zapatista. Espero mostrar, así, la importancia que tienen los conocimientos de las indígenas que protagonizan movimientos en defensa del territorio y de los derechos de las mujeres para los estudios de género y la ética ecológica.

Las fuentes orales y el conocimiento filosófico

La historia oral ha ido ganando cada vez mayor legitimidad como metodología de investigación en las ciencias sociales y en las disciplinas humanísticas. La aspiración de la Modernidad a una objetividad científica capaz de esclarecer diversos ámbitos de la realidad mediante la aplicación de métodos adoptados de las ciencias de la naturaleza, se ha mostrado insuficiente para abordar la complejidad de las relaciones sociales. El valor de la subjetividad para la comprensión de la historia y las dinámicas culturales ya fue señalado por los precursores de las ‹‹ciencias del espíritu›› como una respuesta a las epistemologías de cuño positivista. Posteriormente, el desarrollo de la antropología y de los estudios multiculturales ha contribuido a la revalorización de los saberes de las culturas no occidentales sobre el medio ambiente, las fuentes orales y las cosmovisiones alternativas. Como señala Jorge E. Aceves Lozano a propósito de esta metodología:

---

[6] Durante la entrevista realizada, María de Jesús Patricio Martínez se definió como «médica tradicional», por ello utilizo esa forma para nombrarla.

> Las historias de vida al resaltar las experiencias vitales de los individuos en su acción dentro de la sociedad, descubren la relevancia de las vivencias personales en los marcos institucionales y el impacto de las decisiones personales en los procesos de cambio y estructuración social. Es por ello que pueden servir para probar teorías, hipótesis y proposiciones conceptuales, y pueden funcionar como el «caso negativo» frente a un cuerpo teórico establecido […]. Permiten asimismo generar nuevas hipótesis en campos que parecían agotados, puesto que aportan evidencia que de otra manera […] no sería posible obtener (1997: 13).

Si bien la historia de vida es considerada como un método de investigación fundamental en el ámbito de las ciencias socio-históricas, no sucede lo mismo en la filosofía. A pesar de que en su historia abundan las autobiografías, los diarios y los testimonios personales, estos se consideran más como curiosidades literarias que como reflexiones filosóficas, especialmente cuando su autoría es femenina. Sin embargo, aquí podemos hacernos las siguientes preguntas: ¿estudiar diversas formas de conocimiento no constituye, asimismo, una tarea filosófica? ¿Las fuentes orales no tienen nada que aportar a la ética, la epistemología, la antropología filosófica, la filosofía de la historia, la filosofía de la cultura o la filosofía social? ¿La pretendida universalidad que busca la filosofía es inconciliable con la subjetividad personal de la historia de vida? Con estos interrogantes volvemos a una cuestión de fondo, a saber: ¿qué importancia tienen para la filosofía las experiencias y los saberes de las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios ante la complejidad de la crisis ecológica actual?

Considerar que la historia de vida de una mujer indígena tiene interés filosófico significa cuestionar los fundamentos del pensamiento patriarcal de Occidente. En este caso, el sujeto del discurso no se presenta como «objetivo» y «neutral», por el contrario, este «sujeto» es una mujer, en su cosmovisión no existen objetos, sino únicamente sujetos —todo lo que vive sobre la Tierra es parte del «nosotros cósmico»—, de ahí que no pueda ser «objetivo». Por otro lado, su supervivencia como miembro de un pueblo víctima de expolio, le exige una posición de resistencia frente al capitalismo globalizado, lo que hace imposible que sea «neutral». El tipo de universalidad al que apela se refiere a la capacidad de la filosofía para aceptar que existen distintos puntos de mira que enfocan lo que llamamos «mundo», y que la verdad está en el diálogo, la pluralidad y el acuerdo, y no en la imposición de una particularidad que se presenta falsamente como universal.

La narración en primera persona constituye un medio para abordar temas que no son considerados relevantes dentro de los discursos éticos hegemónicos, tales como las problemáticas de las mujeres pobres del Sur y de otros colectivos discriminados. En palabras de Karen Warren: «El uso de la narrativa en la ética, como una reflexión de las experiencias vividas y sentidas, produce una postura en la que

el discurso ético puede contener las realidades sociales, históricas y materiales en las que los sujetos morales se encuentran» (2003: 76). De acuerdo con lo anterior, la historia de vida de una mujer indígena, feminista, zapatista y médica tradicional no solo nos informa sobre un caso particular, sino que también apunta a los procesos de cambio que están atravesando las mujeres indígenas, mediante la reflexión sobre sus derechos específicos de género en ámbitos como la salud, la educación, la participación política y la conformación de nuevas identidades.

HISTORIA DE VIDA DE UNA MUJER INDÍGENA

María de Jesús Patricio Martínez pertenece a la comunidad nahua[7] de Tuxpan, Jalisco, México, en donde, desde hace años, ha sido reconocida como «médica tradicional». Fue elegida por la asamblea comunitaria para asistir al Foro Nacional Indígena convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1996, en la localidad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y para participar en el Congreso Nacional Indígena, donde leyó la declaración final: *Nunca más un México sin nosotras/os* el 12 de octubre de 1996, en México, Distrito Federal. En su historia de vida, se entrecruzan la lucha para conquistar la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, los movimientos indígenas por el reconocimiento de la autonomía, la defensa de la medicina tradicional y el cuidado de la naturaleza. Su voz *nosótri*ca hace presente la filosofía de los pueblos originarios y el feminismo indígena[8] al encarnarlos en experiencias vitales.

«ESTO QUE SOY, LO QUE PRACTICO»

Durante la entrevista que tuvimos, una de las palabras que más se repitió en las respuestas de la médica nahua fue «origen». Por ello, me parece pertinente comenzar señalando las alusiones que hace sobre su propia infancia. María de Jesús Patricio recuerda que, cuando era niña, veía que su abuela y sus tías recurrían a infusiones de plantas para sanar sus enfermedades, así fue como comenzó a aprender medicina tradicional. Siendo aún muy joven, estaba encargada de atender las necesidades de las/os más pequeñas/os de la casa. Aunque todavía no tenía conciencia de género ni de pertenencia étnica, ya desde su adolescencia, como ella misma sostiene: «Anhelaba participar en un proceso de cambio en mi comunidad

[7] Los nahuas constituyen un conjunto de pueblos originarios de Mesoamérica.

[8] Sobre feminismo indígena, véase las distintas posiciones de: Lagarde, 1999; Sánchez Néstor, 2005; Millán, 2006: Hernández Castillo, 2008; Marcos, 2010; Gargallo, 2012, entre otras.

en lo que se refería a la salud de las personas. A eso me fui enfocando en mi caminar a través del tiempo» (2011).

Sin embargo, el cumplimiento de esos anhelos no podía ser fácil. Por una parte, las costumbres sexistas imperantes impedían cualquier atisbo de autonomía para las mujeres. El padre de María de Jesús no permitía que su hija saliera sola ni siquiera a la tienda, mucho menos a otras comunidades. Pero María pronto se rebeló, como relata en su narración: «Empecé a salirme a escondidas porque quería conocer más, quería saber» (2011). Comenzaba a darse cuenta de que a los varones se les daban más libertades, pero que, a pesar de eso, ninguno hacía lo que ella soñaba llegar a realizar. Mientras las mujeres de la familia trabajaban sin descanso y eran capaces de resolver la mayor parte de los problemas que se presentaban, los varones cumplían su jornada en el campo y se desentendían de todo lo demás. No podía comprender por qué se afirmaba que ellos eran más fuertes, cuando las faenas cotidianas del colectivo femenino eran interminables y la labor de parto sumamente dura. La conclusión a la que llegó fue que, si las mujeres laboraban más de 18 horas al día, además de atravesar por la experiencia de dar a luz en condiciones adversas, era evidente que podían hacer cualquier cosa, entonces, ¿por qué no se les daban las mismas oportunidades que a los varones?

Es importante destacar que María de Jesús contaba con el apoyo de su madre, sus abuelas y sus tías, quienes la alentaban y confiaban en ella. Su familia había atravesado una situación muy dura cuando la madre perdió parte de su movilidad debido a una extraña enfermedad. En busca de alternativas, la llevaron a la ciudad más cercana para que recibiera atención médica; ahí, la revisaron distintos especialistas sin encontrar las causas de su padecimiento. Después de varios meses, le diagnosticaron un problema en la columna. Pasaron tres años deambulando de médico en médico sin que hubiera ninguna mejoría. Fue entonces, afirma María de Jesús Patricio: «que mi madre tuvo un sueño en el que se le reveló la forma de recuperar la salud» (2011). Pidió que la llevaran con una sanadora indígena:

> Asesorada por ella y por otras personas, continué cuidándola. Se levantó en tres meses [...]. Después de que mi mamá se levantó, comenzaron a venir otros enfermos que se fueron recuperando con los tratamientos que les daba, esto trajo cada vez más gente que buscaba sanarse y que creía en mi trabajo al ver que otros se restablecían. Por eso, la comunidad me dio el cargo de médica tradicional, lo que para mí ha significado la responsabilidad de cuidar la salud de quienes integran el tejido comunitario (2011).

De acuerdo con lo anterior, en los orígenes de María de Jesús Patricio puede apreciarse el despertar de una conciencia de género que la llevó a rebelarse ante un destino tradicional. También aparece la inconformidad ante la explotación padecida por su padre y por muchas otras personas a su alrededor. En su narración, se reco-

noce el valor positivo de una racionalidad alternativa que opera a través de sueños e indicios, al mismo tiempo que se enfatiza una de las principales exigencias éticas de la medicina indígena, esto es, que la salud no puede ser mercantilizada. Su principal preocupación ha sido atender las causas de las enfermedades sin considerar la posibilidad de convertir el quehacer terapéutico en un medio de lucro. Asimismo, su vocación le fue abriendo un espacio de autonomía que no era común para una mujer pobre y además indígena. Tales son los antecedentes que pueden ayudarnos a comprender el desarrollo posterior de la médica indígena que ha llegado a convertirse en una agente social clave en el proceso de reconstitución de su pueblo.

«Un ir y venir de la palabra entre nosotras»

Para María de Jesús Patricio hubo un acontecimiento fundamental que la llevó a asumir plenamente su doble pertenencia de etnia y género: el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Antes de que se hiciera público el movimiento zapatista, María sentía una gran disconformidad por las situaciones que enfrentaba su comunidad, pero no tenía idea de lo que había más allá de su entorno. Sus experiencias le habían enseñado que ser mujer, tener la piel morena y contar con lo más imprescindible para sobrevivir constituía una triple desventaja, aunque no entendía por qué. Solo después de haber sido elegida por su comunidad para participar en los diálogos del Foro Nacional Indígena en San Cristóbal de las Casas, en 1996, comprendió la realidad vivida por los pueblos indígenas a nivel nacional. De acuerdo con ella:

> Mi ser indígena lo definí más cuando se dio el levantamiento zapatista. Fue un sacudir para todos los pueblos indios de México. No era solamente esta comunidad, porque yo pensaba que nada más nosotros éramos indígenas. Pero, cuando conocí el movimiento zapatista, me di cuenta que existían miles de indígenas por todo el país y muchas comunidades lejanas que tenían los mismos problemas. Esto hizo que pudiéramos identificarnos como hermanos (Patricio, 2011).

La asamblea comunitaria de Tuxpan había elegido a un hombre y a una mujer para que fueran a Chiapas. No obstante, se multiplicaban los rumores de que no iban a regresar porque se les obligaría a integrarse al Ejército Zapatista. Muchas personas sentían temor. De los dos que fueron comisionados por la comunidad, solo viajó María de Jesús Patricio, el hombre tuvo miedo y no se presentó. Al principio, estaba atemorizada, pero, después de más de 20 horas de viaje, cuando por fin llegó y pudo ver a otras/os indígenas, comenzó a encontrar respuestas a las preguntas que se había hecho desde hacía mucho tiempo: «En ese momento descubrí que había

más comunidades indígenas, y que los problemas que teníamos en Tuxpan: discriminación, pérdida de nuestra lengua, robo de conocimientos tradicionales, eran algo que nos identificaba con los demás pueblos indios» (2011). La lección recibida le había mostrado que la guerra de exterminio contra los pueblos originarios llevaba más de 500 años de historia, abarcaba a cada uno de los estados de la República Mexicana y, más allá de las fronteras, se extendía por todo el continente americano.

Lo que la médica indígena encontró en Chiapas fueron las raíces del «México profundo» (Bonfil, 2005), pero también a las mujeres zapatistas. Algunas de ellas tenían puestos de mando en el EZLN, hablaban con libertad, daban discursos, eran respetadas y tomadas en cuenta por los varones. Esto la impresionó tan hondamente como el descubrimiento de las/os otras/os indígenas. No había llegado a un territorio dividido por la guerra, sino a la promesa de un mundo más justo y solidario. Como ella misma lo expresa: «Me animó ver que comunidades mucho más pobres que la mía seguían resistiendo con dignidad. Sentí mucha fuerza al conocer a las mujeres zapatistas y verlas participar, pues constituían la prueba de que sí era posible vivir el respeto y la dignidad» (2011). En lugar de ser obligada a incorporarse a un ejército lejos de su familia, lo que recibió fue el mensaje de regresar a su comunidad para continuar trabajando como médica y, desde ahí, poder defender los saberes tradicionales nahuas, pero no de manera aislada, sino junto con otros pueblos.

Cuando volvió a Tuxpan, la esperaban impacientes su madre y sus tías: «Había llegado agotada —relata la médica indígena— con ganas de irme a descansar, pero no me dejaban, me preguntaban cómo me había ido, qué cosas había conocido. Era como un ir y venir de la palabra entre nosotras» (2011). Llama la atención este hermoso testimonio de sororidad. María de Jesús Patricio tenía el apoyo incondicional de las mujeres de su familia, en quienes encontró fuerza, confianza y una complicidad capaz de superar las diferencias, pues ellas seguían viviendo subordinadas a esquemas de desigualdad en sus relaciones con los varones. En sus palabras: «La lucha constante como mujeres también ha sido una fuente de fuerza para mí. Recuerdo que le decía a mi mamá que no permitiera que mi papá la hiciera como quisiera» (2011).

Conforme se multiplicaron los viajes de María de Jesús Patricio a distintas comunidades, su madre, sus hermanas y sus tías también quisieron salir para conocer otros horizontes. Paralelamente, su padre y sus hermanos se hicieron más flexibles ante las nuevas situaciones, y ya no les parecía imposible realizar algunas tareas domésticas mientras las mujeres estaban fuera de la casa.

«Cuando una mujer avanza no hay hombre que retroceda»

Nuestra médica tradicional tuvo su primer encuentro con el feminismo citadino en la Coordinadora Nacional de Mujeres. Eso le permitió conocer los problemas vivi-

dos por el colectivo femenino urbano, así como identificar las semejanzas y diferencias entre las mujeres de la ciudad y las del ámbito rural. Sin embargo, lo que no pudo entender fue la desvinculación del feminismo urbano de los contextos comunitarios de las mujeres indígenas y campesinas. Le parecía absurdo haber viajado tantas horas hasta la Ciudad de México para escuchar lo que vivía todos los días: que las condiciones de vida de las indígenas son muy duras, sus jornadas extenuantes y el valor económico de su trabajo no es reconocido. Ella estaba de acuerdo en que esos temas eran importantes pero pensaba que, en el caso específico de las mujeres indígenas, tenía que reflexionarse también sobre lo que está sucediendo en los pueblos originarios:

> Las mujeres necesitamos participar en el proceso de reconstitución de nuestros pueblos, tenemos que darnos la mano entre nosotras y también con los hombres, trabajando juntos para construir la igualdad, la equidad, el respeto. Muchos hombres están comenzando a reconocer que las mujeres sí podemos, pero algunos aún piensan que somos discapacitadas o de segunda, y no es así. Somos fuertes, tenemos iniciativa y podemos hacer las cosas igual que ellos (2011).

Al igual que las indígenas zapatistas de Chiapas, María de Jesús Patricio considera que el problema de fondo es el sistema de dominación que hoy se presenta con el nombre de capitalismo neoliberal. Según ella, el feminismo indígena debe incluir a mujeres y hombres, promover el trabajo comunitario y buscar unir esfuerzos. Esto no significa que se invisibilicen los problemas específicos que afectan a las mujeres. Las culturas indígenas no perciben la realidad como un conjunto de esferas separadas, sino dependientes unas de otras. Las mujeres, los hombres, las/os niñas/os, las/os ancianas/os, los seres vivos no humanos, la tierra, todo forma una unidad en equilibrio.

Sin embargo, la reciprocidad entre los distintos seres vivos se ha deformado en una relación jerárquica que genera desigualdad entre los sexos y destrucción de la naturaleza. En palabras de la médica indígena «Juntos, mujeres y hombres es como debemos trabajar, no chocando. El problema no son los hombres, sino el capitalismo neoliberal. Para hacerle frente, tenemos que conjuntar nuestras fuerzas y proponer alternativas que nos permitan sobrevivir. De otra forma, no vamos a lograr nada más que pelearnos entre nosotros mientras mueren nuestras raíces» (Patricio, 2011). Estas reflexiones son muy similares a las expuestas por la ecofeminista Vandana Shiva, quien, al teorizar sobre lo que denomina el «mal desarrollo» generado por el crecimiento económico del Norte global, considera que: «En la práctica, esta perspectiva fragmentada, reduccionista y dualista viola la integridad y armonía del hombre con la naturaleza, y la armonía entre el hombre y la mujer» (Shiva, 1995: 35).

Las mujeres indígenas no solo padecen la desigualdad de género, sino que además ven amenazada la supervivencia misma de las comunidades a las que pertenecen. Ahora bien, aunque es innegable que el impacto del capitalismo globalizado del Occidente hegemónico ha sido muy destructivo, especialmente para las poblaciones originarias, hasta el punto de poder afirmar su incompatibilidad con la aspiración ecofeminista de construir un mundo justo y sostenible, existen numerosos ejemplos de culturas respetuosas de la naturaleza que, no obstante, subordinan al colectivo femenino (Amorós, 2012). Como apunta Alicia Puleo: «Es necesario aprender de la interculturalidad sin olvidar los derechos de las mujeres» (2011: 317).

Si bien el neoliberalismo, por todas las razones expuestas, es antifeminista y ecocida, no puede ser considerado como la única explicación del androcentrismo presente en las diferentes culturas estudiadas hasta hoy. El testimonio de la médica tradicional muestra que es consciente de que para las mujeres indígenas hay otra lucha además de la que se libra contra el capitalismo globalizado. Su situación es tan compleja, que no pueden centrarse en hacer distinciones entre conceptos que pertenecen a referentes culturales distintos a los suyos. Durante la entrevista, María de Jesús Patricio no pronunció términos como «patriarcado», «androcentrismo» o «género», aunque lo que expresan sus palabras no deja lugar a dudas de que el significado de cada uno de ellos le es conocido. Consciente de la influencia que aún ejercen las tradiciones opresivas, subraya que los derechos de las mujeres no pueden pedirse, sino que tienen que imponerse. Como zapatista, coincide en este punto con sus compañeras de Chiapas al declarar que: «los hombres no están dispuestos tan fácilmente a decirnos: "ahí están sus derechos, los respetamos y los reconocemos". Somos las mujeres las que tenemos que proponernos hacer valer nuestros derechos y asumirlos en la práctica. Los debemos ir tomando desde donde estemos» (2011).

Para la médica nahua, el feminismo indígena es un proceso de descubrimiento a través del cual ella misma está caminando. En su comunidad, ha podido comprobar que las resistencias no solo provienen de los varones, sino también de muchas mujeres. Algunas sienten vergüenza de hablar en público, tienen miedo, piensan que no pueden desempeñar las mismas tareas que sus compañeros. Esto se acentúa cuando a las reuniones de las comunidades indígenas asisten personas que no pertenecen a ellas. En ocasiones, se hacen juicios externos sobre la escasa participación de las mujeres sin llegar a comprender lo que sucede en el interior de los pueblos originarios. María de Jesús Patricio recuerda el caso de Ostula, comunidad nahua de la costa de Michoacán, México, que se levantó para luchar por el reconocimiento de su autonomía en 2008, y que actualmente sigue resistiendo: «Las mujeres eran las que iban adelante, la mayoría casi ni hablaba, pero estaban dispuestas a arriesgar sus vidas para defender su territorio» (2011). Algo similar está sucediendo en Cherán, municipio que también forma parte del estado de Michoacán, y que tiene un

porcentaje elevado de población indígena. Su lucha por la autonomía y por la preservación de sus bosques no puede comprenderse si se deja de lado la participación de las mujeres.

Ahora bien, en el núcleo de este feminismo indígena, María de Jesús Patricio encuentra un rasgo que revela la influencia de la filosofía de los pueblos indios: el «nosotras/os». Sostiene que este es un valor fundamental que es conservado por las mujeres y que muchos varones han olvidado. «Algo que he aprendido en este caminar —nos dice— es que las mujeres acostumbramos a decir "nosotros". En cambio, los señores, cuando hablan, dicen "yo"» (2011). Esta observación recuerda las diferencias encontradas por las teóricas de la ética del cuidado en las sociedades pos-industriales. Las tareas que tienen que ver con las necesidades afectivas y con el mantenimiento de la vida son realizadas principalmente por el colectivo femenino y carecen de reconocimiento social. Esta «feminización del cuidado» no se debe a una «esencia maternal», sino a los roles socialmente asignados a mujeres y hombres. El reto es llegar a universalizar dicha ética para que deje de tener género. A mi juicio, desde las coordenadas culturales de nuestra médica nahua, se trata de que los varones —y muchas mujeres también— aprendan a ver el mundo a partir del «nosotras/os», lo que constituye uno de los principales objetivos del feminismo indígena de las zapatistas.

«La salud de una persona implica la salud de la comunidad y el equilibrio con la naturaleza»

Para María de Jesús Patricio, las enfermedades que padecen los seres humanos están vinculadas con el entorno social y ambiental. En sus propias palabras: «Hay una relación de todo con todo. La salud de las personas tiene que ver con el cuidado del agua, los árboles, los animales y la tierra» (2011). Sin embargo, a pesar de que cada día mueren miles de seres humanos a causa de males relacionados con la contaminación producida por el capitalismo globalizado, los conocimientos indígenas siguen siendo subvalorados en casi todas partes. A la medicina indígena se le acusa de ser atrasada, poco científica e, incluso, nociva para la salud. Paralelamente, científicos occidentales están patentando plantas medicinales y técnicas médicas ancestrales. Como saber propio de los pueblos originarios, se le desprecia, pero como mercancía para el mercado mundial, se exaltan sus beneficios. A este robo de saberes tradicionales que denuncia nuestra médica nahua se le conoce como *biopiratería.*[9]

---

[9] De acuerdo con Joan Martínez Alier este concepto se refiere a «la apropiación de los recursos genéticos (silvestres o agrícolas) sin pago adecuado o sin reconocer a los campesinos o indígenas como sus dueños (incluyendo el caso extremo del Proyecto Genoma Humano)» (2009: 325).

El conocimiento de las plantas y el cuidado de la salud a través de cantos, rezos y masajes son tareas que han sido desempeñadas tradicionalmente por mujeres, aunque no solo por ellas. Los saberes que han desarrollado a lo largo de siglos se ubican fuera de la lógica monetaria, además de abrir espacios de poder para las médicas indígenas. Muchas hierbas curativas crecen libremente por los campos. No cuestan nada. Por otra parte, estas médicas conocen plantas relacionadas con la salud reproductiva, lo que les da cierto control sobre la fecundidad. Asimismo, es un hecho que la medicina tradicional representa una alternativa a la que recurren los pueblos indígenas y muchas personas pobres que carecen de seguridad social.

María de Jesús Patricio sostiene que la medicina indígena constituye uno de los factores más importantes dentro del proceso de reconstitución de los pueblos originarios, al mismo tiempo que representa un espacio de autonomía para las mujeres. Por ello, ha sido especialmente atacada por las estrategias del capitalismo globalizado. No es casualidad que se estén promoviendo decretos que prohíben a las/os médicas/os indígenas el uso de plantas medicinales comunes, alegando su peligrosidad para la salud, mientras que a las grandes empresas farmacéuticas se les dan todas las facilidades para que patenten dichas plantas y las comercialicen a altos costos. La privatización de la vida amenaza a la diversidad biológica y cultural, además de convertir la salud en una mercancía.

El neoliberalismo despoja a las mujeres más pobres de la única alternativa que tienen para atender sus problemas de salud, envenena bosques, aires y mantos acuíferos para producir más mercancías, además de agravar las condiciones de miseria de los pueblos indígenas y campesinos. Se trata de una lógica suicida que, al destruir la diversidad biológica, hace imposible la continuidad de la vida a mediano plazo. La alternativa que ofrecen los pueblos originarios es universalizar la ética *nosotrocéntrica* que han practicado durante siglos. Nuestra médica indígena explica lo anterior a través de lo que podemos considerar como una visión «ecofeminista»:

> Hay una relación especial de la mujer con la tierra. Así como la mujer da hijos, los cuida y los protege, así también la naturaleza da alimento, medicinas y cobijo a los seres humanos. Si esta se contamina o se destruye, sus habitantes no tienen posibilidades de sobrevivir. En mi familia existe la costumbre de que cuando un niño nace se tiene que enterrar su ombligo para que la tierra reconozca que ya hay un hijo más, es como enraizarlo y, aunque vaya adonde vaya, siempre va a regresar a su raíz. En muchas creencias se muestra que las mujeres tienen confianza de encontrar en la naturaleza remedios para sus enfermedades. En Tuxpan, se creía que, cuando una mujer estaba en peligro de abortar, tenía que ir a un nacimiento de agua, hacer un pocito y beber de ahí. Esa era la curación. Ahora, el río está tan contaminado que ya no es posible (2011).

Las afirmaciones de María de Jesús Patricio parecen coincidir con los ecofeminismos esencialistas, según los cuales las mujeres mantienen una relación especial

con la naturaleza por sus características biológicas. De acuerdo con lo anterior, la potencia materna de sus cuerpos las ubicaría más cerca de la Madre Tierra. Mujeres y naturaleza se caracterizarían por su capacidad de dar y sostener la vida, pero también por ser devaluadas y explotadas dentro de la lógica patriarcal, que en nuestros días se presenta bajo el rostro del capitalismo globalizado. Sin embargo, la médica nahua se distancia de tales posturas al insistir en que la filosofía indígena del neozapatismo está desarrollando un feminismo que afirma que las mujeres y los hombres deben integrarse por igual a la vida política de sus comunidades y al cuidado de la biodiversidad. Si bien el colectivo femenino se identifica con la tierra por las experiencias relacionadas con la maternidad y la crianza, los varones también están enraizados en la naturaleza y tienen el deber de preservarla.

En este sentido, considero importante destacar que el feminismo zapatista es producto del diálogo entre las cosmovisiones de los pueblos originarios y los discursos feministas que llegaron a las comunidades indígenas a través de las ONG, así como de diversas iniciativas con perspectiva de género. No es casualidad que las zapatistas insistan mucho más en la igualdad-reciprocidad, que ellas llaman «paridad», que en las diferencias entre mujeres y hombres. El concepto maya-tojolabal *lajan lajan `aytik*, que se ha traducido al castellano como «estamos parejos», y que representa la «condición de posibilidad de la igualdad» (Lenkersdorf, 2004: 77), se ha incorporado al pensamiento feminista indígena mediante la interpelación mutua entre teoría feminista occidental y culturas indígenas.

Consideraciones finales

Resulta significativo que María de Jesús Patricio haya decidido tener una familia pequeña, además de no haberse casado muy joven. Durante la entrevista, en ningún momento exaltó los valores tradicionales de la «madre cuidadora» como horizontes del feminismo indígena. Aunque hizo algunas alusiones que podrían interpretarse como argumentos esencialistas, sus testimonios giraron principalmente en torno a sus viajes, a sus intervenciones en espacios públicos, al trabajo compartido con su esposo en la atención de las/os hijas/os y a sus contribuciones al cuidado de la salud comunitaria. Más que una ecofeminista esencialista, nuestra médica nahua puede ser considerada como una expresión del «sujeto mujer» que la lucha de género, etnia y clase de las/os indígenas zapatistas está dando a luz. En sus experiencias vitales se conjuntan feminismo, ecologismo y defensa de los pueblos originarios. Como mujer, exige la igualdad de derechos entre los sexos y la participación de los varones en las tareas del cuidado de los seres humanos y no humanos. El ecofeminismo que vindica es indígena, y debe ser comprendido desde sus propias coordenadas culturales: la filosofía *nosotrocéntrica* de los pueblos ori-

ginarios y el feminismo de las indígenas zapatistas que están trazando caminos alternativos para un futuro solidario, sostenible y plural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVES LOZANO, Jorge (1997): «Un enfoque metodológico de las historias de vida», en Garay, Graciela (coord.): *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México, Instituto Mora, pp. 9-28.

AMORÓS, Celia (2012, 31 de marzo): «¿Hay un ecofeminismo crítico?», *El País* (http://blogs.elpais.com/tormenta-de-ideas/2012/03/hay-un-ecofeminismo-critico.html) (consultado el 8 de octubre de 2012).

BONFIL BATALLA, Guillermo (2005): *México profundo. Una civilización negada,* México, Debolsillo.

GARGALLO, Francesca (2012): *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Colombia, Desde abajo.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva (ed.) (2008): *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, UNAM.

LAGARDE, Marcela (1999): «Insurrección Zapatista e identidad genérica: una visión feminista», en Lovera, S. y Palomo, N. (coords.): *Las Alzadas*, México, Comunicación e Información de la Mujer y Convergencia Socialista, pp. 183-217.

LENKERSDORF, Carlos (1999): «El género y la perspectiva en tojolabal», en *Estudios de la Cultura Maya,* Vol. XX, México, UNAM-IIFI, pp. 291-231.

— (2005): *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa.

— (2008): *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI.

MARCOS, Sylvia (2010): *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, México, Cideci-Unitierra, Chiapas.

MARTÍNEZ ALIER, Joan (2009): *El ecologismo de los pobres.* Barcelona, Icaria.

MILLÁN, Márgara (2006): *Participación política de mujeres indígenas en América Latina: El movimiento Zapatista en México*, República Dominicana, INTRAW.

PATRICIO, María de Jesús (2011): Entrevista realizada por la autora, material inédito.

PULEO, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible,* Madrid, Cátedra.

SÁNCHEZ NÉSTOR, Martha (2005): «Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década», en Sánchez Néstor, M. (coord.), *La doble mirada. Voces e historia de mujeres indígenas latinoamericanas*, UNIFEM, México, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, pp. 89-103.

SHIVA, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo,* Traducción de Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez, Madrid, horas y HORAS.

VÁZQUEZ GARCÍA, Verónica y Velázquez Gutiérrez, Margarita (comp.) (2004): *Miradas al fututo. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de Género,* México, UNAM-CRIM-IDCR-CRDI-CC.

VELÁZQUEZ, Margarita (coord.) (1996): *Género y ambiente en Latinoamérica,* México, UNAM-CRIM.

VVAA (2011): «Cosmovisiones: defensa de territorios, empoderamiento femenino e identidad indígena», *dossier* en español de la revista *Development «Cosmovisions»*, 54, 4 (http://www.sidint.net/docs/spanish_dossier.pdf) (consultado el 12 de marzo de 2014).

WARREN, Karen (ed.) (2003): *Filosofías ecofeministas* (traducción de Soledad Iriarte), Barcelona, Icaria.

16. Una mirada ecofeminista sobre las luchas por la sostenibilidad en el mundo rural

Emma SILIPRANDI
Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), Brasil

La participación creciente de mujeres que se reivindican feministas —o que tienen prácticas que las sitúan en el campo del feminismo— en los movimientos agroecológicos brasileños torna oportuna una reflexión sobre la aproximación entre esos movimientos y los desafíos que esa convivencia ha traído, en la práctica, para ambas fuerzas de la lucha social. Muchas de esas mujeres, a pesar de sus distintos orígenes y prioridades —pues vienen de organizaciones tan diversas como movimientos campesinos, de los sin-tierra y asociaciones y cooperativas de producción ecológica, entre otras— están construyendo identidades comunes en cuanto agricultoras y militantes de los movimientos de mujeres que tienen como base su compromiso en acciones cuestionadoras de las desigualdades de género en el medio rural y del modelo productivo depredador del ambiente. Entre tanto, por ser agricultoras familiares, están sumergidas en realidades opresivas en el interior de las familias, viviendo la contradicción de criticar el modelo productivo y de organización familiar y al mismo tiempo luchar para su reproducción —exactamente porque lo consideran el más justo y adecuado para el desarrollo rural equilibrado y equitativo.

El surgimiento público de los movimientos de mujeres agricultoras remonta, en Brasil, a la década de 1980. Han sido muchas décadas de movilización y articulación en torno al reconocimiento de su profesión, del derecho a la sindicalización, a ser dueñas de la tierra, buscando la garantía de su autonomía financiera y productiva.

En el inicio del año 2000 tiene lugar la organización de la primera Marcha de las Margaridas, una articulación de agrupaciones de mujeres de todo el país, lideradas por una confederación sindical de agricultores, que llevó cerca de veinte mil mujeres a Brasilia para presionar al Gobierno por sus reivindicaciones. A partir de ahí, otros movimientos —como los vinculados a La Vía Campesina— también empiezan a llevar a cabo acciones públicas lideradas por mujeres. Un nuevo escenario

comenzó a delinearse y a repercutir en el conjunto de movimientos rurales: las mujeres agricultoras pasaron a señalar nuevas cuestiones que iban más allá de la simple garantía de la supervivencia del modo de vida campesino. En el campo agroecológico, destaca la actuación del Grupo de Trabajo Mujeres de la Articulación Nacional de Agroecología (ANA), creado en 2004.

Las mujeres rurales pasaron a exigir del Estado, de la sociedad y de sus propias organizaciones una revisión del lugar destinado a ellas en esos modelos. Además, comenzaron a desarrollar políticas de alianza propias, organizaran eventos públicos, en fin, mostraron fuerza política en cuanto mujeres rurales. En las discusiones propuestas, emergieron cuestiones claramente vinculadas con el campo ambiental, al mismo tiempo que temas históricamente traídos por el feminismo. Se abre así una nueva realidad: mujeres agricultoras con un discurso que integra los dos campos: ambientalismo y feminismo.

También comienzan a identificar y a denunciar las diversas formas de violencia dentro de las familias rurales, violencia que muchas veces no es percibida como tal: la prohibición de ir a una reunión, la falta de espacio en la familia para discutir las cuestiones estratégicas de la producción, la falta de acceso a la gestión de la propiedad, al uso de los recursos comunes (tales como la tierra, los instrumentos de trabajo, los recursos financieros, etc.). Para muchas de ellas, la militancia agroecológica —la participación en experiencias de producción y comercialización de productos limpios, sin uso de venenos, entre otras características— fue el espacio donde se dio su aprendizaje político. Por tanto, será allí donde ellas manifestarán su discordancia con los sistemas actuales y buscarán construir propuestas alternativas, pensando en un modelo de familia coherente con un ideal de sociedad más justa y sostenible.

En estas líneas me propongo visibilizar el contacto entre los propósitos de estos dos movimientos —feminismo y agroecología— y, a pesar de la existencia de algunos puntos de tensión (que intentaré apuntar), demostrar que es posible y necesaria la construcción de alianzas duraderas. En el centro del debate está la cuestión de la radicalidad del discurso de la autonomía y de la contribución de los individuos en cuanto sujetos políticos plenos, a la construcción de sociedades democráticas y sostenibles defendidas tanto por el feminismo como por el movimiento agroecológico. El reconocimiento de la necesidad de la participación de las mujeres (y de otros sujetos sociales) en este proceso será una resultante de esa radicalidad.

ORÍGENES Y DESAFÍOS DEL (ECO)FEMINISMO

El feminismo puede ser visto, al mismo tiempo, como una teoría crítica y como un movimiento social que se dedica a desvelar los mecanismos de coacción estructural

responsables de la histórica subordinación de las mujeres por los hombres. Esos mecanismos serán descritos como un sistema sexo-género, también llamado patriarcado, presente en la gran mayoría de las sociedades conocidas y que se sustenta sobre raíces materiales, pero también ideológicas y simbólicas, perpetuando la creencia de que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres justificarían las desigualdades sociales.

A lo largo de la historia, las mujeres no siempre se conformaron con esa situación y buscaron formas de resistencia a la opresión. Sea en las grandes olas del feminismo a nivel mundial, sea en momentos de menor agitación política, en diferentes épocas, hombres y mujeres tuvieron que hacer esfuerzos intelectuales y políticos muy grandes para tornar visibles los «marcos de injusticia»[1] en que se encontraban inmersos, así como para poder obtener legitimidad para sus reivindicaciones de transformación social.

El feminismo llegó a los temas ecológicos ya en los años 60 del siglo pasado. Había muchos elementos en común entre la crisis ambiental, que se avecinaba con el avance de la industrialización y de la urbanización, y la percepción de los movimientos feministas sobre el lugar destinado a las mujeres en esas sociedades emergentes. A finales de los años 1970 surge el ecofeminismo, una teoría que buscaba asociar la opresión que la humanidad ejercía sobre la naturaleza a la forma desigual con que los hombres trataban a las mujeres.

Las ecofeministas europeas y norteamericanas destacaron en esos debates, siendo su principal contribución la percepción de la existencia de un «marco opresivo androcéntrico» (Warren, 1998), caracterizado por la postura arrogante que orientaba las relaciones de los seres humanos con el medio natural y los demás seres. Esa postura, además de antropocéntrica, era también androcéntrica y etnocéntrica, porque reflejaba un desdén para con las condiciones de supervivencia del planeta, así como en relación a las mujeres y otras categorías sociales que no fuesen hombres blancos y adultos tomados como referencia de estándar moral. Vandana Shiva, con su libro *Abrazar la vida* (1991), en que cuenta la historia de resistencia del movimiento de mujeres Chipko, en la India, destacó como una ecofeminista tercermundista por haber cuestionado también el uso de la ciencia moderna en la destrucción de los sistemas comunitarios de producción agrícola y forestal.

Entre esas diversas propuestas, destacamos aquí aquellas del ecofeminismo constructivista, que reconocen la necesidad de la organización de las mujeres en cuanto sujetos políticos que tienen especificidades en las luchas sociales y, particularmente en las cuestiones ambientales, considerándose igualmente los demás colectivos oprimidos. Rescatan, así, el lenguaje de los derechos y de la igualdad como orientadora de esta lucha, en la cual no puede haber espacio para ningún tipo de esencialismo

[1] Expresión de Celia Amorós y Ana de Miguel, en su obra *Teoría Feminista* (2005).

ontologizante (Puleo, 2008). Para esa corriente, las alianzas entre los movimientos feministas y ecologistas tendrían que darse a partir de algunos supuestos, entre ellos, el de que es imprescindible el reconocimiento mutuo de la igualdad en términos de dignidad y derechos entre hombres y mujeres y de la necesidad de posturas responsables de la humanidad ante el medio natural y los demás seres vivos. Esas serían las condiciones para la construcción de utopías en las que el feminismo y ecologismo tendrían un papel fundamental.

LAS MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA AGROECOLOGÍA

Diversos textos que describen las premisas y los métodos de la Agroecología se refieren a las desigualdades de género como fuente de prejuicios contra las mujeres y como aspectos que deberían ser considerados en la elaboración de sus programas de investigación y propuestas de intervención.[2] Sin embargo, no existe profundización sobre esa problemática, que es fundamental para la comprensión de cómo se expresan las relaciones de poder en el medio rural y qué determina, por ejemplo, el vínculo de una fracción significativa de la población campesina (las mujeres) a los medios de producción y a los recursos ambientales.

A pesar de esa ausencia de abordaje sobre el tema, es innegable que las relaciones de poder determinan las condiciones de participación de los hombres y mujeres en los espacios de decisión sobre el rumbo de la sociedad y por tanto, en la construcción del desarrollo rural sostenible. Parece, de hecho, existir un vacío de análisis entre el nivel micro enfocado por las teorías agroecológicas (el agro ecosistema) y el nivel macro (las comunidades rurales, campesinas, indígenas y la agricultura familiar), un espacio que merece ser analizado, puesto que allí es donde se encuentran las personas concretas, hombres y mujeres, que trabajan en la agricultura.

En Brasil, los primeros textos reivindicando una mayor atención a la participación de las mujeres en la construcción de la Agroecología aparecerán a mediados de la década de 1990, en la autoría de María Emilia Lisboa Pacheco, antropóloga vinculada a una organización no gubernamental de asesoría a movimientos populares.[3]

---

[2] Ver, por ejemplo, Hecht (2002); Caporal (1998); Sevilla Guzmán (1999).

[3] Diversas investigadoras e investigadores (Paola Cappelin, Lena Lavinas, Leonilde Medeiros, Zander Navarro, Cândido Gribowski, entre otros) ya venían refiriéndose al resurgimiento de los movimientos de mujeres agricultoras en Brasil, ocurrido durante la década de 1980. Esos movimientos luchaban por el reconocimiento de las mujeres en cuanto trabajadoras rurales (buscando obtener derechos sociales y seguridad social) y por el acceso a políticas productivas específicas (como tierra, crédito, asistencia técnica) y comenzaban a ganar espacio en el conjunto de las luchas campesinas. María Emilia Pacheco, sin embargo, fue la primera autora que se refirió específicamente a la participación de las mujeres en la construcción de experiencias agroecológicas.

Llamando la atención sobre la invisibilidad del trabajo de las mujeres en la agricultura y la importancia de las demás actividades productivas que desempeñan en el conjunto de la unidad familiar (como la huerta, el pomar, los animales domésticos y todas las actividades consideradas secundarias en relación a las culturas comerciales), María Emilia Pacheco proponía que los proyectos agroecológicos otorgaran relevancia a aquellos espacios de producción en que las mujeres asumían el papel principal y, con eso pasasen a reconocer a las propias mujeres como sujetos productivos. Esas actividades eran importantes para la seguridad alimentaria, para complementar los ingresos de la familia y como estrategia de conservación de la biodiversidad.

El reconocimiento de su valor implicaría, sin embargo, un cambio de postura de los técnicos que trabajaban en ese tipo de proyectos, pues sería necesario escuchar a las mujeres, atender a sus preocupaciones y reconocerlas como elementos activos en las luchas sociales, lo que, en la práctica, hasta entonces, ocurría muy esporádicamente (Pacheco, 1997).

La invisibilidad del trabajo de las mujeres en la agricultura familiar está vinculada a las formas en que se organiza la división sexual del trabajo y se reparte el poder en esa forma de producción en que la jefatura familiar y de la unidad productiva es socialmente otorgada al hombre. Aunque la mujer trabaje efectivamente en el conjunto de actividades de la agricultura familiar: preparación del suelo, plantío, cosecha, crianza de los animales, entre otras (incluyendo la transformación de productos y la artesanía), solamente son reconocidas y con estatus inferior, aquellas actividades consideradas extensión de su papel de esposa y madre (preparación de los alimentos, cuidados de los hijos e hijas, etc.).

La antropóloga discutía ese asunto usando como referencia los postulados de la Economía Feminista y de algunas ecofeministas que mostraban que la explotación del trabajo de las mujeres, tanto en la esfera productiva como reproductiva, obedecía a la misma lógica de la explotación de la naturaleza. Introdujo la cuestión de la necesidad de empoderamiento de las mujeres, considerándolas como productoras de bienes y gestoras del medio ambiente, así como portadoras de una lógica no destructiva de la naturaleza:

> Hay eslabones a establecer entre los debates sobre sostenibilidad y las relaciones sociales de género. Ambas nociones se oponen a una visión productivista y economicista. Por un lado, la noción de sostenibilidad se refiere al campo de las luchas sociales, a nuevas relaciones entre sociedad y naturaleza, en una perspectiva democrática, para la denuncia de la explotación de clase y de la injusticia social y ambiental. Por otro lado, la crítica al paradigma dominante de la economía, hecha por el pensamiento feminista, quiere insistir en la perspectiva según la cual un examen del desarrollo sostenible debe tener en cuenta las dimensiones sociales y de género e integrar en ese concepto una distribución justa de los recursos materiales, los conocimientos y el poder, un sistema de valoración económica adecuado a la sustentabilidad del medio ambiente. (Pacheco, 2002: 8)

Tal argumento de defensa de la importancia de las mujeres en la agroecología combinaba postulados feministas del empoderamiento de las mujeres con los conceptos de co-evolución de los sistemas sociales y ecológicos, especificando el papel de las mujeres en la construcción de los conocimientos, o sea, reivindicando el estatus de sujetos sociales para ellas:

> Las mujeres adquirieron históricamente un vasto saber de los sistemas agroecológicos. Desempeñan un importante papel como administradoras de los flujos de biomasa, conservación de la biodiversidad y domesticación de las plantas, demostrando en muchas regiones del mundo un significativo conocimiento sobre los recursos genéticos y asegurando por medio de su actividad productiva las bases para la seguridad alimentaria. [...] Ese papel es más importante aun cuando consideramos que la conservación y el uso de la biodiversidad son un punto clave para la defensa de la agricultura y del agro-extractivismo familiar, y simultáneamente, que la biodiversidad es protegida por la diversidad cultural. (Pacheco, 2002: 20)

Sin embargo, para revertir su situación de invisibilidad y enfrentar las estructuras del poder sería necesario, entre otras medidas, ofrecerles apoyo organizativo y posibilitar su acceso a recursos productivos (tierra, crédito, formación técnica) para que pudiesen desarrollar sus capacidades. Esa postura representaría un triple desafío para las organizaciones que apoyaban esas experiencias: revisión de las categorías de análisis aceptadas hasta entonces, revisión de las prácticas político-educativas de las propias ONGs y entidades de asesoría; y profundización de las críticas a las propuestas de políticas públicas para que presenten alternativas que tomen en consideración los anhelos de las mujeres (Pacheco, 2002: 23).

Esas cuestiones chocaban claramente con el valor otorgado al carácter familiar de la agricultura campesina. La autora argumentará que la agroecología tiene que aproximarse a esa discusión, pues:

> ... las relaciones entre hombres y mujeres en el ámbito familiar y la forma en que la familia es constituida y reproducida son tan importantes como las relaciones de clase cuando se trata de explicar las diferencias sociales del campesinado, así como su reproducción social. (Pacheco, 2005a: 2)

Uno de los puntos más difíciles sería justamente la desconstrucción del mito de la familia como un conjunto armónico e integrado en el que todos ejercen papeles complementarios, gestionados por el hombre. Esa visión idealizada escondía, en realidad, que la familia era también un espacio donde se reproducían relaciones desiguales de poder entre los hombres y las mujeres. No obstante, en un momento en que se buscaba, justamente, afirmar la bondad intrínseca del modelo de agricultura familiar, esa cuestión se tornaba delicada.

Hay que recordar que, en el contexto de la discusión sobre la importancia del campesinado en la agroecología, se estaba redescubriendo a autores como Alexander Chayanov (1974) y Jerzy Tepicht (1973), entre otros, que percibían el carácter familiar de la agricultura campesina como una de las virtudes que permitía que esa forma de producir subsistiese dentro del capitalismo, porque era capaz de examinar permanentemente el destino de los recursos productivos a partir de un balance entre las exigencias del mundo exterior en términos de producción y las necesidades de la familia.

En ese debate, estaban en juego cuestiones como la capacidad de la unidad campesina de acumular capital, incorporar nuevas tecnologías y apropiarse de la renta de la tierra. Se trataba de una situación de permanente tensión entre crecer y capitalizarse, por un lado, y sobrevivir en cuanto modo de vida, por otro. La perspectiva de los marxistas clásicos era, en general, economicista y determinista (el campesinado estaría abocado necesariamente a un destino determinado bajo el capitalismo); posiciones que eran contestadas por autores que buscaban en Chayanov y Tepicht pistas sobre la inesperada sobrevivencia del campesinado a lo largo de los años, en formaciones históricas muy distintas. Esos autores veían en el aspecto familiar de la unidad campesina una parte de la respuesta, dada su unidad de propósitos (la manutención del patrimonio de la familia como el objetivo máximo de los campesinos). Era preciso, sin embargo, ver más allá de los aspectos económicos para entender la lógica del campesinado.[4]

Asimismo, lo que los defensores del campesinado como un modo de vida no conseguían ver es que los demás miembros de la familia —esposa, hijas e hijos, agregados— no eran seres inertes dentro del aglomerado familiar, actuando apenas como mano de obra suplementaria a la que se recurría en caso de necesidad. Eran personas que ocupaban determinados papeles productivos y sociales dentro de la familia, poseedoras de saberes diferenciados acumulados por esas experiencias y, sobre todo, sujetos dotados de deseos y necesidades capaces de influenciar también en las decisiones sobre el futuro de la empresa familiar.

María Emilia Pacheco va a ayudar a quebrar esa visión monolítica de la agricultura familiar, llamando la atención sobre las injusticias que sufrían las mujeres. Se basó en algunas investigaciones que mostraban que, en el campesinado, la distribución del producto del trabajo tendía a ser más igualitaria en los sistemas de producción en los que la mujer participaba de las decisiones de planificación y de la forma de disponer los productos (argumento de la equidad). Además de eso, mostró que cuando se aumentaba el rango de actividades generadoras de renta en las cuales las mujeres se implicaban, aumentaban las opciones estratégicas, creándose condiciones para que ellas tuviesen mayor autonomía y poder de

[4] Una excelente presentación de esa discusión puede ser encontrada en Abramovay (1992).

decisión (argumento del empoderamiento basado en las condiciones materiales) (Pacheco, 2005: 4).

LA INFLUENCIA DE LA PERSPECTIVA AGROECOLÓGICA EN LA CONQUISTA DEL ESPACIO POLÍTICO POR LAS MUJERES RURALES

A partir del año 2000, comenzaron a realizarse algunas investigaciones sobre la participación de las mujeres agricultoras en las luchas sociales rurales, así como en las experiencias productivas vinculadas al movimiento agroecológico.[5] Por primera vez, eran enfocados los cambios ocurridos en los sistemas productivos de las propiedades rurales desde el punto de vista de género, lo que llevó a concluir que, de manera general, participar de experiencias agroecológicas proporcionaba la ampliación del espacio de actuación de esas mujeres, más allá de sus redes de sociabilidad habituales.

Se señalaron algunos factores en los sistemas de producción agroecológicos que favorecían la mejora de la situación de las mujeres

a) El enfoque agroecológico valoriza las actividades tradicionalmente desarrolladas por las mujeres (huertas, frutales, crianza de pequeños animales, transformación casera de productos), incluyéndolas necesariamente en varias etapas del proceso productivo en la unidad familiar.
b) La transición agroecológica muchas veces es vivida por los agricultores y agricultoras como un cambio radical en el modo de relacionarse con la naturaleza y con las personas, en una perspectiva ética de cuidado con el medio ambiente y con los demás seres humanos. Además de valorar una actitud generalmente atribuida a las mujeres (el cuidado), esa postura favorece el cuestionamiento de relaciones autoritarias.
c) La forma en que se da la transición agroecológica presupone la participación de todos los miembros de la familia. Puesto que ese proceso exige la integración del conjunto de las actividades de la propiedad, muchas veces bajo responsabilidad de diferentes personas, quiebra el monopolio directivo del hombre.
d) En el periodo más reciente, entidades externas a las familias (Estado, ONGs financiadoras de proyectos, movimientos de mujeres rurales) han comenzado a presionar para que las mujeres estuviesen presentes en mayor número en los espacios donde las propuestas de apoyo a la transición agroecológica eran discutidas, tales como cursos y seminarios.

---

[5] Ver Pastore (2003); Karam (2004); Mourão (2004); Burg (2005), entre otras.

e) La participación de las mujeres en espacios públicos, principalmente donde se realiza la comercialización (como las ferias), permite el contacto con personas y grupos exteriores a la propiedad, así como la adquisición de nuevos conocimientos y habilidades, posibilitando el reconocimiento social del trabajo desarrollado por ellas y generando mayor autoestima.
f) El hecho de que las mujeres pudieran obtener, por sí mismas, ingresos más permanentes, recibidos individualmente y fruto directo de su trabajo, tiende a mejorar su poder de intercambio dentro de las familias, permitiendo avances en cuanto a su autonomía.

Sin embargo, las mismas investigaciones apuntaron que esas transformaciones no eran automáticas, habiendo casos en que, cuanto más avanzaba el sistema productivo en dirección a las prácticas ecológicas y se integraba más fuertemente al mercado, más al margen de las decisiones quedaban las mujeres. Se verificó entonces una especie de paradoja: las actividades que eran de dominio de las mujeres pasaban a ser controladas por los hombres, y ellas perdían poder de intercambio dentro de las familias, volviendo a actuar solamente como mano de obra.[6]

La explicación de esos fenómenos tendría que ser buscada en el carácter patriarcal de la sociedad en que las mujeres están insertas. En el contexto de la agricultura familiar (de base ecológica o no), el poder sobre las decisiones que afectan la familia en cuanto unidad de producción y también en cuanto núcleo de convivencia es otorgado a los hombres, correspondiendo a las mujeres un lugar subordinado. Las actividades consideradas productivas (que generan renta) son consideradas más valiosas que las reproductivas (de cuidado de las personas), siendo las primeras identificadas como del universo masculino y las segundas, del femenino.

AGROECOLOGÍA Y MUJERES RURALES COMO SUJETOS: TENSIONES VISIBLES

Aunque las mujeres estén presentes en las experiencias agroecológicas y muchas veces sean las protagonistas en las luchas por la soberanía alimentaria por medio

[6] Magalhães (2005) analiza un caso semejante también en el sur de Brasil: la masculinización de la producción lechera en el oeste paranaense, mostrando como esa actividad, tradicionalmente considerada femenina, pasa al control de los hombres cuando la leche se integra en un mercado más estructurado y comienza a generar más renta para las familias. Queda claro que el factor de éxito económico alcanzado con las actividades desarrolladas tradicionalmente por mujeres, por sí solo, no explicaría una tendencia de la agricultura ecológica a abrir espacios para una mayor autonomía de las agricultoras. Otros factores tendrían que ser analizados para entender mejor lo que favorecería o dificultaría esas transformaciones.

de sus movimientos organizados, por ejemplo, su lugar de liderazgo en esos temas no está garantizado. De la misma forma, las cuestiones teóricas que implican su aparición como sujetos políticos todavía no están tratadas en el campo de estudios de la agroecología. Persisten abordajes yuxtapuestos, por ejemplo, sobre género y agricultura, o sobre campesinado y soberanía alimentaria, sin que aparezca claramente la manera en que todas esas cuestiones están íntimamente relacionadas.

Eso puede deberse a debilidades teóricas y conceptuales, pero también a la resistencia en visibilizar a las mujeres y a las cuestiones de género en dichos escenarios. En general existe la percepción de que es suficiente trabajar con las familias campesinas e indígenas como sujetos de un nuevo modelo de producción y consumo —basado en la agroecología y en la búsqueda de la soberanía alimentaria— sin problematizar la falta de equidad y las tensiones que existen en su interior.

Como hemos visto, los estudios campesinos han tenido como centro de interés a la unidad doméstica de producción y, por tanto, a las comunidades campesinas o indígenas, que son percibidas como un conjunto de individuos indiferenciados en relación al género donde quedan subsumidas las mujeres. No fue sino cuando las feministas empezaron a estudiar desde una perspectiva de género las unidades domésticas de producción, cuando las mujeres fueron visibilizadas, no solo en la producción, sino en la reproducción de las mismas unidades y, por tanto, consideradas fundamentales en la agricultura familiar y en la cultura campesina. Más recientemente la ecología política, en su propuesta de trabajar las relaciones de poder en la apropiación y uso de los recursos naturales, ha privilegiado en su análisis las relaciones sociales referidas a la clase o a la condición étnica, sin profundizar en la diferenciación de géneros y edades.

En Brasil, esto comienza a cambiar claramente cuando las mujeres rurales se presentan en la escena pública como sujetos políticos con reivindicaciones propias que van más allá de lo planteado por los movimientos campesinos, mayoritariamente masculinos.

Un ejemplo que puede clarificar las tensiones entre esos campos es la cuestión de la violencia contra las mujeres, que será visibilizada en varios países con las luchas de La Vía Campesina y, en Brasil, liderada por el Grupo de Trabajo Mujeres de la Articulación Nacional de Agroecología. Para esas organizaciones, la violencia sexista es una realidad que tiene que ser tratada dentro del ámbito agroecológico, como una necesidad de justicia social y de construcción de un nuevo modelo de relaciones en el campo. Los varones de esos movimientos tienden a rechazar el tema, argumentando que es una cuestión que excede los mandatos de la agroecología, como el racismo, los prejuicios de etnia, etc. Las mujeres, por otro lado, contestan que la agroecología no es solamente un campo de conocimientos y prácticas sobre producción agraria sostenible, sino también una propuesta de un nuevo modelo de sistema agroalimentario y de relaciones entre personas. La existencia del

machismo y de la violencia penaliza todo el colectivo femenino e impide a la agroecología afirmarse como una propuesta de cambios radicalmente democráticos en el campo. En concreto, esas mujeres reinsertan dentro de una discusión sobre el modelo agroalimentario temas históricos traídos por el feminismo. Llegan incluso a plantear a los movimientos que no puede haber agroecología sin feminismo.

Por otro lado, las organizaciones de mujeres están construyendo experiencias agroecológicas en todo el país, buscando la soberanía alimentaria, la mejora de ecosistemas degradados y el fortalecimiento de los medios de vida, sin que sus trabajos y conocimientos sean reconocidos. Trabajan para mejorar la producción agrícola sostenible para el consumo y la venta, recuperan semillas, se ocupan de producciones agrícolas y crianza de animales, cuidan del agua y de los bosques, con ninguno o muy poco apoyo técnico, financiero y organizacional. Son vistas como mano de obra, y no como creadoras de estrategias de supervivencia y de nuevos saberes. Su papel como lideresas en el campo agroecológico continúa siendo secundario, permaneciendo, en general, los varones al frente de los movimientos políticos.

Sin embargo, también el feminismo está incorporando cuestiones que originariamente han sido planteadas por movimientos ecologistas en el campo, como es el caso de la Soberanía Alimentaria. Lo hacen de manera clara porque es un tema importante para las mujeres campesinas que plantean ese debate tanto entre los compañeros varones de las organizaciones rurales, como junto a las mujeres urbanas, para quienes las cuestiones concernientes a la agroecología podrían parecer lejanas. Se trata de una doble tarea política para las mujeres campesinas, una tarea que merece la atención de todas las personas que propugnan un desarrollo rural sostenible y con justicia social, para que no se queden solas en esas luchas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVAY, Ricardo (1992): *Paradigmas do capitalismo agrário em questão*, Campinas, HUCITEC/ANPOCS.

AMORÓS, Celia; De Miguel, Ana (ed.) (2005): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva.

BURG, Inês Claudete (2005): *As mulheres agricultoras na produção agroecológica e na comercialização em feiras no sudoeste paranaense*, Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) – Curso de Pós-Graduação em Agroecossistemas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, UFSC.

CAPORAL, Francisco Roberto (1998): *La extensión agraria del sector público ante los desafíos del desarrollo sostenible: el caso de Rio Grande do Sul*, Brasil, Tese (Doutorado) – Programa de Doctorado en Agroecología, Campesinado e Historia, ISEC-ETSIAN, Universidad de Córdoba, Córdoba, UCO.

CHAYANOV, Alexander (1974): *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires, Nueva Visión.

HECHT, Susanna (2002): «A evolução do pensamento agroecológico», en: Altieri, Miguel: *Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável*, Guaíba, Agropecuária, pp. 21-52.

KARAM, Karen (2004): «A mulher na agricultura orgânica e em novas ruralidades», *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, nº 1, pp. 303-320.

MAGALHAES, Reginaldo (2005): *A «masculinização» da produção de leite*. São Paulo (mimeo).

MOURÃO, Patrícia de Lucena (2004): *Agricultura familiar em Abaetetuba: um olhar sobre as práticas agroecológicas e as relações de gênero*, Dissertação (Mestrado), Universidade Federal do Pará, Belém, UFPA.

PACHECO, Maria Emilia Lisboa (2005): «Construindo um diálogo: feminismo e agroecologia (entrevista)», *Proposta*, Rio de Janeiro, v. 28/29, nº 103/104.

PACHECO, Maria Emilia Lisboa (2002): «Em defesa da agricultura familiar sustentável com igualdade de gênero», en GT Gênero-Plataforma de Contrapartes Novib/SOS CORPO (2002): *Perspectivas de gênero: debates e questões para as ONGs*, Recife, Gênero e Cidadania.

PACHECO, Maria Emilia Lisboa (1997): «Sistemas de produção: uma perspectiva de gênero», *Proposta*, Rio de Janeiro, v. 25, nº 71, pp. 30-38.

PASTORE, Elenice (2003): *Relações de gênero na agricultura ecológica: um estudo de caso na região serrana do Rio Grande do Sul*, Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, UFRGS.

PULEO, Alicia (2008): «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 38, enero-junio 2008, pp. 39-59.

TEPICHT, Jerzy (1973): *Marxisme et agriculture: le paysan polonais*, Paris, Armand Colin.

SHIVA, Vandana (1991): *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Montevideo, Instituto del Tercer Mundo.

SILIPRANDI, Emma (2009): *Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar*, Tese (Doutorado) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, UNB.

WARREN, Karen (1998): «El poder y la promesa de un feminismo ecológico», en Agra, Maria Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Granada, Ecorama, pp. 117-147.

17. La Ecocrítica, vanguardia de la crítica literaria. Una aproximación a través de la ecoética de Marguerite Yourcenar

Teo SANZ
Universidad de Burgos

Uno de los enfoques más vanguardistas y lúcidos de la crítica literaria en estos tiempos de cambio climático es la Ecocrítica. Hay que remontarse a los años sesenta del siglo XX para encontrar los orígenes de la toma de conciencia actual frente al deterioro medioambiental. En ese sentido, como certeramente señala Greg Garrad (2004), el libro de Rachel Carson, *Silent Spring*, publicado en 1962, abrió tempranamente los ojos a la eco-catástrofe, poniendo el acento en el hecho de que la destrucción de la naturaleza es obra del ser humano y nada tiene que ver con fenómenos inexplicables. Este libro científico que denunciaba la acción devastadora de los pesticidas tiene un arranque literario-poético en el cual se presenta una maravillosa pintura de la campiña norteamericana. En «A Fable for Tomorrow», su primer capítulo, la narración pone el énfasis en la belleza de un lugar que visita la gente para observar la variedad de pájaros que por allí pasan en su recorrido migratorio.[1] Pero, casi sin transición, el mundo bucólico de la fábula se convierte en el centro de una catástrofe que, de manera inexplicable, rompe ese equilibrio armonioso, acarreando enfermedades y muerte. Así, el canto de pájaros, auténtica sinfonía natural, se torna en silencio de muerte que cubre los campos y bosques. «Los pocos pájaros que se podían ver estaban moribundos, temblaban violentamente y no podían volar. Fue una primavera silenciosa» (Carson, 1962, 2002: 2).[2] Más adelante, en el capítulo tercero, «Elixirs of Death» nos muestra que el causante de ese desastre será el DDT, un pesticida muy eficaz utilizado después

[1] «The countryside was, in fact, famous for the abundance and variety of its bird life, and when the flood of migrants was pouring through in spring and fall people traveled from great distances to observe them» (Carson, 1962, 2002: 2)

[2] Mi traducción.

de la Segunda Guerra Mundial para erradicar plagas, pero, al mismo tiempo, altamente perjudicial para el medio natural y para sus moradores, humanos y no humanos. Rachel Carson denunciaba que estos productos químicos se encuentran hasta en los ecosistemas más remotos, están almacenados en los cuerpos de los animales y llegan hasta el ser humano en todas sus edades, incluso a través de la leche materna y los tejidos placentarios,[3] hipótesis esta última posteriormente comprobada de manera irrefutable. *Silent Spring* es recordado como un texto pionero por el movimiento ecologista.

SURGIMIENTO E IDEAS FUNDAMENTALES DE LA ECOCRÍTICA

Esa toma de conciencia medioambiental, que posteriormente dio lugar al surgimiento del pensamiento ecológico de los años setenta del siglo XX, terminó por alcanzar también el terreno de la crítica literaria, dando lugar a la nueva corriente analítica denominada Ecocrítica. Esta influencia no fue inmediata. Habrá que esperar hasta los años noventa del siglo XX para encontrar definiciones teóricas sólidas para analizar los textos literarios desde una perspectiva ecológica. No obstante, el termino *ecocrítica* ya había sido utilizado con anterioridad. Así, en el año 1978, William Rueckert escribió un artículo cuyo título era «Literature and Ecology: an Experiment on Ecocriticism» (Rueckert, 1996). En dicho trabajo, Rueckert sostiene que es necesario aplicar la ecología y los conceptos ecológicos al estudio de la literatura, dado que la ecología es de vital importancia para el presente y el futuro del mundo en que vivimos.

Pero el libro que teoriza sistemáticamente desde distintas perspectivas la relación de la literatura con el medio natural tardaría casi dos décadas en aparecer. Se trata de una publicación de 1996 que recupera el artículo de Rueckert y que lleva por título *The Ecocriticism reader* (1996). Coordinado por Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, contiene más de veinte capítulos que abordan el tema desde la eco-teoría, las consideraciones ecocríticas en la ficción y el teatro o los estudios críticos relacionados con la literatura medioambiental. La introducción general de Cheryll Glotfelty, profesora de la Universidad de Nevada, es uno de los textos más citados por parte de lo ecocríticos que desean explicar en qué consiste esta innovadora corriente interpretativa. La autora señala que, hasta ese momento —recordemos que el prólogo está escrito a mediados de los años noventa del pasado siglo—, ninguna insti-

[3] «[...] have been found in fish in remote mountain lakes, in earthworms burrowing in soil, in the eggs of birds-and in man himself. For these chemicals are now stored in the bodies of the vast majority of human beings, regardless of age. They occur in the mother´s milk, and, probably in the tissues of the unborn child» (Carson, 1962, 2002: 16).

tución de estudios literarios ha sido consciente de la crisis medioambiental (Glotfelty, 1996: xvi). La teoría literaria habría sido la única impermeable a ese hecho. Por el contrario, otras disciplinas humanísticas como «la historia, la filosofía, el derecho, la sociología o la religión» llevaban más de dos décadas, desde 1970, preocupadas por el tema. Igualmente subraya que «mientras los movimientos sociales, léase derechos civiles o el movimiento de liberación de las mujeres de los sesenta y setenta, se habían consolidado en los estudios literarios, nada de eso ocurría con el movimiento medioambiental (Glotfelty, 1996: xvi).

No será hasta principios de los noventa cuando los estudios literarios con perspectiva ecológica alcancen un reconocimiento como corriente crítica. Glotfelty se pregunta qué es la Ecocrítica y responde de la siguiente manera: «dicho de manera sencilla, la Ecocrítica es el estudio de la relación entre la literatura y el entorno físico» (1996). Como complemento a esa respuesta concisa pero clarificadora, añade: «De la misma manera que la crítica feminista examina el lenguaje y la literatura desde una perspectiva de conciencia de género, y la crítica marxista es consciente de los modos de producción y de las clases sociales para la interpretación de los textos, la ecocrítica adopta un enfoque ecocentrado a la hora de examinar los textos literarios» (Glotfelty, 1996: xviii).[4] Observa que como toda teoría literaria estudia las relaciones entre los escritores, los textos y el mundo pero señala que la noción de «mundo» en la Ecocrítica es más amplia, se extiende a la totalidad de la ecoesfera» y señala la manera por la cual los teóricos de este enfoque pueden estudiar una creación literaria, por ejemplo, ver cómo la Naturaleza aparece en un poema, o bien cuáles son los valores ecológicos de un texto en particular.

Otro estudio a tomar en consideración por su capacidad de síntesis es *The environmental imagination* de Laurence Buell (1995), profesor de Literatura de la Universidad de Harvard. Esta obra es altamente útil porque resume en cuatro puntos básicos los criterios que nos podrían guiar a la hora de valorar el grado ecológico de un texto:

> 1) El medioambiente no humano aparece no solo como un mero marco, sino como presencia que comienza a sugerir que la historia humana está ligada a la historia natural. 2) El interés humano no es comprendido como el único interés legítimo. 3) La responsabilidad humana por el medioambiente forma parte de la orientación ética del texto. 4) Se encuentra implícita, al menos, cierta idea del medioambiente como un proceso y no solo como una constante o un dato»[5] (Buell, 1995: 7-8).

Por otro lado, también hay que tener en cuenta la Ecopoética como enfoque crítico en el tema que nos ocupa. Este concepto ha sido desarrollado en el ámbito de la crítica francófona con el fin de analizar la estética de los textos comprometidos

---

[4] Mi traducción.
[5] Mi traducción.

con la defensa de la naturaleza. Para Pierre Schoentjes, los conceptos temáticos de Buell delimitan una orientación ética pero no dicen nada acerca de la estética del texto (Schoentjes, 2010). Otros, Nathalie Blanc, Denis Chartier y Thomas Pughe, estiman que «si la ecología plantea un desafío a la crítica literaria, podemos igualmente preguntarnos si la literatura puede a su vez proponer una nueva mirada sobre la ecología» (Blanc, Chartier, Pughe, 2008). Los defensores de esta corriente de marcado acento textual señalan que no debemos obviar los medios formales por los cuales se describe la naturaleza. El concepto de «descentramiento» como una manera de forjar un imaginario ecológico distinto del tradicional pensamiento antropocéntrico, adquiere gran importancia (Skinner, 2003). El editor de la revista *Ecopoetics* señala que este enfoque no se limita a cierto tipo de período, estilo o temática, sino que busca detectar las formas de construcción de una nueva percepción de lo silvestre que dé lugar a las voces no humanas. Por mi parte, creo que un equilibrio entre el campo temático-ético y el textual puede ser muy fructífero a la hora de analizar las obras literarias desde un punto de vista ecológico.

La Ecocrítica también se preocupa por la labor de transmisión de conocimientos en el campo de la enseñanza. Como disciplina relativamente nueva, debe buscar cómo combinar las teorías de la literatura tradicionales con las herramientas de una disciplina comprometida con el medio natural. William Rueckert, en el artículo ya citado, publicado originariamente en 1978 y considerado fundador (Rueckert, 1996: 105-123), sostiene que la literatura es una fuente renovable de energía, uno de los muchos soles que posee la humanidad. Por ello, plantea la necesidad de encontrar fórmulas de usarla, de utilizar la energía que procede del lenguaje poético con el fin de que la enseñanza de la literatura sirva para concienciarnos de que debemos mantener una biosfera sana.

El reciente libro *Teaching ecocriticism and Green cultural studies*, coordinado por Greg Garrad (2012), nos ofrece un panorama amplio en el que se nos muestra que la teoría Ecocrítica puede dar resultados innovadores. Múltiples discursos y aspectos de la realidad se encuentran implicados en este enfoque que nos permite reconceptualizar el mundo: la literatura, la teoría postcolonial, la globalización, el posthumanismo, el cambio climático, los nuevos medios de comunicación, la deconstrucción, el cine, etc. Lo más importante es, como escribe Richard Kerridge (Kerridge, 2012: 12-13), que los enfoques ecocríticos se guíen por el principio de las interconexiones.

UNA LECTURA ECOCRÍTICA DE MARGUERITE YOURCENAR

Dentro de un marco amplio en el que se tienen en cuenta ciertos postulados ecocríticos, estudiaré la ecoética y la poética ecológica yourcenarianas que contribuyen a

que quien se acerca a su obra transite por nuevas formas de relación con el entorno natural. Sin duda, la ecología está muy presente en el horizonte de expectativas de Marguerite Yourcenar, una escritora pionera en dar la alerta sobre las catástrofes relativas al deterioro de nuestro planeta. En esa línea, estudios como el coordinado por Andrea Padilla y Vicente Torres en 2007, *Marguerite Yourcenar y la Ecología, un combate ideológico y político*, son un instrumento valioso para conocer el alcance del compromiso ecológico de nuestra autora. Como escribe Michèle Goslar en uno de los artículos de este estudio: «Si lo político puede ser definido como voluntad de incidir en el comportamiento de un grupo de individuos, puede decirse entonces que la preocupación constante de Marguerite Yourcenar por el porvenir de los animales y la naturaleza fue de carácter político. Esta preocupación por el respeto de la vida humana y no humana se manifestó desde sus primeros escritos y en todos los géneros que cultivó: novela y poesía, teatro y ensayos, traducciones y discursos, entrevistas y correspondencia» (Goslar, 2007: 37). Una amplia antología relativa a la presencia del pensamiento ecológico de Yourcenar puede encontrarse igualmente en la publicación de 1990 realizada por el CIDMY (Centre International de Documentation Marguerite Yourcenar) titulada *Marguerite Yourcenar et l'Ecologie.*

Efectivamente, un enfoque ecocrítico de su obra revela que en la mayoría de sus creaciones siempre hay un resquicio para un compromiso real con respecto a la Naturaleza y a los seres vivos, animales humanos y no humanos que la habitan. Pero, ciertamente, además de los criterios temáticos, la obra de Yourcenar nos ofrece su visión de la naturaleza a partir de una escritura con una gran fuerza estética, por lo que se podría estudiar desde la ecopoética.

Marguerite Yourcenar (1903-1987) fue la primera mujer que ocupó un sillón en la Academia Francesa de la lengua. Su nombramiento, a propuesta de Jean d'Ormesson, tuvo lugar en 1981, no sin reticencias por parte de algunos «Inmortales». En efecto, fueron muchos los que opusieron gran resistencia a que una mujer entrara en ese recinto exclusivo, entre ellos Lévi-Strauss. El reconocido antropólogo apoyó su negativa en el argumento de que «no se cambian las leyes de la tribu».

Yourcenar fue una escritora comprometida con la ecología. Manifestó también su apoyo a la *Declaración Universal de los Derechos de los Animales* proclamada por la Liga Internacional de los Derechos del Animal en 1978 y aprobada posteriormente por la ONU y por la UNESCO. Siempre sostuvo que la ecología formaba parte de su vida y que fue una de sus principales preocupaciones. En el capítulo «Un écrivain dans le siècle», incluido en *Les Yeux ouverts* (Yourcenar, 1980), responde a las preguntas de Matthieu Galey sobre la ecología refiriéndose al sombrío panorama que, ya a principios del siglo XX, pintaban algunas mentes clarividentes como el geógrafo Schrader. Yourcenar considera que todas las catástrofes que entonces se vaticinaban serán aún peores dado que a finales de siglo el panorama es terrorífico: lluvia ácida, contaminación de ríos y mares por el mercurio y los residuos

químicos y atómicos, desaparición de miles de especies animales, uso generalizado de pesticidas, mareas negras, destrucción de la capa de ozono, etc. (Yourcenar, 1980: 293-294). Por esa razón, Yourcenar no cesó de llevar a cabo una actividad pública favorable a las asociaciones defensoras del planeta hasta el punto de que, con 84 años, un mes antes de su muerte, en su penúltima conferencia, titulada «Si aún queremos salvar la Tierra» e impartida en la Universidad de Laval, en Canadá, habla de «extravío de la conciencia humana» y subraya que «la fórmula *Tierra de los hombres* es extremadamente peligrosa ya que la Tierra pertenece a todos los seres vivos y nosotros pereceremos con ellos y con ella» (Yourcenar, 1988: 32).[6] Esta convicción se encuentra presente en su imaginario literario ficcional, en sus ensayos y entrevistas y en su amplia obra autobiográfica donde, de una manera o de otra, alude a sus preocupaciones fundamentales: el problema ecológico, las guerras, el racismo, el comercio de marfil, las granjas-factoría, la industria peletera, la matanza de focas, la vivisección y la caza. En las líneas que siguen analizaré, desde una perspectiva ecocrítica, la obra yourcenariana tomando como eje principal su última novela, *Un Hombre Oscuro* (*Un homme obscur*, 1982) y refiriéndome también, por las razones indicadas, a otros textos de su autoría, ya sea de ficción o factuales.

CONCEPTO DE NATURALEZA Y VÍNCULO AL LUGAR

En primer término cabe preguntarse qué papel juega la naturaleza en la estética de la autora. Ciertamente no es la idea romántica de la naturaleza la que predomina en los textos de Yourcenar. En ese sentido, se aleja de los discursos propios del Viejo Continente en lo referente al paisaje (Sanz, 2010). Yourcenar huye del tipo de narración idílica romántica, a la europea, en la que se pone solo el acento en la belleza del paisaje que acompaña el sentir de un personaje afligido por la desdicha. No vamos a encontrar una representación de la Naturaleza como mero escenario o proyección de los estados de ánimo de los humanos. Ese tipo de paisaje domesticado del Romanticismo es un refugio ideal para una fusión de marcado carácter egocéntrico. Yourcenar, en cambio, se encuentra más próxima a la noción de «Wilderness», de la naturaleza virgen aún no contaminada por la civilización. Así se evidencia en *Un hombre oscuro*, que podemos considerar su testamento ecológico. Ambientada en el siglo XVII, esta novela breve narra la historia de Nathanaël, un joven inglés sensible y enfermizo, que en pleno siglo cartesiano se ve obligado a trabajar en un barco que recorre los mares. En esos viajes se enfrenta a la realidad de la vida y a las atrocidades del mundo. Nathanaël simboliza lo natural y la sensibilidad. La experiencia del viaje le permite descubrir la espléndida Naturaleza incó-

[6] Mi traducción.

lume de las tierras y de las islas del Norte del continente americano. Esta Naturaleza es mucho más que un escenario adecuado para el héroe. Se trata de una presencia con realidad propia. Nathanaël se siente maravillado por esta naturaleza no heterodesignada y desde el barco percibe las costas hasta las cuales descienden «selvas impenetrables». En esos momentos recuerda sus lecturas, los bosques al borde de los santuarios de los que habla Virgilio. Al final de la historia la fusión de Nathanaël con la Naturaleza será total.

No es de extrañar que Marguerite Yourcenar describa con fascinación, por medio de su personaje, esos paisajes desprovistos de toda semantización cultural o literaria. El ecocrítico Jonathan Bate, en su libro *The Song of the Earth* (Bate, 2000), realiza el primer estudio con enfoque ecocrítico de la literatura inglesa, mostrando la importancia que la poesía tiene en el nuevo milenio frente a la sociedad tecnológica, subrayando la capacidad de los escritores para devolvernos a la tierra que es nuestro hogar. Esa capacidad la encontramos, sin duda, en buena parte de la literatura de Marguerite Yourcenar. Incansable viajera, la escritora desarrolla un imaginario de los lugares marcado por un compromiso que la lleva a denunciar los desastres que afectan a los seres que habitan el planeta Tierra. En un ensayo de gran calado ecocrítico, *Writing for an endangered world*, Laurence Buell acuña el concepto de «place-connectedness» para hablar del vínculo con los lugares. En concreto, habla de cinco formas de vinculación. Por su actividad y pensamiento, Yourcenar podría ser adscrita a una de ellas, la tercera, que Buell denomina «lugares no estables», es decir los que han cambiado su estructura por las fuerzas interiores o exteriores que los han vulnerado.[7] Cuando en 1942 la escritora descubre la Isla de Monts Deserts, en el estado de Maine, nace el vínculo que la llevará a vivir en ella hasta el final de sus días. En ese lugar abierto al mar, declara: «uno tiene la impresión de estar en una frontera entre el universo y el mundo humano» (Yourcenar, 1982: 134).[8] En el prólogo de uno de sus primeros textos, la obra de teatro *La Petite sirène (La Sirenita*, de 1942), Yourcenar cuenta que, a partir de esa época, su gusto por los paisajes del pasado fue dando paso a su interés creciente por los lugares cada vez más escasos en los que todavía no había dejado su huella la horrorosa aventura humana (Yourcenar, 1971: 176). En su trilogía autobiográfica *Le Labyrinthe du Monde* (escrita entre los años 1974 y 1988 y recogida en Gallimard-La Pléiade en el volumen de *Essais et Mémoires* (1991), la autora constata la degradación de los idílicos lugares de su infancia. En la primera entrega, *Souvenirs pieux* (1974) (*Recordatorios*) (Yourcenar, 1991) se centra en la investigación de sus raíces maternas.

---

[7] «Just as modern place attachment, such as it is, tend to be more or less dispersed, so, conversely, to introduce a third consideration, the places themselves are no stable, free-standing entities but continually shaped and reshaped by forces from both inside and outside.» (Buell, 2001: 67).

[8] Mi traducción.

Con el fin de ser fiel a la realidad, la narradora visita los lugares que fueron testigos del pasado familiar. De esta manera, completa con viajes a Bélgica, la tierra de sus ancestros, lo aprendido en los documentos consultados que le sirven de guía. Durante uno de ellos, en 1956, se detiene en el castillo de Flémalle. Marguerite Yourcenar considera de vital importancia visitar las mansiones porque esas piedras y esos interiores, que vieron pasar la vida de las gentes que los habitaron, también ayudan a reconstruir la memoria. Al recorrer ese lugar, que ya conocía y que le había llamado la atención en un grabado de su posesión, Yourcenar constata de qué manera mueren los símbolos de la Historia. El lugar virgen que mostraba el grabado era ahora un lugar sin hierba ni árboles, una zona industrial con su «topografía de infierno» (Yourcenar, 1991a: 763). Del castillo, solo quedaban unas ruinas. La mansión había sido adjudicada a una empresa de derribos. La parte mejor conservada era una barandilla con sus hierros del siglo XVIII. Yourcenar llega el día del cierre antes del derribo y al verla piensa, como en los grabados de Piranesi, que también esa escalera parecía subir alegremente hasta el cielo (Yourcenar, 1991a: 764).

En un viaje posterior, esta vez en 1971, Yourcenar constata la degradación del lugar. Nubes malolientes y amarillas que llegaban al cielo ahogaban al visitante. El paisaje estaba salpicado de minas de carbón cerradas y de edificios abandonados que le recuerdan el castillo en ruinas del negro encantador que aparece al final de un acto de *Parsifal*. Su grabado «Las Delicias de la comarca de Lieja» se había transformado en un «Apocalipsis» (Yourcenar, 1991a: 766) provocado por los errores del ser humano que se mete a aprendiz de brujo. Al presentar la desfiguración industrial de la región de sus padres, Marguerite Yourcenar deja, a la vez, constancia de su compromiso ecológico. Recupera los vestigios de su pasado familiar para juzgar el mundo que la rodea.

En el segundo libro de la trilogía familiar titulado *Archives du Nord* (1977) (*Archivos del Norte*) (Yourcenar, 1991), la escritora bucea en los orígenes familiares paternos. «Despega» de la noche de los tiempos imaginando cómo sería antes del nacimiento del mundo el lugar en que vivió su familia. Con esa visión, rememora ese tiempo en que el hombre no existía todavía (Yourcenar, 1991: 954) e imagina una naturaleza virgen que cambia según las estaciones aún no amputadas por calendarios ni relojes. La autora nos devuelve el silencio solo interrumpido por los ruidos de los animales libres en su entorno natural. Acto seguido, en contraste con la idílica paz descrita, aparece el «depredador-rey […] el leñador de los animales y el asesino de los árboles, el cazador que dispone de sus trampas en donde se estrangulan los pájaros» (Yourcenar, 1991: 957), en suma, el hombre con sus poderes que vienen a ser una anomalía dentro del conjunto de las cosas. Su aparición no será beneficiosa para ese jardín primitivo. Yourcenar lo concibe en toda su brutalidad: «Los cómics y los manuales científicos populares nos muestran a ese Adán sin gloria bajo el aspecto de un bruto peludo blandiendo

una porra: nos hallamos lejos de la leyenda judeo-cristiana para la cual el hombre original deambula en paz por la sombra de un hermoso jardín» (Yourcenar, 1991b: 958).[9]

Situando la ficción de *Un hombre oscuro* en el siglo XVII, Yourcenar nos alerta del peligro que se cierne sobre los espacios naturales con el advenimiento de la Modernidad. Nathanaël admira la inmensa belleza de la Naturaleza virgen y su pensamiento transmite a los lectores la fragilidad de las selvas que ya empiezan a ser destruidas por la desmesura humana. Una desmesura que, según Yourcenar, nació con el hombre (Yourcenar, 1982: 296). Sin embargo, en cierta medida, Yourcenar denuncia desde la literatura, como también lo haría Carolyn Merchant en su ensayo *The Death of Nature* (Merchant, 1983), la filosofía mecanicista que despoja a la Naturaleza de su antigua dignidad en tanto poseedora de energía espiritual. Como se evidencia también en la elección de la figura del alquimista en tanto personaje principal de la novela *«L'Oeuvre au Noir»*[10] (Yourcenar, 1982b), Yourcenar se siente atraída por el animismo renacentista que sucumbió más tarde a los embates del mecanicismo. En su obra encontraríamos la crítica a una modernidad tecnológica, que pasó a considerar la Terra Mater como una materia prima pasiva, inerte y atomística. Una modernidad que inicia el «desencantamiento del Mundo», preparando así la instalación de la explotación intensiva y la guerra contra la Naturaleza que denunciará tres siglos después Rachel Carson con su *Primavera silenciosa.*

Ética del cuidado y género

La «compasión universal» se sitúa en el centro de la ética yourcenariana. De ahí que desde muy temprano se muestre sensible al espectáculo del dolor de los seres vivos que poseen, según sus propias palabras en *Recordatorios*: «el sentido de una vida encerrada en una forma diferente».[11] En una carta de 1957, Yourcenar felicita a la escritora y poeta Lise Deharme, defensora de los animales, «por haber tenido la valentía de tratar ese tema (pocos hay que sean tan graves) y por desdeñar de antemano el reproche de sentimentalismo que los necios no dejarán de hacerle».[12] Nuestra autora es consciente de las resistencias que encuentra el desarrollo de una sensibilidad moral que atienda al sufrimiento más allá de nuestra especie. Y frente a la tradición racionalista que considera que la piedad es una pasión y, en conse-

[9] Mi traducción.

[10] Cuyo título fue traducido en una de las versiones en español justamente como *El Alquimista.*

[11] «Le sens d'une vie enfermée dans une forme différente» (Yourcenar, 1974: 298).

[12] «Je vous félicite d'avoir eu le courage de traiter ce sujet (il en est peu de plus graves) et de dédaigner d'avance le reproches de sentimentalité que les sots ne manqueront pas de vous adresser» (Yourcenar, 1995: 165).

cuencia, una expresión de nuestra parte corporal inferior al intelecto, Marguerite Yourcenar aboga por el desarrollo de nuestras capacidades sensoriales que están demasiado sometidas «a ese ordenador que es el cerebro para nosotros (Yourcenar, 1980: 320).

Ahora bien, en las últimas décadas, la revalorización de los sentimientos en el ámbito de la moral ha ido de la mano de los estudios de género. Recordemos a Carol Gilligan, quien en su libro *In a Different Voice* (Gilligan, 1982), reclamaba el reconocimiento de «otra voz», es decir de una moral femenina que ha sido tradicionalmente menoscabada: la ética del cuidado. Según sus investigaciones empíricas, en la decisión moral, los hombres se guían de acuerdo a principios, hablan de conceptos y de deberes y piensan en términos de justicia. Por el contrario, las mujeres parten de un yo relacional que conduce a una moral de la responsabilidad, así como a un mayor relativismo contextual frente a la lógica de los principios. Mientras que según las clasificaciones de teóricos de la Moral como Kohlberg, esta forma de pensamiento ético era inferior a la basada en el deber y los principios, Gilligan, junto con otras pensadoras de la ética del cuidado, estiman que esas dos perspectivas morales no son contradictorias ni deben estar jerarquizadas. La idea de que existe una forma femenina del pensamiento moral ha sido muy debatida y criticada. Entre otros argumentos, se ha señalado que las sociedades modernas son lo suficientemente complejas y los roles de género se han hecho menos rígidos, por lo que generalizar acerca de un pensamiento moral característico de las mujeres sería abusivo. Sin embargo, las estadísticas no dejan de mostrar que subsiste una diferencia entre el número de mujeres y hombres dedicados a las tareas del cuidado y que los miembros de las bases de los movimientos ecológicos y de defensa de los animales en el mundo son mayoritariamente mujeres. La misma noción de ética del cuidado ha sido favorablemente acogida por las teorías ecofeministas como una vía de ampliación de la responsabilidad moral al mundo no humano, si bien lo han hecho ajustándola en cada caso a posiciones teóricas diferentes (Gaard, 1993; Warren, 1996; Puleo, 2011). A pesar de sus divergencias, estas lecturas ecofeministas coinciden en alejarse de posiciones ecofeministas esencialistas que no permitirían esperar actitudes propias de la ética del cuidado en los hombres. Por el contrario, postulan el final de la contraposición de género, aspirando a una moral no androcéntrica compartida por todos. En ese sentido, podríamos ver a Nathanaël, el personaje central que Yourcenar nos presenta en *Un hombre oscuro*, como un modelo ético. Nathanaël no renuncia a la emotividad como dictan las normas de la masculinidad, ni en él se encuentran los valores de quienes para defender la cultura denigran a la naturaleza y la consideran un objeto para dominar. No participa del poder ni muestra la tradicional actitud de competición de los varones. A lo largo de su vida, permanece en una escala jerárquica «inferior», mostrando una discreción absoluta, hasta su silenciosa fusión final con la naturaleza. La ética del cuidado, el re-

chazo de la violencia, la manifestación de las emociones en tanto características atribuidas históricamente a las mujeres y, por consiguiente, devaluadas, son la base del mundo afectivo del último personaje yourcenariano.

Pero, paradójicamente, las mujeres que aparecen en la novela son estereotipos femeninos. Un análisis de las figuras de la feminidad de este texto tal como el que Simone de Beauvoir hace en *El Segundo Sexo* (Beauvoir, 2005) a la obra de autores tan relevantes de la literatura francesa como Breton, Claudel y otros, nos permite constatar que las mujeres del relato yourcenariano no están dotadas de individualidad. En primer término, Janet, con quien Nathanaël mantiene una corta relación antes de iniciar su gran viaje, es un personaje claramente estereotipado, limitado a un conjunto de tretas para seducir al varón. Foy, su compañera en una isla perdida, encarna la mujer ingenua que sabe trabajar la tierra y que está dotada de una espontaneidad seductora. De vuelta a Europa, Nathanaël vive con Saraï, una prostituta que engaña y roba a sus clientes. También aparecen figuras femeninas positivas, pero siempre esquemáticas (Sanz, 2005). El personaje principal se cruza en su vida con mujeres que le ayudan o le salvan como Mevrow Clara o Madame d'Ailly. Esta última es el símbolo de la mujer ideal pero inalcanzable. Como en el modelo del amor cortés, la veneración que el amado siente por ella funciona como un motor de perfeccionamiento para este. Ella le transmite la fuerza espiritual para que continúe su propio camino y sacrifica su integridad física al besarlo a pesar de saber que tiene una enfermedad pulmonar contagiosa. Nathanaël se va convirtiendo paulatinamente en un personaje complejo mientras ellas permanecen ancladas en una función concreta al servicio de una narración cuyo objetivo consiste en mostrar la transcendencia de la figura masculina. Son simples medios. Por el contrario, el personaje masculino central será quien nos transmita la voz del Otro no humano, al liberarse de las normas de su género para convertirse en un sujeto transcendente y sabio en el corazón mismo de la Naturaleza. Podemos concluir que Yourcenar ha sabido superar el sesgo antropocéntrico pero no el androcentrismo que la lleva a adjudicar al falso universal —el hombre— lo que todavía es, en gran medida, un particular de género.

Sensocentrismo y biocentrismo

La superación del antropocentrismo hace de Yourcenar una pionera que merece la atención de la Ecocrítica. Ahora bien, atendiendo a la variedad de perspectivas que suelen distinguirse en el espectro del pensamiento ambiental, podemos preguntarnos cuál sería la posición que la caracteriza. En sus obras, otorga un lugar privilegiado a la dignidad de los animales. Marguerite Yourcenar critica el antropocentrismo humanista y la cultura francesa en la que la teoría del animal-máquina cartesiano es un

artículo de fe que favorece la explotación y la indiferencia. A ese respecto, se pregunta si la aseveración cartesiana no fue entendida en su nivel más bajo dado que el animal-máquina es también el mismo ser humano: «una máquina de producir y ordenar las acciones, las pulsiones y las reacciones que constituyen las sensaciones de frío y de calor, de hambre y de satisfacción digestiva, los impulsos sexuales y también el dolor, el cansancio y el terror que los animales experimentan al igual que nosotros» (Yourcenar, 1991: 375).

Así, Yourcenar expresa un *pathos* contemporáneo, una ética sensocéntrica, que encontramos teorizada en la filosofía utilitarista de Peter Singer (Singer, 2005) quien hereda de Bentham la idea de que la capacidad de sentir dolor, y no la capacidad de razonar debe ser el criterio para actuar con consideración moral hacia otros seres vivos. Pero a diferencia de filósofos como Singer, que buscan fundamentar el antiespecismo exclusivamente en la razón, tanto en algunos ensayos como en sus relatos, Yourcenar da un lugar muy importante a los sentimientos del sujeto de la acción. Sin embargo, esto no la lleva a despreciar las normas y principios. Considera que una *Declaración de los Derechos de los animales* es útil en una época de crecientes abusos. Yourcenar recuerda que, a pesar de *La Declaración de los Derechos Humanos* de la Revolución francesa, hubo destrucciones masivas de vidas que degradaron, en los campos de concentración, la noción de humanidad hasta extremos impensables. A la pregunta que ella misma se hace sobre sí será efectiva una Declaración de ese tipo mientras el ser humano no cambie, responde afirmativamente, pues «siempre es conveniente promulgar o reafirmar las Leyes verdaderas que no por ello dejarán de ser infringidas, pero dejando aquí y allí a los transgresores el sentimiento de haber obrado mal». "No matarás". Toda la historia, de la que nos sentimos tan orgullosos, es una perpetua infracción a esa ley» (Yourcenar, 1991c: 375).[13] El posicionamiento de Yourcenar con respecto a los animales no humanos está también presente en *Un hombre oscuro.* Nathanaël rechaza constantemente la violencia contra ellos. Nunca habla de dónde se encuentran con el fin de que los cazadores no los abatan. Uno de los pasajes más representativos al respecto narra, en estilo poético, una estancia de este personaje en una colonia inglesa del Nuevo Mundo en compañía de su compañera Foy. Nathanaël prefiere recoger frutos y disfrutar del bosque en vez de seguir a los demás varones que gozan con la caza y la pesca. Se solidariza con los animales que pueblan los bosques, con el oso con el que se topa, con el zorro que lo observa o con las culebras condenadas a ser aplastadas si desvelara a los otros hombres su existencia (Yourcenar, 1982: 930).

No obstante, la ética de Yourcenar tiene también rasgos biocéntricos. Una recopilación de sus notas de lectura publicadas con el título de *Sources II* recoge una

[13] Mi traducción.

enorme cantidad de textos que nos muestran su pensamiento y nos explican el método de creación yourcenariana. Como subraya Rémy Poignault, estos textos «tenían ante todo un objetivo personal, a saber, el de la meditación cotidiana a la manera de los estoicos, los cristianos o los filósofos orientales» (Poignault, 2007: 49). Uno de los apartados lleva por título «Souhaits» (Anhelos). En él habla de sus deseos con relación al mundo en que querría vivir: «Un mundo donde todo objeto viviente, árbol, animal, fuera sagrado y jamás destruido, salvo con aflicción y en caso de necesidad» (Yourcenar, 1999: 240). Por otro lado, Yourcenar escribe en «L'Homme qui aimait les pierres», uno de los ensayos incluidos en el libro *En Pelerin et en Étranger* (1991) (*Peregrina y Extranjera*) y dedicado al escritor Roger Caillois, que la piedra es anterior al hombre, es «un alfabeto inconsciente» (Yourcenar, 1991: 552), una sorda vibración secular. La autora llega incluso a hablar de la amistad de las piedras, de su significado, de su importancia, porque como ya vio el místico medieval Eckhart, «la piedra es Dios, y el hecho de no saberlo la determina como piedra» (Yourcenar, 1991: 550). Uno de sus últimos libros —*La voix des* choses (Yourcenar, 1987)— insiste en los mensajes que un objeto puede transmitirnos. Su título hace alusión al sonido que emite una placa de malaquita de antigüedad inmemorial, proveniente de la India, que se le cae de las manos y se rompe cuando la escritora estaba hospitalizada y con gran debilidad. Yourcenar se siente consternada por la destrucción de un mineral de dibujo perfecto y casi tan antiguo como la Tierra. No obstante, observa, el sonido que emite al romperse es muy bello, es un ejemplo de la voz de las cosas que nos hablan. Como en otros pensadores biocéntricos, en Yourcenar, lo animado va incluso más allá de lo que llamamos «seres vivos».

Comparando su pensamiento con el de los teóricos ecocéntricos actuales, ¿podríamos decir que Yourcenar estaría en la línea de un biocentrismo holístico que solo concede valor a los ecosistemas sin otorgarlo a ningún individuo en sí mismo? Considero que no. Creo haber dejado claro a través de los ejemplos anteriores que Yourcenar adoptaría más bien un biocentrismo en el que no esté ausente una ética de la responsabilidad hacia todos y cada uno de los seres vivos no humanos. En todo caso, su ecocentrismo respondería a un espiritualismo anti-violento de marcado acento místico, a un sentido de comunicación con la Totalidad. Por ello, para Yourcenar, las plantas y las piedras practican la reciprocidad, nos agradecen por nuestros cuidados o nos envían oscuras vibraciones cuando las tocamos (Yourcenar, 1980: 322). Esta idea la encontramos también en *Un hombre oscuro*, donde se puede observar cómo Nathanaël rechaza toda violencia contra cualquier forma de vida animal o vegetal: «El chico amaba asimismo a los árboles; los compadecía, por muy altos y majestuosos que fueran, por ser incapaces de huir o de defenderse entregados al hacha del más débil leñador» (Yourcenar, 1982: 990).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Yourcenar siempre declaró que sus libros caminaron a la par que su propia evolución vital. Al final de su vida, su gran anhelo consistía en que el planeta estuviera libre de violencia y contaminación. Por esa razón nunca dejó de manifestarse en contra de los que llamó «asesinos de la Naturaleza» y «verdugos» de los animales. En Yourcenar, la literatura no solo es una composición estética, sino un compromiso ecoético pionero que, como tal, no ha sido suficientemente reconocido.

La Ecocrítica, como enfoque analítico, ha de ser también, sin duda, un compromiso literario y político, pues no se pueden cortar los lazos entre la ficción y el contexto del cual emana. La crisis ambiental global no es ninguna metanarrativa. En suma, sería pertinente señalar que la autonomía total de los textos no existe. Por eso, cuando hacemos estudios con este enfoque innovador hay que buscar las huellas de las ideas y de las representaciones de la naturaleza e intentar evaluar los textos, como declara Kerridge, «en términos de su coherencia y utilidad como respuesta a la crisis medioambiental» (Kerridge, 1998: 5). Ello no obsta para que también desde la ecopoética, para la cual existe, indudablemente, excelente material en la obra yourcenariana, lleguemos a sensibilizarnos del terrible peligro que amenaza la supervivencia de nuestro planeta. A la luz de una lectura ecocrítica, enriquecida por la ecopoética, del temprano pensamiento ecológico de Marguerite Yourcenar, podemos decir que esta innovadora corriente de la crítica literaria nos ofrece una herramienta preciosa de análisis literario desde un compromiso ecoético abarcador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATE, Jonathan (2000): *The Song of the Earth*, Cambridge, Harvard University Press.

BEAUVOIR, Simone de (2008): *El Segundo sexo,* prólogo de Teresa López Pardina, trad. Elena Martorell, Madrid, Colección «Feminismos», Cátedra.

BLANC, Nathalie, Chartier, Denis, Pughe, Thomas, (2008) : «Littérature et Ecologie: Vers une écopoétique», *Revue Ecologie et Politique*, nº 36, La Ferté Saint Aubain, pp. 15-28.

BUELL, Laurence (1995): *The Environmental Imagination*, Cambridge, Harvard University Press.

CARSON, Rachel (2002): *Silent Spring* , Boston-New York, Mariner Books.

CIDMY, (1990): *Marguerite Yourcenar et l'Ecologie*, Bulletin, nº 2, Bruxelles.

GAARD, Greta (ed.) (1993): *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Philadelphia, Temple University Press.

GARRAD, Greg (2004): *Ecocriticism*, London and New York, Routledge.

— (ed.) (2012): *Teaching ecocriticism and Green Cultural Studies*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
Gilligan, Carol (1982): *In a different Voice. Psychological Theory and Women's Development, Harvard University Press.*
Glotfelty, Cherryl y Fromm, Harold (1996): *The Ecocriticism reader. Landmarks in literary ecology*, Athens and London, University of Georgia Press.
Goslar, Michèle (2007): «Marguerite Yourcenar y la protección de la naturaleza: el combate de toda una vida», en Padilla, Andrea y Torres, Vicente (2007), *Marguerite Yourcenar y la Ecología. Un combate ideológico y político,* Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 36-48.
Kerridge, Richard y Neil, Sammells (1998): *Writing the Environment. Ecocriticism & Literature*, London-New York, Zed Books.
Kerridge, Richard (2012): «Ecocriticism and the Mission of "English"», en Garrad, Greg (ed.) (2012),*Teaching ecocriticism and Green cultural studies*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 11-23.
Merchant, Carolyne (1980): *The Death of Nature. Women Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper.
Padilla, Andrea y Torres, Vicente (2007): *Marguerite Yourcenar y la Ecología. Un combate ideológico y político,* Bogotá, Universidad de los Andes.
Poignault, Rémy (2007): «Ensayos y meditaciones», en Padilla, Andrea y Torres, Vicente (2007), *Marguerite Yourcenar y la Ecología. Un combate ideológico y político*, Bogotá, Universidad de los Andes, pp. 49-50.
Puleo, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible,* Madrid, Cátedra.
Rueckert, William (1996): «Literature and Ecology», en Glotfelty, Cherryl y Fromm, Harold, *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, Athens and London, University of Georgia Press, pp. 105-123.
Sanz, Teo (2005): «Féminiser le masculin ou renier la féminité: l'éthique de la sollicitude dans *Un homme obscur* de Marguerite Yourcenar», en Ledesma, Manuela y Poignault, Rémy (eds.) (2005): *Marguerite Yourcenar. La femme, les femmes, une écriture-femme?*, Société Internationale d'Etudes Yourcenariennes, Clermont-Ferrand, pp. 377-385.
— (2010): «L'Engagement écologique de Marguerite Yourcenar», en Leuwers, Daniel (2010), *Les Engagements*, Paris, Calliopées, pp. 113-118.
Yourcenar, Marguerite (1971): *Théâtre* I, Paris, Gallimard.
— (1980): *Les yeux ouverts. Entretiens avec Matthieu Galey*, Paris, Le Centurion.
— (1982): *Un homme obscur*, *Oeuvres romanesques*, Paris, Gallimard/La Pléiade.
— (1987): *La Voix des choses*, Paris, Gallimard.
— (1988): «Le droit à la qualité de l'environnement: un droit en devenir, un droit à définir», en Nicole Duplé, *Vème Conférence internationale de droit constitutionnel*, Québec, Québec/Amérique.

— (1991): *Souvenirs pieux, Essais et Mémoires*, Paris, Gallimard/La Pléiade.
— (1991): *Archives du Nord, Essais et Mémoires*, Paris, Gallimard/La Pléiade.
— (1991): «Qui sait si l´âme des bêtes va en bas?», en *Le Temps ce grand sculpteur*, *Essais et Mémoires*, Paris, Gallimard.
— (1995): *Lettres à ses amis et quelques autres,* Paris, Foilo/Gallimard.
— (1999): *Sources II*, Paris, Gallimard.
SCHOENTJES, Pierre (2004): «Texte de la nature et nature du texte», en *Poétique, Revue de Théorie et d'Analyse Littéraire*, 164, Paris, Seuil, pp. 477-494.
SKINNER, Jonathan (2003): «Editor's notes», *Ecopoetics*, n° 3.
SINGER, Peter (1995): *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press.
WARREN, Karen (1996): *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

18. Ecocrítica y ecofeminismo: diálogo entre la filosofía y la crítica literaria[1]

Carmen Flys Junquera
Universidad de Alcalá

.

El crítico William Rueckert (1978), ya en la década de los años setenta, se preguntaba por el papel de la teoría y crítica literaria. Se preguntaba si simplemente eran modas académicas o si tenían una relevancia significativa para el mundo en el que vivimos. Afirmaba que era necesario que surgiera una escuela de crítica literaria que abordara el medio ambiente, pues nada podía ser más urgente y relevante que la crisis medioambiental que se avecinaba. Su anhelo tardó en llegar. Surgieron escuelas de crítica literaria asociadas al feminismo, a las minorías raciales y al poscolonialismo. Pero hasta la década de los noventa, la crítica literaria permanecía aparentemente indiferente a los crecientes problemas medioambientales. En estas líneas, pretendo resumir el surgir de la ecocrítica y mostrar el fructífero diálogo que mantiene con la filosofía ecofeminista.

La ecocrítica, como escuela de crítica literaria, nace formalmente en la década de los noventa en el Oeste americano con la fundación en 1992 de la Asociación para el Estudio de la Literatura y Medio Ambiente (ASLE en sus siglas en inglés). Esta asociación, que en la actualidad cuenta con más de 1800 socios, tiene filiales directas o bien asociadas en Canadá, Oceanía, Japón, India, Taiwán, Brasil, Reino Unido y en otros países europeos con la asociación EASLCE. En 1993, Patrick Murphy fundó la revista *ISLE* (Estudios Interdisciplinarios de Literatura y Medio Ambiente), que pasó pronto a ser la revista de la asociación y, hoy en día, es gestionada por Oxford University Press con 4 números al año y una altísima demanda. El desarrollo en Europa ha sido algo más lento y liderado por el Reino Unido con la revista *Green Letters*, fundada en 1999. En 2004 se funda la asociación europea y en 2010 *Eco-*

[1] La investigación para este trabajo fue financiada por el proyecto CLYMA (Ref. IF 2011-009) del Instituto Franklin de la Universidad de Alcalá y por el proyecto I+D (HAR2011-23678).

zon@. Revista europea de literatura, cultura y medioambiente, la única que admite artículos, además de en inglés, en otros idiomas. Existen algunas otras revistas claramente ligadas a asociaciones regionales o dedicadas a campos relacionados como la historia medioambiental pero no principalmente a la ecocrítica. Este crecimiento también se ha visto en el número de editoras del mundo anglosajón que han creado series específicamente dedicadas a la ecocrítica o a las humanidades ecológicas, entre ellas 21 editoriales universitarias (Harvard, Georgia, Illinois, Virginia, etc.), y al menos unas 8 editoriales comerciales (Palgrave, Rowman & Littlefield, Peter Lang, Rodopi, etc.).

La ecocrítica estudia las interrelaciones entre la literatura y otros textos culturales y el medio ambiente. Es una escuela con un fuerte compromiso ecologista, ético, didáctico y político que pretende mejorar la relación entre todos los seres vivos del entorno. En una primera fase se fijó principalmente en la literatura de no-ficción, ensayos de observación de la naturaleza y reflexiones personales acerca del entorno, el género literario llamado «*nature writing*». La mayor parte de estos textos celebraban la unión con la naturaleza y promulgaban el encuentro con lo más íntimo del ser en la naturaleza, género con claro origen en el movimiento filosófico transcendentalista norteamericano con las obras de Ralph W. Emerson, Henry D. Thoreau o Margaret Fuller. Los ecocríticos de esta fase mostraban gran interés en la conservación de la naturaleza en parques o reservas tanto para preservar la biodiversidad como para su disfrute. Hacia el año 2000, las voces que exigían mayor diversidad de perspectivas se hicieron oír y creció el interés por otros géneros literarios como la ficción, el teatro o la poesía, así como géneros no realistas del tipo de la ciencia ficción o la fantasía, aduciendo que podrían contribuir mucho a la concienciación medioambiental, así como al análisis de las actitudes culturales subyacentes. Igualmente, se amplía el horizonte de la temática a la relación entre el nivel socio-económico y el entorno con el concepto de la justicia medioambiental y los ecologismos del sur. Además, se empieza a reconocer la aportación del ecofeminismo que había seguido un proceso paralelo. Hasta este punto, la ecocrítica, en su mayor parte, se desarrollaba en los Estados Unidos y hacia principios del nuevo milenio en el Reino Unido y Australia. Poco se realizaba fuera de este contexto anglosajón y lo que existía provenía de los estudios ingleses en otros países.

Como siempre, Patrick Murphy fue un gran precursor, publicando en el año 1998 *The Literature of Nature: An International Sourcebook*, donde se editan ensayos en inglés sobre las diferentes literaturas nacionales y su relación con el entorno. Casi la totalidad de la investigación publicada seguía en inglés. Cabe destacar como excepción el número especial de *Ixquic* del año 2000, en el que se analizaban las literaturas hispánicas y su relación con la naturaleza. En este periodo también surge una nueva preocupación. Si la tendencia inicial tendía a ser «anti-teoría», poniendo el énfasis en la dimensión experiencial del autor y cuestionando la construcción lingüística o social de la realidad, sesgo predominante en las críticas literarias

del momento, a partir del 2000 surge la necesidad de desarrollar teorías propias.[2] Muestra de ello es la sección especial de la revista *ISLE*, dedicada al debate teórico como consecuencia de los arduos debates que se venían dando (17.4, 2010). A partir del año 2009, con la publicación del número especial de *MELUS* (2009, 34.2) sobre la etnicidad y el medio ambiente, del volumen *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente* (2010) y la fundación de *Ecozon@*, empiezan a proliferar estudios de otras literaturas y regiones y tímidamente el uso de otros idiomas. En esta década, la ecocrítica ha vuelto su mirada hacia la globalización y su implicación para el medio ambiente. Se está cuestionando la desaparición o re-definición del concepto tradicional del sentido del lugar y arraigo con las crecientes diásporas y se está desarrollando el concepto del eco-cosmopolitismo. Asimismo, los conceptos de la justicia medioambiental, los ecologismos del sur, la eco-justicia y el decrecimiento se convierten en ejes centrales de la ecocrítica. La filosofía feminista materialista ha cobrado gran interés con su lógica extensión hacia la ecocrítica materialista. De forma resumida, esto podría constituir la vertiginosa evolución de la ecocrítica en la que las tres tendencias conviven.

¿Qué hace un ecocrítico? En primer lugar, la metodología que usa suele ser la ya tradicional de la crítica literaria, una lectura detenida y detallada del texto, el llamado «*close reading*». Lo que diferencia esta escuela de otras es el enfoque, los aspectos del texto que interesan. Por una parte, podríamos decir que le da la vuelta a la crítica tradicional al interesar tanto o más aquello del exterior que lo del interior. Se fija en las imágenes de la naturaleza y del entorno, no como un telón de fondo sobre el cual los seres humanos actúan, sino como un agente más, un personaje más que se interrelaciona con los seres. Se fija en ese entorno y sus implicaciones para el texto, sea como fuente de recursos para unos exploradores o la inspiración para la mente. ¿El entorno condiciona a los seres humanos o es el humano quien pretender controlar su entorno? El ecocrítico estudia la representación de la naturaleza y su referente material (i.e. ¿la tormenta es una tormenta meteorológica real, o una metáfora o símbolo?). ¿Esa representación es fiel a la realidad material o un arquetipo? Las implicaciones de esas imágenes y sus referentes materiales reflejan la actitud del autor o personaje y permite al crítico extraer las actitudes culturales y sus consecuencias para el medio ambiente. El ecocrítico también busca la sabiduría ecológica de un texto (o su ausencia) y analiza las implicaciones. Analiza las actitudes alternativas que puede plantear un autor. El ecocrítico, sin dejar de lado los pensamientos y el espíritu humano, también enfatiza el entorno, lo más-que–humano que nos condiciona. En este sentido, su análisis no es antropocéntrico, meramente enfocado hacia el ser humano, sino eco-céntrico, atento a la realidad

[2] Esto constituye una de las críticas más frecuentes a la ecocrítica, promoviendo cierto rechazo por parte de las instituciones académicas (ver Barry, 2009).

material y física de ese organismo tan complejo que es el mundo. El ecocrítico cuestiona las dicotomías falsas de nuestra cultura como pueden ser cultura/naturaleza, humano/animal, mente/cuerpo. Estos términos no pueden ser opuestos y mutuamente excluyentes, ya que están íntimamente imbricados, existiendo en un continuo con diferentes gradaciones. Un paisaje puede ser «naturaleza salvaje» si no se percibe la mano humana (aunque con los temas de contaminación y lluvia ácida es probable que tal paisaje no exista) o bien casi totalmente cultural como pueden ser los parques en cualquier ciudad.

Diversos ecocríticos también utilizan conceptos eco-céntricos para analizar otras realidades. Por ejemplo, se podría hablar del proceso de crecimiento y desarrollo de un texto, o la cultura como un sistema ecológico. William Rueckert hace esto en su «experimento» ecocrítico. Sugiere que consideremos un poema como energía almacenada que se libera con cada lectura. Ve la poesía como una vía energética, el equivalente verbal de los combustibles fósiles pero renovables ya que procede de dos matrices generativas: el lenguaje y la imaginación. Cada lectura constituye una transferencia energética que fluye desde la poesía hacia los centros lingüísticos e imaginativos de los lectores. La docencia y el discurso crítico amplían e intensifican la energía, creando el medio idóneo para que fluya hacia la comunidad (1978: 108-110). La ecocrítica también analiza la denuncia (o su falta) hacia problemas medioambientales que figuran en los textos culturales y reivindica una responsabilidad ética hacia el mundo más allá de lo humano. Analiza y resalta las actitudes alternativas, más sostenibles, que aparecen en las obras de algunos autores.

Si bien la ecocrítica norteamericana tiende a celebrar la naturaleza y la importancia de buscar cierta paz y sosiego en ella, la ecocrítica británica, cuyas fuentes principales yacen en el romanticismo inglés, tiende a denunciar los desastres. Abundan los estudios sobre el cambio climático y un cierto tono apocalíptico. Al igual que la incipiente ecocrítica española, los temas de la globalización, de los excesos del capitalismo, los alimentos transgénicos y la obsesión con el crecimiento llenan sus páginas. En Europa parece importar más la sostenibilidad y el decrecimiento que la conservación de parques o reservas naturales, siendo ambas cosas importantes.

Hecho este pequeño resumen de las bases de la ecocrítica, quisiera dirigirme ahora a la filosofía ecofeminista. El ecofeminismo surge con Françoise d'Eaubonne en 1974. Como señalan Alicia Puleo (2011), Val Plumwood (1993) o Karen Warren (1996), entre otras, hay muchos tipos de ecofeminismos y no es el objeto aquí de resumirlo y menos aún en un foro donde el conocimiento del ecofeminismo es obvio. Lo que pretendo es ilustrar cómo la filosofía ecofeminista ha influenciado a un sector de la ecocrítica, dando lugar a unos análisis literarios muy interesantes. Ya en 1995, Patrick Murphy publica su clásico *Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques*, quizás el primer estudio amplio de las relaciones entre la natu-

raleza y la otredad en textos literarios. En 1998 co-edita con Greta Gaard E*cofeminist Literary Criticism and Pedagogy*, y continúa publicando libros y artículos relacionados con el tema. Murphy recoge las teorías ecofeministas y las aplica a la crítica literaria. Con esto sembró unos de los diálogos más fructíferos entre la filosofía y la crítica literaria.

Scott Slovic y Paul Slovic, ecocrítico y psicólogo, respectivamente, afirman que para interiorizar conceptos complejos o abrumadores como la crisis medioambiental, el hambre y el desarrollo a nivel global, hacen falta tanto los números como lo experiencial. Puesto que no todos podemos experimentar las vivencias de otros países o seres, el arte, la metáfora, la imagen sirven para acercarnos, y en muchas ocasiones con mayor efectividad que los números que nos llegan a dejar insensibles (2004/2005: 14). Karen Warren reivindica la narrativa en primera persona, pues permite que la ética emerja de una experiencia contextualizada, no impuesta, que distinga entre diferentes actitudes y experiencias (1996: 27). Jim Cheney afirma que una narración es esencial desde el punto de vista argumentativo, ya que desarrolla el contexto en el cual se produce el dilema ético y la solución a la que se llega (1987, 144). Como nos explica Brian Boyd, la narrativa y los relatos nos permiten multiplicar e imaginar las posibles opciones que tenemos y cómo reaccionar ante cualquier evento (2009, loc. 4675). Lisa Zunshine afirma dentro de su «teoría de la mente» que la ficción cumple tres funciones esenciales: nos permite organizar y matizar nuestras emociones y percepciones; nos confiere conocimiento o mayor entendimiento, desarrollando un sentido ético más agudo; y crea nuevas formas de entender nuestra existencia diaria (Zunshine, 2006, loc. 3571-75). Joseph Meeker, un ecologista humano y especialista en estudios comparados entre comportamiento animal y humano, afirma en *Comedy of Survival* que la literatura puede ser interpretada como filosofía y utilizada para influenciar las vidas de varias generaciones ya que, de forma consciente o inconsciente, la gente frecuentemente imita personajes literarios y tienden a recrear en sus propias vidas aquello que han «vivido» en los textos literarios. De tal manera, afirma que los relatos nos dan un modelo de relaciones entre seres humanos y no-humanos que pueden influenciar la percepción humana de la naturaleza y sus reacciones ante ella (1977).

Así pues, mi premisa es que algunos textos literarios no solo pueden ilustrar principios éticos, sino también señalar el proceso de deliberación y el contexto para que el lector entre en diálogo hipotético con el texto, planteando sus propias dudas y reflexiones. Como afirma Mª Teresa López de la Vieja, los relatos nos dan una ilusión de cercanía, plantean nuevas posibilidades y soluciones imaginarias que muestran al lector una amplia gama de experiencias (2003).

Por tanto, propongo recoger algunas ideas del ecofeminismo social (o de integración crítica, como lo denomina Alicia Puleo, 2000) de Val Plumwood y Karen Warren e ilustrar cómo pueden ser aplicadas a la crítica literaria para el análisis de

determinados textos. Karen Warren parte de la premisa de que es necesario tomar en cuenta la dominación interrelacionada y compartida por las mujeres y la naturaleza para cualquier ética medioambiental (Warren, 1996: 19). Igualmente, recupera de Marilyn Frye el concepto de la «mirada afectuosa» como un componente esencial de una ética ecofeminista (Warren, 1996: 18-19), una mirada que reconoce la diferencia e independencia del *otro* y pretende llegar a conocerlo, entenderlo y apreciarlo. Intenta distinguir entre los intereses propios y los posibles intereses del *otro* y su complejidad a diferencia de la «mirada arrogante», característica de la lógica de la dominación y de todas las empresas colonizadoras, que ven al *otro* como algo consumible o útil que debe ser asimilado o conquistado. La mirada afectuosa reconoce la relación entre ambos, pero es una relación de complementariedad y no una fusión (Frye, 1983: 66-72). La ética del cuidado, que Warren propugna, bebe de esta mirada afectuosa, dirigida tanto a otros seres humanos como a los no-humanos. Warren describe la séptima característica de la ética ecofeminista como una que otorga una posición central a los valores de respeto, amor, amistad, confianza y reciprocidad, valores, tradicionalmente asociados a las mujeres pero centrados en las relaciones con los otros, lo que ella denomina «estar en relación con» y que presupone que nuestras relaciones con otros seres son cruciales para entender quiénes somos (1996: 33).

Por ejemplo, la escritora nativo-americana de la tribu Chicksaw, Linda Hogan, es una de las autoras que, sin ser conocedora de las teorías ecofeministas, mejor las ilustra en sus novelas. En su novela *Solar Storms* podemos leer una clara referencia a esa opresión compartida cuando escribe: «El lugar daba testimonio de su historia y de la historia de la colonización: cuando la tierra estaba agotada, los castores y los lobos desaparecidos, casi extintos, los hombres avanzaban hacia aquello que aún no había sido destruido, dejando atrás sus mujeres y niños, como si ellos también fueran animales desechados».[3] Esta dominación paralela también se muestra claramente en la novela de ciencia ficción de Octavia Butler, *Dawn*, en la cual los alienígenas que rescatan a los humanos de un desastre nuclear le extirpan el cáncer a la protagonista Lilith. Cuando ella descubre la cicatriz, se rebela a la vez que se da cuenta de que le han tratado igual que a los animales: «Esto era una cosa más que le habían hecho a su cuerpo sin su consentimiento y supuestamente por su propio bien. "Nosotros tratábamos a los animales así", masculló con amargura».[4] Terry Tempest Williams, en su texto autobiográfico *Refuge. An Unnatural History of Fa-*

[3] Las traducciones de los textos literarios son propias, ya que no se han traducido al español. El original figura en la nota: «when the land was worn out, the beaver and wolf gone, mostly dead, the men moved on to what hadn't yet been destroyed, leaving their women and children behind, as if they too were used-up animals» (1995: 28).

[4] «This was one more thing they had done to her body without her consent and supposedly for her own good. "We used to treat animals that way", she muttered bitterly» (1987: 31).

mily and Place, en el cual establece el paralelo entre su vida, la muerte por cáncer de mama tanto de su abuela como de su madre, con la crecida de nivel del Gran Lago Salado que inunda el refugio de pájaros migratorios donde trabajaba. Establece la relación entre el cáncer, que ella también ha padecido, con las pruebas nucleares que las tres presenciaron en los desiertos de Nevada. Y reflexiona: «Hablamos de rabia. De mujeres y el paisaje. Cómo nuestros cuerpos y el cuerpo de la tierra habían sido minados».[5] Ann Pancake, cuya novela *Strange as This Weather Has Been* denuncia la voladura de las montañas de los Apalaches para extraer el carbón en minas a cielo abierto, equipara el paisaje a las personas y su sufrimiento. La protagonista, al ver el vacío de las montañas que ya no se elevaban, dice «Era como ver fotos pornográficas… como ver fotos de gente desnuda. Como ver fotos de cadáveres».[6] Otro ejemplo muy politizado, pero que claramente aporta la perspectiva de los ecologismos del sur y la dominación paralela de las mujeres, indígenas y la naturaleza, es el breve texto «I'm on Nature's Side» de Aurora Levins Morales, dentro de su libro, co-escrito con su madre, *Getting Home Alive*.

> Pero yo soy del Tercer Mundo, mujer nacida de clase obrera. Veo las cosas desde el punto de vista de la naturaleza, desde el punto de vista del insecto, el insecto en el maizal chupando el jugo de la dulce y crujiente caña o la rica carne tierna de grano de maíz recién salido…
>
> [...]
>
> Esos bichos allí en nuestros campos de trigo, maíz, huertos y jardines, ellos quieren lo mismo que nosotros —la tripa llena de grano y el corazón de alegría… Eso los convierte en pestes. Para controlarlos, jardineros y escuelas agrícolas, granjeros y multinacionales rocían venenos, distribuyen mantas envenenadas, sueltan depredadores y ejércitos, destruyen nidos y pueblos y barrios. Y morimos. Muchos de nosotros morimos.[7]

En este texto, Morales pasa de un sujeto en primera persona del singular a adoptar el plural, uniéndose ella a los «bichos» que sufren la opresión. Combina la opresión de los insectos por plaguicidas con la opresión de los pobres con mantas

---

[5] «We spoke of rage. Of women and landscape. How our bodies and the body of the earth have been mined» (2001: 10).

[6] «But it was like dirty pictures I was seen […] Looking at pictures of naked people. Like looking at pictures of dead bodies» (Pancake, 2007, loc. 840-843).

[7] «But I'm a Third World, born working class woman. I look at it from nature's point of view, from the insects point of view, the insect out in the cornfield sucking the sweet juice of the crunchy cane or the nourishing mealiness of the newly plumped kernel… Now those bugs out there in our wheatfields, cornfields, orchards and gardens, they're out for the same things we are—for a stomach full of grain and a heart full of joy… That makes them pests. To control them, gardeners and agricultural schools, farmers and multinationals spray poisons, distribute infected blankets, unleash predators and armies, demolish nesting sites and villages and neighborhoods. And we die. Many of us die» (1986: 68).

envenenadas, y a los nidos con hogares, enfatizando la continuidad de todos los seres marginados y oprimidos por los intereses del mercado.

Ejemplos de esa mirada afectuosa ecofeminista también abundan. Bant, la protagonista de la novela de Pancake, solo se siente a gusto en la montaña. En la ciudad percibe el mal y se refugia corriendo en el campo:

> Me paré para asegurarme, tirando de mi aliento, los mosquitos arremolinándose y la distancia se cerraba. Una sensación de proximidad a los árboles por todas partes. Salí disparada otra vez, realmente corriendo, la curva y hondonada de la tierra formada por el eco de la curva y hondonada de mi cuerpo, algo que una carretera plana nunca podía emular, y cuanto más la distancia se cerraba, más rápido desaparecía el mal.[8]

Su cuerpo y el de la montaña se sienten en sintonía, parte de un todo natural. Otro caso muy claro se encuentra en la novela del español Juan Cobos Wilkins, *El Corazón de la Tierra*. La novela, sobre la injusticia medioambiental en la minas de Riotinto, presenta el personaje de Blanca, una anciana con claros valores ecofeministas. Ella, en el monte donde apenas hay vegetación debido a los gases tóxicos de las teleras y la tala de árboles para las mismas, planta unos árboles. Se lo explica a su visita, Katherine, mostrando su gran afecto a la naturaleza:

> [los árboles] aún son pequeños, pero crecerán.
>
> Cuando yo no esté, seguirán creciendo... es más que un árbol genealógico, en estas hojas, como en un libro vivo que muda, cambia, renace con las estaciones, están escritos mis recuerdos. Sin necesidad de tinta ni papel, y mejor, porque así no caen borrones en la memoria... Aquí, el retorno de la muerte es fértil.
>
> […]
>
> Árboles, nombres. Rojizos, dorados en otoño; desnudos en invierno; florecidos como ahora que tú los has reavivado esta primavera. No hay ser más generoso. Purifican, cobijan, nutren, y se consumen en fuego para ofrecernos calor. ¿Cómo no iba a tener en ellos mis nombres? ¡Árboles! Cuántas veces palpo sus troncos, aspiro profundamente, los abrazo: y los siento recorridos de una secreta fuerza honda, de un cálido y poderoso fluir. Al retirarme, me noto fortalecida, reconfortada, serena y como purificada. De su abrazo salgo más viva. No hablo sola si hablo con ellos. (2001: 137-138)

Estas ideas de Karen Warren son claramente compartidas por Val Plumwood. Esta última no solo denuncia esa opresión, sino que en su último libro, *Environ-*

---

[8] «I stopped there to make sure, tugging after my breath, the gnats wavering in, and it was, the distance was shutting. A feeling closer to the trees all around. I took off again, really running this time, the curve and dip of the ground echo-shaping the curve and dip of my body the way a flat road never did, and the more the distance shut, the faster the badness dropped away» (2007, loc. 544-547).

mental Culture, da un paso más, articulando una ética inter-especies. Afirma que debemos emplear una metodología dialógica, recíproca, que implica el considerar al *otro* como potencialmente comunicativo y como sujeto-no objeto (2002: 190). Ella destaca varias estrategias para contrarrestar la hegemónica lógica de la dominación. Estas estrategias son: el reconocimiento de la continuidad entre lo humano y lo no-humano para derribar las barreras creadas por la dicotomía excluyente humano/naturaleza; reconstruir la identidad humana de forma que se reconozca nuestra animalidad, desplazando el excesivo valor atribuido al raciocinio; reconocer la diferencia de los seres no-humanos como otras «naciones» de forma positiva y no jerárquica; hacer el esfuerzo de no homogenizar las categorías humana y naturaleza; mostrar actitudes de apertura hacia el ser no-humano como un ser potencialmente intencionado y comunicativo, o sea, sujeto y no objeto; hacer el esfuerzo de escuchar al *otro*; invitar de forma activa a la posible comunicación e interacción; estar dispuestos a redistribuir los recursos; otorgar una consideración ética hacia estas clases excluidas; dejar de categorizar las especies de forma jerárquica, valorando los contextos; adoptar una actitud reflexiva y autocrítica en los dilemas éticos; estar abierto hacia la negociación y el ajuste mutuo con otros seres; y reconocer la complejidad del *otro* y nuestras limitaciones en su conocimiento (2002: 194). Estas estrategias apuntan claramente unas pautas a seguir, precisamente para lograr lo que Karen Warren afirmaba como la octava característica de una ética ecofeminista, la re-concepción de lo que implica ser humano y de lo que puede ser un comportamiento ético hacia los demás.

Estas estrategias teóricas pueden ser claramente reflejadas en textos literarios con ejemplos de actitudes y comportamientos, más fáciles de entender. Por ejemplo, Williams, en su novela *Refuge*, enfatiza la continuidad entre los pájaros y las personas (además del lago en otros fragmentos): «Los pájaros y yo compartimos una historia natural. Es cuestión de arraigo, de raíces, de vivir en un lugar tanto tiempo que la mente y la imaginación se fusionan».[9] El escritor chicano, Rudolfo Anaya constata que «el paisaje cambia al hombre y el hombre se convierte en paisaje».[10] Linda Hogan en todas sus novelas afirma la continuidad entre los seres humanos y los demás seres. Angela, protagonista de *Solar Storms*, se da cuenta de que ella «era parte de la misma ecuación que los pájaros y la lluvia».[11] Tal y como sugiere el crítico Randy Malamud, el objetivo de los textos literarios sobre animales debiera ser, a través de la imaginación empática, situar al poeta/lector y al animal en el mismo término, como co-habitantes, simultáneos y, por tanto, ecológicamente y experien-

---

[9] «The birds and I share a natural history. It is a matter of rootedness, of living inside a place for so long that the mind and imagination fuse» ((2001: 21).

[10] «The landscape changes man, and the man becomes landscape» (1977: 41).

[11] «[W]as part of the same equation as birds and rain» (1995: 79).

cialmente iguales (2003: 33) y esto lo podríamos extender a todos los seres de la tierra.

Otra estrategia que esboza Plumwood es mantener una actitud abierta, dispuesta a la comunicación con el *otro*. Los textos literarios abundan en ejemplos. Como no podía ser de otra manera, las novelas de Hogan lo muestran. En la novela *Power*, vemos a la protagonista Omishto y su tía Ama siguiendo a una pantera. En un momento la pantera se para y ven que: «El gato nos mira. No huye. En la oscuridad, sus ojos brillan y es lo que veo. Ojos. Parece mirar más allá de nosotras. Su mirada nos atraviesa. Entonces, con calma, como si estuviera segura de que seguiríamos, lentamente se aleja. Nos está llamando… ese brillo de los ojos es su testimonio. Su voz, sus palabras». A continuación, Ama les presenta: «el gato levanta la cabeza y mira y [Ama] me muestra al gato y lo que hace es que me presenta al gato y el gato a mí. Dice mi nombre al mirarme, como si fuera tanto una ofrenda como una amiga».[12] En este fragmento no solo se reconoce la capacidad comunicativa de la pantera sino su agencialidad, su condición de sujeto al mismo nivel que Omishto y Ama. Omishto se muestra abierta a aceptar esa realidad y reconocer una comunicación con la pantera, aunque no sea ni verbal ni racional.

Los personajes de las novelas aprenden a escuchar y oír a la naturaleza, como Ángela que dice «Creí oír las voces del mundo, de todo aquello que nos rodeaba —las piedras, las aguas fluyendo hacia su desembocadura, las águilas pescadoras con sus garras en un pez, incluso los pececillos y huevas. Oía los árboles con sus raíces agarrando el suelo»,[13] o Lila que era «escuchadora de la voz del agua, una mujer que interpretaba la historia del río para su pueblo. Un río nunca miente. A diferencia de los humanos, no tenía la necesidad de distorsionar la verdad, y ella oía la voz del río fluyendo como su agua por la tierra».[14] Reconocen que la naturaleza les observa y que tiene su capacidad actante: La «tierra se negaba a ser moldeada por los que hacían los mapas. La tierra tenía su propia voluntad».[15] Estos ejemplos hacen que el lector cuestione sus actitudes y le pueden inducir a abrir su perspectiva.

---

[12] «The cat looks back at us. It doesn't run. In the darkness its eyes shine and this is what I see. Eyes. It seems to look right through us. It sees through us. Then, at ease, as if certain we will follow, it moves slowly away. It is calling us forward… That eyeshine is its testimony. Its voice, its words» (1998, 64)... «cat looks up and she shows me to the cat, and what she does is, she introduces me to it, it to me. She says my name as she looks at me, as if I am both an offering and a friend» (1998, 65).

[13] «I thought I heard the voices of the world, of what was all around us —the stones, the waters flowing toward their ends, the osprey with its claws in fish, even the minnows and spawn. I heard trees with their roots holding ground» (1995: 181).

[14] «[W]as a listener to the voice of water, a woman who interpreted the river's story for her people. A river never lied. Unlike humans, it had no need to distort the truth, and she heard the river's voice unfolding like its water across the earth» (1990: 5).

[15] «[L]and refused to be shaped by the makers of maps. Land had its own will» (1995: 123).

La novelista Ursula Le Guin también desmonta las barreras entre seres humanos y no humanos, particularmente la barrera de los nombres. En un breve relato, «She Unnames Them», que alude al Génesis cuando Adán nombra los animales, Eva decide quitar los nombres a los animales y luego devuelve el suyo y se marcha con los animales. Al quitarles el nombre:

> ... parecían mucho más cercanos que cuando su nombre habían estado entre nosotros como una barrera: tan cercanos que mi miedo de ellos y su miedo a mí se convirtió en un mismo miedo. Y la atracción que muchos de nosotros sentíamos, el deseo de oler el olor de los otros, de sentir o frotar o acariciar nuestras escamas o piel o plumas o pelo, probar nuestra sangre o carne, calentarnos mutuamente —esa atracción se mezclaba con el miedo y el cazador no se distinguía de la presa, ni el que comía de la comida.[16]

Este texto alude al poder que ejerce aquel que nombra a aquellos silenciados. Al dejar de tener nombres, Eva, que ha renunciado a su poder, se siente más cercana a los otros. Ahora todos se ven obligados a explorar la nueva relación. Le Guin rompe la dicotomía humano/no-humano al afirmar que la piel, las escamas o las plumas son meramente distintos tipos de «ropa», reconociendo la diversidad pero restando la jerarquía de valor. Al final del relato, Eva se marcha con ellos, pero se da cuenta de la dificultad de expresar la nueva relación ya que implica una nueva perspectiva: «mis palabras ahora deben ser tan lentas, tan nuevas, tan singulares, tan tentativas como los pasos que tomé bajando por el camino alejándome de la casa…».[17] Pero Eva se ve comprometida con la búsqueda de un cambio de valores, de buscar una nueva forma de relacionarse con el mundo no-humano en la cual todas las especies fueran valoradas de igual forma y otorgadas una dimensión ética.

Estos son tan solo algunos ejemplos, pero ilustran las posibilidades de los textos literarios para hacer más claras y asequibles las teorías filosóficas. Como afirmaba Rueckert, la crítica literaria contribuye a que la energía, la sabiduría del texto, llegue a la comunidad de forma más eficaz. Podríamos abordar muchos más textos en los que se muestran distintas formas de lenguaje para la comunicación con el *otro*, textos donde la naturaleza nos devuelve la mirada y nos observa, invirtiendo el sentido habitual de la observación, textos donde la plantas reflejan y perciben nuestros sentimientos, ejemplos de todas las estrategias que plantea Val Plumwood.

---

[16] «[S]eemed far closer than when their names had stood between myself and them like a clear barrier: so close that my fear of them and their fear of me became one same fear. And the attraction that many of us felt, the desire to smell one another's smells, feel or rub or caress one another's scales or skin or feathers or fur, taste one another's blood or flesh, keep one another warm, —that attraction was now all one with the fear, and the hunter could not be told from the hunted, nor the eater from the food» (1990: 235).

[17] «[M]y words now must be as slow, as new, as single, as tentative as the steps I took going down the path away from the house…» (1990: 236).

Estos ejemplos literarios nos muestran esa imaginación empática de los autores, a la vez que unas estrategias que hacen al lector reconocer la condición de sujeto de los seres no-humanos. Vemos que todos estos textos muestran una ética de cuidado y respeto a los seres humanos y no-humanos, considerándonos a todos parte de un todo, distintos pero igualmente dignos de consideración ética. Establecen esa relación dialógica donde todos los seres interactúan y se afectan. La reciprocidad no es cuestión de medida, ni un *quid pro quo*, sino que está en el reconocimiento mutuo de la condición de sujeto: la naturaleza no es pasiva ni un objeto. La mirada afectuosa no exige a los seres no-humanos que sean como nosotros, sino que se reconozca que cada uno tiene valor en sí. Los personajes, a través de la narración, muestran una actitud ética hacia la naturaleza y muestran cómo puede ser esta actitud para el lector. De esta forma, los autores nos dan esa respuesta ética narrativa que sugiere Plumwood (2002). Esta actitud puede ser apreciada por los lectores y puede iniciar un cambio de paradigma cultural, ya que con solo aceptar la posibilidad de una comunicación, la mirada arrogante antropocéntrica de nuestra cultura se desvanecería. Scott y Paul Slovic concluyen que es necesario desarrollar nuevos modos de discurso, nuevas formas de describir la experiencia y traducir las estadísticas y la ciencia en discursos que lleguen al corazón. Afirman que los relatos tienen el poder de ayudarnos a entender problemas y teorías complejas (2005: 18). Estos relatos pueden ejemplificar esos contextos éticos que plantean los filósofos de una forma más sencilla para que llegue a muchos lectores, no solo a unos cuantos especializados. Ursula Le Guin concluye que solo la imaginación nos puede sacar del presente inmediato, sea inventando o planteando nuevos caminos que pueden, luego, ser desarrollados en miles de opciones, al estilo del hilo de oro que nos ayuda a salir del laberinto. El relato nos puede llevar a la libertad, la libertad de aceptar algo no real, pero imaginarlo para que llegue a ser real (1989: 45). Este diálogo entre la ecocrítica y la filosofía ecofeminista se nos presenta como una forma de llegar a la comunidad humana y sugerir el cambio de paradigma cultural que propugnan las ecofeministas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANAYA, Rudolfo (1977): «A Writer Discusses His Craft», *CEA Critic*, Vol 40.1, nov. 1977, pp. 39-43.

BARRY, Peter (2009): *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, 3rd ed., Manchester University Press.

BOYD, Brian (2009): *On the Origin of Stories: Evolution, Cognition and Fiction*. Belknap Press of Harvard University Press, Kindle E-Book.

BUTLER, Octavia (1987): *Dawn*. New York, Warner.

CHENEY, Jim (1987): «Eco-feminism and Deep Ecology», *Environmental Ethics* 9, pp. 115-145. *Ecozon@. Revista europea de literatura, cultura y medio ambiente.* www.ecozona.eu

FLYS JUNQUERA, Carmen; MARRERO HENRÍQUEZ, Jose Manuel y BARELLA VIGA, Julia (eds.) (2010): *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente,* Madrid, Iberoamericana Vervuert.

FRYE, Marilyn (1983): «In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love», en *The Politics of Reality*, Trumansburg, New York, The Crossing Press, pp. 66-72.

GAARD, Greta y MURPHY, Patrick (eds.) (1998): *Ecofeminist Literary Criticism and Pedagogy, Urbana, University of Illinois Press.*

HOGAN, Linda (1990): *Mean Spirit*, New York, Ivy Books.

— (1995): *Solar Storms,* New York, Scribner.

— (1998): *Power*, New York, Norton.

LE GUIN, Ursula K. (1987): *Buffalo Gals and Other Animal Presences*, New York, ROC.

— (1989): *Dancing at the Edge of the World, Thoughts on Words, Women, Places,* Grove Press.

LÓPEZ DE LA VIEJA, Mª Teresa (2003): *Ética y Literatura*, Madrid, Tecnos.

MALAMUD, Randy (2003): *Poetic Animals and Animal Soul,* New York, Palgrave Macmillan.

MEEKER, Joseph W. (1977): *The Comedy of Survival. Literary Ecology and a Play Ethic*, 3rd ed., University of Arizona.

MORALES, Aurora Levins y MORALES, Rosario (1986): *Getting Home Alive*, Ithaca, New York, Firebrand.

MURPHY, Patrick (1995): *Literature, Nature, and Other. Ecofeminist Critiques*, Albany, New York, State University of New York Press.

— (ed.) (1998): *The Literature of Nature: An International Sourcebook, Chicago, Illinois, Fitzroy Dearborn Publishers.*

PANCAKE, Ann (2007): *Strange as This Weather Has Been*, Counterpoint, Kindle E-book.

PLUMWOOD, Val (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge.

— (2002): *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*, London and New York, Routledge.

PULEO, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

— (2000): *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*, Valladolid, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

RUECKERT, William (1978): «Literature and Ecology», en Glotfelty y Fromm (ed.) (1996), *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, Athens, GA, University of Georgia Press, pp. 105-123.

SLOVIC, Scott y SLOVIC, Paul (2004-2005): «Numbers and Nerves: Toward an Effective Apprehension of Environmental Risk», *Whole Terrain. Reflective Environmental Practice*, Vol. 13, *Risk*, pp. 14-18.

WARREN, Karen (1996): «The Power and Promise of Ecological Feminism», en Warren, K. (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 19-41.

WILLIAMS, Terry Tempest (1992): *Refuge. An Unnatural History of Family and Place*, Vintage.

ZUNSHINE, Lisa (2006): *Why We Read Fiction: Theory of Mind and the Novel*, Ohio State University Press, Kindle E-Book.

19. Por una genealogía de contra-subjetividades alternativas

Carmen García Colmenares
Cátedra de Estudios de Género
Universidad de Valladolid

> Sin raíces, desde luego, nos secamos. Pero demasiado apegadas a nuestras raíces no crecemos [...] una identidad sin subjetividad es ciega y una subjetividad sin identidad es vacía.
>
> Celia Amorós

Huellas del pasado, miradas del presente

Históricamente, las mujeres han sido consideradas inferiores a los varones y causantes de los males de la humanidad, fraguándose el arquetipo de la feminidad subordinada al varón. A través del simbolismo de género se han ido transmitiendo modelos de feminidad que podemos encontrar reencarnados en la actualidad a través de la cultura popular (publicidad, moda, cine, televisión, videojuegos) y que se multiplican de manera instantánea a través de las redes sociales. Revisar estos imaginarios, en tanto que configuran modelos identitarios tradicionalmente asignados, nos puede ayudar a re-conocer su vigencia e incidencia en la formación de subjetividades femeninas de la posmodernidad. La confluencia de las políticas neoliberales con los planteamientos de la postmodernidad está dando lugar a la aparición de identidades femeninas emergentes que nos remiten, a pesar de sus máscaras, a los modelos tradicionales; por lo que se hace cada vez más necesario potenciar el desarrollo de herramientas conceptuales que refuercen el carácter emancipatorio de los feminismos en las jóvenes generaciones que, si bien se han beneficiado de las conquistas feministas, desconocen la historia del movimiento.

Como señala Celia Amorós (2010), las mujeres han sido consideradas portadoras y guardianas de identidad, mientras los varones lo han sido de subjetividad. La identidad supone deber y pasado, mientras la subjetividad permite una mayor libertad a la hora de seleccionar y redefinir los bagajes simbólicos tradicionales. Pero el cuestionamiento sobre el sujeto hegemónico ilustrado desde posicionamientos

postmodernos y multiculturales plantea interrogantes: «¿Cómo destruir el tema del sujeto de la historia si las mujeres no son sujeto ni tienen tradicionalmente historia? […] ¿Cómo proponer una historia de carácter disociador para destruir al sujeto hegemónico si, nuevamente, las mujeres históricamente no han sido ni sujeto ni hegemónicas?» (Femenías, 2000: 71). Por otra parte, «desestimar las conceptualizaciones postmodernas es al menos estratégicamente inconveniente. Abandonar ciertos marcos ilustrados también» (Femenías, 2000: 82). Habría, por tanto, que buscar aspectos que unan experiencias diversas y resistencias que faciliten la emancipación. Se trataría de encontrar un lugar de «concordancia armónica de voces contrapuestas» puesto que «si cada sujeto está posicionado en inscripciones múltiples, la pérdida de una hegemónica, lejos de implicar desestructuraciones identitarias supone la resignificación de sus inscripciones alternativas» (Femenías, 2004: 86-87).

La generación de identificaciones no cerradas, ya sean de ficción ya reales, permitiría reagrupar un legado frágil y disperso de voces de otras mujeres, evitando la orfandad genealógica. Recuperar sus nombres, citar sus obras y logros en nuestros escritos nos ayudará a insertarnos dentro de un proyecto colectivo donde las genealogías feministas se convierten en contra-memorias y espacios de resistencia (Braidotti, 2000).

El papel subversivo de genealogías femeninas de ficción ha sido recuperado a través de la literatura, la expresión artística y la música. Figuras míticas como las de Lilith y Melusina son re-interpretadas en novelas de escritoras feministas como Ángela Carter y Antonia Byatt, en creadoras plásticas como Marion Peck y Marina Nuñez, y en compositoras como Lidia Pujol. Como resalta Griselda Pollock, «ningún sujeto social está engendrado, clasificado, o racializado sin más. Somos textos, texturas, tejidos de múltiples posicionalidades e identificaciones que constituyen nuestro emplazamiento móvil en el doble eje de las generaciones y las geografías» (2010: 57). En este sentido, desde la metaficción historiográfica «la historia y la ficción son discursos, que constituyen sistemas de significación a través de los cuales damos sentido al pasado […] el significado y la forma no residen *en los acontecimientos*, sino *en los sistemas* que convierten esos acontecimientos pasados en hechos históricos presentes» (Hutcheon, 1988: 89).

En estas representaciones ficcionales también aparecen mujeres de carne y hueso que en su momento incorporaron el contra-legado simbólico de Lilith. La ficción historiográfica feminista suele centrarse en momentos históricos en los que la mujeres han tenido mayor participación como fue el periodo de finales del siglo XIX y comienzos del XX (Creed, 1987). La contienda bélica de 1914 supuso un revulsivo para el movimiento feminista internacional que se plasmó en el Congreso Internacional de 1915 en La Haya, origen de la creación de la Liga Internacional de Mujeres para la Paz y la Libertad. Pero también fue el inicio de los primeros

contactos del movimiento feminista español con las redes internacionales, al contar por primera vez con representación en ese congreso.[1]

El paso siguiente será incorporar desde configuraciones políticas críticas las identidades emergentes en la era de la globalización, asumiendo que «la cultura popular impregna el mundo en el que viven las mujeres jóvenes hoy, y el rostro del feminismo actual, para bien o para mal, está siendo escrito a través de la cultura de masas» (Rowe, 2005: 45). Como señala esta autora, la desconexión entre los diferentes feminismos tiene graves consecuencias para el mantenimiento de logros, en estos momentos en precario, como el derecho al aborto, a la educación y a la sanidad.

En las páginas siguientes, voy a intentar presentar una visión polifónica de las diferentes voces tanto reales como de ficción que al igual que un caleidoscopio «a medida que gira(n) sus varios aspectos reflejan y responden a las circunstancias circulares en mutación. Ya que cada aspecto habla según el eje central, cada una y todas las respuestas separadas son legítimas, integradas y verdaderas» (Asthon-Warner, 1967, cit. por Vasconcelos, 2001: 9).

Coser, descoser y volver a coser retazos de vida

Integrar las diferentes vetas de esta arriesgada arqueología genealógica hace necesaria una estructura discursiva transdisciplinar que, a través de movimientos «de zigzag y cruce; no lineal, pero tampoco caótico; nómada y, sin embargo, responsable y comprometido; creativo, pero también cognitivamente válido; discursivo y también materialmente corporizado en el conjunto; es coherente sin caer en la racionalidad instrumental» (Braidotti, 2009: 20). En este ir y venir, se desarrollan una serie de estrategias metodológicas de carácter interpretativo similares a las de una costurera de retazos (*patchwork*). Previamente es necesario realizar la búsqueda de fuentes que nos permitan recoger los elementos y herramientas necesarias para emprender nuestro trabajo, porque

> … las fuentes «existen» si hay voluntad de buscarlas, de interpelarlas, de interrogarlas adecuadamente. Más que la procedencia masculina o femenina de las mismas, lo que interesa es confrontarlas y cruzarlas, encontrar en ellas matices y contrastes. El debate Naturaleza–Cultura adscrito tradicionalmente a lo femenino y lo masculino […] no puede ser un punto de partida inamovible sino un punto para la reflexión (Ramos y Vera, 2001: 715).

---

[1] A pesar de haber desplegado una intensa consulta bibliográfica y documental, no he encontrado ningún dato sobre la misma, salvo la escueta referencia a la «représentante espagnole Mme. J. M. Gay. Calle Claris 102.Barcelona» en la página 251 de las actas del Congreso Internacional de La Haya (1915). http://www.archive.org/details/berichtrapportreOOwomerich (consultado el 20 de diciembre de 2013).

En el caso de la recuperación genealógica, estas fuentes son indicios o aspectos considerados a priori poco relevantes, por lo que habría que posicionarse en «una metodología basada en lo secundario que utilice sensores capaces de detectar lo que asoma de manera intermitente por las grietas e intersticios del sistema» (García Colmenares, 2011: 19). Pero en esta indagación hay que partir de «la sana desconfianza de toda herramienta de análisis conceptual y metodológica que no sea de origen feminista» (Weigel, 1986: 75).

Los retazos de tela constituirían los relatos de vida (*récits de vie*) y deben presentarse de manera no caótica y, en nuestro caso, incorporar la carga crítica de las identidades proscritas (reales y de ficción) en el análisis de las subjetividades emergentes de la globalización.

> Cada uno debe ser responsable de coser su *patchwork*. Téngase en cuenta que al coser la colcha, los fragmentos deben encajar muy bien, si no se deben deshacer y volver a coser. Los fragmentos dispares de nuestras experiencias de vida deben integrarse de forma coherente […] a pesar de la heterogeneidad (Rodrigo, 2009: 294).

Aunque a veces los hilos para la costura se presentan torcidos y parafraseando a María Martínez Sierra[2] (1931) hay que desenredarlos yendo «despacito ovillando, tirando de la hebra blandamente, deshaciendo nudos, apartando cabos con santa paciencia hasta llegar al fin» (189).

Sin embargo no podemos olvidar que estamos trabajando, intencionadamente, con saberes flotantes, no encapsulados en disciplinas clásicas, que tienen en cuenta la complejidad del conocimiento, por lo que la configuración del texto va cambiando según se va escribiendo/tejiendo al estar abierto a múltiples interpretaciones.

> La narración no lineal y la hiperficción exigen unos modos de lectura que no son los de quienes contemplan un mosaico o una alfombra. Las lecturas que permite el hipertexto (pero también un texto convencional) nos llevan no solo a seguir una ruta secuencial, sino todo un haz de distintos itinerarios posibles, como si ese tapiz pudiera transformarse en otros por medio de relaciones paradigmáticas; la parodia, sin ir más lejos, es siempre el juego entre un texto y un hipotexto en donde se establecen relaciones asociativas, no lineales (Martos, 2007: 10-11).

Se ha abierto, pues, una interesante línea de recuperación genealógica que reinventa y confunde los mitos, liberando vetas de gran carga subversiva como la relacionada con las actividades tradicionalmente femeninas del tejer y el coser. M. Teresa Alario en uno de los capítulos de ese libro analiza el mito de Aracné que, obligada a tejer eternamente sin poder acceder a la palabra, convierte al tejido en un texto que

[2] Seudónimo empleado por María Lejárraga.

habla. Otro ejemplo desde el mundo de la costura es utilizado por María José Majado en la exposición de Las Pelonas (2012), que presenta la tediosa tarea del punto de cruz, utilizando como hilo el pelo de las mujeres que realizan la costura. La comisaria de la exposición, Verónica Perales, plantea la *Costura Subversiva* como un «contra-tejer, recuperar la inercia mecánica y potencial de la práctica y modificar su dirección a nuestro favor, afectando así al sentido» (Perales, 2012).

Sin sede ni destino, desterradas de lo humano

Recurrir a los mitos fundacionales de una cultura permite conocer y analizar su vigencia en los procesos de construcción simbólica de las identidades de género actuales. Rastreando las fuentes filosóficas, las mujeres constituyen una desviación de la naturaleza, una desviación de lo humano, como señala María Zambrano.

> Lo humano es el contenido de la definición del hombre, y la mujer quedaba siempre en los límites, desterrada y, como toda realidad, rechazada, infinitamente temible. Solo en su dependencia al varón, su vida cobraba ser y sentido; más en cuanto asomaba en ella el conato del propio destino, quedaba convertida en un extraño ser sin sede posible. Era la posesa o hechizada que, vengadora, se transformaba en hechicera (Zambrano, 1945: 80).

El relato histórico convirtió en malditas a esas mujeres al dotarlas de una naturaleza monstruosa. Arrojadas de lo humano, sin sede ni lugar, reflejarán en su cuerpo la maldad a través de la monstruosidad física, que pondrá en evidencia su categoría subhumana. El miedo hacia la mujer autónoma hace que se la represente como monstruosa y sanguinaria. Son «seres colgantes, suspendidos entre una cosa (cuerpo, la naturaleza, la animalidad) y la razón» (Vila, 1999: 44). Esa cosa, el cuerpo, es lo que pertenece a la naturaleza, lo biológico, lo opuesto a la razón. Seres colgantes que se balancean buscando un destino, al no aceptar el designado. Y esa falta, querer transcender, van a pagarla a través de un cuerpo que las delata, por lo que deben vivir en lugares alejados, vagando con otra idénticas en el imaginario histórico.

Desde la mitología clásica se puede rastrear una genealogía que refleja un destino aterrador para aquellas que osaron transgredir los mandatos patriarcales, creando sus propias normas y espacios. Lilith, la primera madre, configurará una interesante genealogía. Creada como igual de Adán, se negó a someterse a él, abandonándolo y uniéndose a demonios, por lo que Dios la amenazó con matar a sus descendientes si no regresaba. El sufrimiento por la muerte de sus hijos e hijas le provoca venganza, matando compulsivamente a otras criaturas.

Junto a la de Lilith, he retomado la leyenda medieval del hada Melusina que incorpora tres seres malditos para el cristianismo: la mujer, la serpiente y el hada. La mujer y la serpiente son consideradas claras representaciones del mal y lo sobrenatural por su origen demoníaco (Alvar, 1992). En esta historia, el hada Presina madre de Melusina hace jurar a su esposo el rey Elinas que no intentaría verla mientras dure el parto y la cría de sus tres hijas. El rey no cumple su palabra y Presina jura vengarse abandonando a su esposo y criando a sus hijas en Avalón. Estas conocedoras de la falta del padre, deciden castigarle, encerrándolo de por vida. Pero la madre considera desproporcionado el castigo y maldice a sus hijas.

Entre 1387 y 1392, Jean d'Arras escribe la historia de Melusina que arrastra la maldición de transformarse, una vez a la semana, en sirena: mitad humana, mitad pez. Puede mantener su figura humana mientras nadie descubra esa trasformación, que ella ocultará incluso a su marido el noble Remondín de Poitiers. Pero el hermano de Remondín, haciéndose eco de los comentarios sobre sus misteriosas ausencias, le pondrá sobre aviso acerca de la sospecha de posibles encuentros sexuales clandestinos. Remondín descubre la maldición en el cuerpo de Melusina y esta, sabiéndose descubierta por su esposo, entona un doloroso canto de despedida. Las interpretaciones posteriores acerca de la despedida de Melusina no se corresponderán con la obra original de Arras, y son las que han permanecido en el imaginario. La visión patriarcal iguala el destino de Melusina al de Lilith que huye con un grito espeluznante y que asolará a los habitantes la región.

A través de estas mujeres monstruosas podemos conocer cómo se crean y recrean los cuerpos biopolíticos desde zonas híbridas a la vez que se analizan los mecanismos de exclusión (Balza, 2013). Las representaciones de las siniestras, las muertas, las monstruas, las locas y las ciborgs de Marina Núñez nos sacuden e interrogan con la mirada y nos posicionan en una práctica autocritica que reactiva la visión positiva de lo monstruoso al apostar por «la búsqueda de representaciones sociales y culturales positivas de los otros híbridos, monstruosos, abyectos y extraños como una forma de subvertir la construcción y el consumo de diferencias negativas» (Braidotti, 2005: 223). Ese sentimiento, si cabe, se hace más evidente contemplando la imagen de las sirenas de la misma autora, «… que lejos de ser un mito bello, se han convertido en seres mutantes, en el resultado de algún tipo de experimento biológico, un experimento que además se ha olvidado porque aparecen encerradas en unos cimientos que ya están oxidados».[3]

El poder de las figuras de la monstruosidad ha servido de modelo de ficción para un planteamiento subversivo y vindicativo más allá de la maldición de Eva. Para Margaret Atwood (2006) la novela contemporánea feminista aporta una temática más amplia, una mirada más crítica y una apuesta más evidente de temas

[3] Exposición *Luz y Tinieblas* en la catedral de Burgos. Diario de Burgos, 12 de junio de 2008.

ocultos. Escritoras inglesas como Angela Carter y Antonia Byatt han recreado personajes de ficción femenina desde esos planteamientos.

En la inquietante obra *La Pasión de la Nueva Eva*, Angela Carter relata de manera distópica la situación de las mujeres arrojadas del paraíso y desprovistas de voz, evidenciando la pervivencia de los mitos culturales asentados en las instituciones y en las prácticas sociales. El valor subversivo de la novela se manifiesta en el protagonista masculino al que se ha encerrado en un cuerpo de mujer. De esa manera irá conociendo la historia silenciada de las mujeres, a través de un fascinante y doloroso viaje iniciático. Al final de la obra se vislumbra la esperanza a través del alumbramiento del protagonista de una nueva vida que permitirá un mundo mejor. Un carácter más utópico tendrá *Noches de Circo*, ambientada en el siglo XIX, donde la protagonista es la reencarnación de Leda, el cisne (Suarez, 1996).

El mito de Melusina lo encontramos en la novela *Posesión* de Antonia Byatt, mito que se con-funde entre la protagonista histórica, Cristabel Lamotte y la protagonista en tiempo real, la investigadora Maud Waley. Junto a ellas aparecen otras voces como las de Cristina Rosseti, Emily Dickinson y Virgina Woolf (Hidalgo, 1991). Los protagonistas masculinos tienen papeles secundarios y, al igual que Remondín, irán descubriendo de manera más o menos oculta el secreto de las dos protagonistas. La principal característica de *Posesión* es la multiplicidad de voces, la parodia y el pastiche.

Mujeres enredadas en espacios propios

En el siglo XIX se produce un importante cambio identitario femenino, principalmente en los países del norte de Europa y en el mundo anglosajón, debido a la aparición de un movimiento feminista organizado y reivindicativo. Fueron tiempos de cambio para las mujeres que participaron en los comienzos del movimiento feminista, creando redes como la International Women Suffrage Alliance (IWSA), fundada en 1904. Posteriormente, la celebración del Congreso Internacional de Mujeres en 1915 en La Haya permitirá la visibilización de manera rotunda de las relaciones entre sufragismo, feminismo y pacifismo, al crearse la Liga Internacional de Mujeres para la Paz y la Libertad. El Congreso contó con la participación de más de 1 300 delegadas de países como Austria, Bélgica, Gran Bretaña, Canadá, Dinamarca, Hungría, Italia, Holanda Suecia, Noruega y EE UU. La Liga emprenderá una ofensiva por la paz en plena guerra mundial ante sus respectivos gobiernos, siendo una de sus presidentas Jane Addams, premio Nobel de la Paz en 1931. Anteriormente, se había celebrado en la misma ciudad en 1899 un Conferencia de Paz, en la que tuvieron un importante papel feministas librepensadoras como Belén Sárraga (Ramos, 2008).

En el siglo XIX también aparece la primera generación de feministas españolas cuyo origen estará en los grupos fourieristas republicanos. Ellas servirán de guía para la generación posterior, configurando lo que se ha denominado *el periodo de desarrollo del movimiento feminista* en España, cuyos comienzos se sitúan a finales de siglo y que abarcaría hasta fechas cercanas a la guerra mundial. Presentarán unas características especiales al no tener en sus orígenes como prioritaria la conquista del voto, centrándose en el poder transformador de la educación (Fagoaga, 1985, 1996). Librepensadoras como Rosario de Acuña, Ángeles López Ayala, Belén Sárraga, Ana y Amalia Carvia, por citar a las más representativas, fueron mujeres independientes y autónomas, viajaban solas, daban mítines, creaban asociaciones y escuelas. Fueron perseguidas y encarceladas en numerosas ocasiones, otras tuvieron que exiliarse. A través de sus escritos hemos podido conocer sus trayectorias vitales y profesionales, cómo gestionaban los conflictos, las resistencias que utilizaron frente a los mecanismos de exclusión.

Hemos de analizar la historia de sus vidas interconectadas desde la perspectiva del sujeto autodesignado, aunando tiempo histórico y biográfico, para dar a conocer nuestra genealogía a las más jóvenes porque estas:

> ... pueden admitir sin mayores problemas que la desigualdad existió, pero antes, como en un país lejano y remoto. Sin embargo carecen de un conocimiento esencial: esa desigualdad ha ido cediendo por la lucha organizada de millones de mujeres y solo para conseguir el derecho al voto se necesitó más de un siglo de lucha tenaz y continuada. Y no eran marcianos eran hombres los que se resistían también tenazmente a que las niñas, en definitiva sus esposas, madres, hijas y hermanas pudieran estudiar, ser autónomas y votar. En general, cuando las chicas se enteran de lo que en el feminismo se denomina *nuestra genealogía* se mueven inicialmente entre la indignación y el «no me lo puedo creer», para terminar finalmente como Simone de Beauvoir, en el feminismo (De Miguel, 2008: 35).

Aunque el pensamiento androcéntrico y patriarcal ha intentado presentar a las mujeres como enemigas entre sí, poco dadas a la sororidad y ayuda entre iguales, si revisamos la historia reciente nos encontramos con una experiencia colectiva de apoyo mutuo, frente a las fuerzas conservadoras y también a las de sus propios compañeros ideológicos para quienes su lucha por la igualdad llevaba a las mujeres a un «lamentable caos y perturbación en cerebros no muy resistentes; y, lo que es más sensible y doloroso, almas extraviadas y rebeldes, ignorantes de las prácticas de vida, llenas de odio y de amargura por el sentimiento de su inferioridad» (Ramos 2005: 58). Ante esta situación sus objetivos serán por un lado la emancipación de la religión y por otro deslegitimar los discursos de sus compañeros creando espacios propios de sociabilidad femenina, siendo los focos principales Barcelona y Valencia. En estos espacios se priorizará la educación de las mujeres y las niñas como herramienta básica para conseguir la igualdad.

En Barcelona, en 1889, surgió la Asociación Autónoma de Mujeres, que puede considerarse la primera asociación feminista en la que se dará la confluencia del laicismo, el librepensamiento y el anarquismo, al estar entre sus fundadoras Ángeles López de Ayala, masona, Amalia Domingo Soler, espiritista, y Teresa Claramunt, anarquista. Entre sus actividades habría que destacar la creación de la Escuela de Fomento de Instrucción Libre (1889), primera escuela laica gratuita para obreras. Más tarde formarán la Asociación Progresiva Femenina (1898). En Valencia, Ana Carvia y Belén Sárraga crearán la Sociedad General Femenina (1897). Las conexiones entre ambas asociaciones permitirán, a partir de 1915, la formación de redes que se plasmarán en la Liga Española para el Progreso de la Mujer, extendiéndose más allá de Valencia, Barcelona y Madrid, a zonas de Andalucía y Galicia. La difusión se hará a través de la Revista Redención. Por esas mismas fechas, comenzarán a interesarse por los derechos políticos y el sufragio, formando parte del Consejo Supremo Feminista de España (1919). El pensamiento heterodoxo de estas pioneras se impregnará de otras influencias como la teosofía, el espiritismo y el naturismo, proporcionando una visión diferenciadora con respecto a otros movimientos feministas, a la vez que se percibe un acercamientos a los feminismos procedentes de Portugal y América Latina (Ramos, 2005).

La lógica de la naturaleza: educar para vivir

La preocupación por la naturaleza y por los efectos negativos del alejamiento de ella va a ser una constante en las librepensadoras que abogarán por el respeto a los principios de la misma. Preocupación que manifestarán tanto en su vida cotidiana como en sus planteamientos educativos. Rosario de Acuña dejará constancia en sus escritos de su relación íntima con la vida en el campo, así como de la preocupación por el maltrato animal, siendo considerada como «ecologista *avant la lettre*» (Ramos, 2011: 29). La naturaleza será para ella una vía de conocimiento y regeneración (Hibbs-Lissorgues, 2012). Cotidianidad que también se manifiesta en los espacios domésticos cuando se describe la casa de Amalia Domingo en la que «… resultaba difícil separar el salón en que se celebraban las sesiones *mediúmnicas* del hogar propiamente dicho, o delimitar las fronteras entre el patio de la escuela y el pequeño huerto doméstico situado casi siempre en la parte trasera de la casa» (Ramos, 2005: 37). A través de la influencia espiritista, también crearon balnearios donde hacían ensayos de terapias relacionadas con la homeopatía, la hidroterapia, el vegetarianismo, el naturismo, entre otras (Ramos, 2011).

A comienzos del siglo xx irán apareciendo grupos y asociaciones contra el maltrato animal de las que formarán parte un interesante número de maestras feministas coetáneas y posteriores a las educadoras laicistas mencionadas. Entre las

primeras destaca Isabel Muñoz Caravaca, que denunciará la crueldad con los animales en las fiestas populares, entre ellas las corridas de toros. Durante el período de la II República, en la Federación Ibérica de Sociedades Protectoras de Animales y Plantas, participarán maestras y profesoras como María de Maeztu y Regina Lago. Esta última escribió un artículo titulado *El amor a los animales*.[4]

El modelo educativo de la escuela racionalista tendrá una gran influencia en Ángeles López de Ayala, Ana Carvia y Consuelo Alvarez, colaboradoras y coautoras de textos pedagógicos junto a Ferrer y Guardia (Muina, 2008). También hay que citar a maestras como Amparo Lorente y Elena Just, de la Asociación General Femenina y la Sociedad Bien de Obreras de Valencia, Soledad Areales, de Córdoba, y Amalia Pérez Congiu, directora de la Escuela Moderna para niñas en Málaga (Ramos 2008). A diferencia de Ferrer y Guardia, además de escribir y crear escuelas, intervinieron en su dirección y desarrollo directo, siendo más que meras transmisoras de conocimientos, al traducir en clave pedagógica las abstracciones teóricas, ensamblando teoría y experiencia.

Mención especial merece, por su implicación en la educación naturista, la maestra racionalista anarquista Antonia Maymón. Pacifista, miembro del *Comité Nacional Contra la Guerra de Marruecos,* será encarcelada junto a Teresa Claramunt. Durante el período de la II República creará una escuela propia. Su pensamiento pedagógico se manifiesta en *Esbozo Racionalista* (1931). Partidaria de la coeducación, considera la maternidad eje de la de la identidad femenina, aunque ella no fue madre, y propone la asignatura de maternología para las niñas: «Dejad que vuestras hijas destrocen muñecos, hagan aparatitos, manejen hilos, alambres y telas, pregunten cosas que ignoran, discutan acaloradamente, verifiquen experimentos. Pensando aprenderán a pensar. No hay otro modo» (Maymón, 1931, cit. en Ruano, 2013: 120).

La educación racionalista como elemento emancipador se caracteriza por la experimentación, la observación, la coeducación, el respeto a la naturaleza, la autoeducación y el aprender sin premios ni castigos. La educación por el ambiente (*nature study*) constituirá uno de los pilares básicos de este modelo educativo. A través del mismo se intentará desarrollar en la infancia el interés por la naturaleza, provocando su conocimiento. Supone la conexión entre la escuela y la vida real, facilitando la transformación de la escuela en un organismo vivo que permitirá la aprehensión integral del mundo y de la vida (Pratelle, 1976).

Esta visión de la escuela se verá enriquecida por las influencias de maestras teósofas, a través de su conexión con los movimientos de renovación pedagógica. Es el caso de María Solá de Sellares, representante española de la Liga Internacional

[4] Se publicó en el periódico *El Progreso de Lugo*, el 4 de febrero de 1928 (p. 3).

de la Escuela Nueva en 1921, quien reivindica el contacto estrecho con la naturaleza y las escuelas al aire libre y considera que la educación puede «evitar hecatombes como la que se había vivido en la guerra mundial» (Solá, 1987: 8).

Puede decirse que todas ellas:

> ... fueron verdaderas funámbulas con el orgullo y la poética del riesgo de moverse entre los roles construidos como contradictorios por el imaginario social y científico patriarcal: el de «ser mujeres», con las ideas sobre la feminidad; el de «ser científicas», según la idea de qué quería decir hacer ciencia, y el de ser feministas, voluntariamente o accidentalmente, por las redes a las cuales pertenecían o por el simple hecho de provocar las relaciones instauradas con su activa presencia (Cabruja, 2010: 93).

Nuevas identidades femeninas: ¿otra reinvención del patriarcado?

A partir de los años ochenta, el postfeminismo aparece como un movimiento crítico con la segunda ola del feminismo. Algunas autoras han señalado su sospechosa coincidencia con el auge del neoliberalismo, abiertamente antifeminista y basado en el individualismo, la excelencia y el logro personal (Fernández Villanueva, 2010; Fraser 2009; De Miguel, 2008). En 1991, Susan Faludi ya denunciaba el fenómeno de reacción de las políticas neoliberales contra el feminismo y el discurso que lo presentaba como pasado de moda y culpable de la incapacidad de ser felices de numerosas mujeres. Nos estaríamos enfrentando a un mecanismo de distorsión ideológica que fija con más fuerza si cabe el sistema patriarcal. Tal distorsión se manifiesta a través de dos formas, una más sutil, o de consentimiento, y otra más hostil, o de coacción, que conlleva un ataque a los valores de equidad del feminismo (Puleo, 2011). El espejismo de la igualdad hace que las más jóvenes consideren que ya está todo conseguido:

> ... aunque no sepan ni qué se consiguió, ni quiénes lo consiguieron, simplemente dan por hecho y dejan que las cosas sigan. No advierten que la agenda está por hacer, ni siquiera la perciben. Cuando el feminismo consigue algo que no cabe dudar que sea valioso, se procesa, se digiere y se declara obtenido por el mero paso del tiempo y el sentido común. El grupo completo de mujeres sigue sin referentes, sin pasado, siendo siempre recién llegadas, siempre «año cero» en que todo comienza y con las mismas dificultades (Valcárcel, 2008: 201).

Por otra parte, todavía se mantienen una serie de resistencias externas e internas que ralentizan el avance de la equidad de género como señaló la Presidencia Sueca del Consejo de la Unión Europea en 2010 (Fernández Villanueva, 2010). Las barreras persisten en el trabajo, el ámbito educativo y el familiar, la administración de

justicia, y el poder. En cuanto a las resistencias internas, individuales y colectivas, van surgiendo actitudes que frenan y ralentizan los logros conseguidos. Son mecanismos de socialización que se manifiestan a través del conformismo, la individualización de los logros, la aceptación de la discriminación, la naturalización de las diferencias y la culpabilización de sí mismas y de otras mujeres (Fernández Villanueva, 2010).

Las conexiones entre la producción cultural y la política económica permitieron diluir ciertos aspectos del discurso feminista (empoderamiento, libre elección, autonomía) en la agenda neoliberal, para más tarde declararlo caduco. Esta estrategia se puede observar en el funcionamiento ideológico de los *mass media*, que formarán parte de la cultura popular de las y los jóvenes (MacRobbie, 2009).

Las subculturas juveniles constituyen espacios donde se construyen modelos identitarios diferentes a los que se ofrecen en la familia, la escuela o el trabajo. Dentro de ellas las diferencias de género son evidentes. Como señala Ana de Miguel, el aumento del consumo de pornografía por Internet en los varones constituye un factor preocupante. Asimismo, las revistas de deportes, motor y videojuegos son más utilizadas por ellos, no existiendo revistas masculinas relacionadas con cómo tener éxito con las chicas, mientras que sí existen las femeninas (González, 2011). Los videojuegos utilizados tienen una alta carga competitiva y agresiva, apareciendo en muchos casos las chicas como trofeo en el harén del jugador. En cuanto a sus consecuencias, más allá del efecto catártico que suscriben algunos autores, se aprenden códigos y lenguajes virtuales con un ejercicio de la violencia que no tiene consecuencias y es considerada no solo aceptable, sino también divertida.

> Para ellas el culto a la imagen, al cotilleo y al amor romántico. Para ellos la triada fútbol-motor-pornografía. Ellas, como la mayor parte de las mujeres del mundo sigue-seguimos interpretando la coacción como libre elección, tanto en los taconazos de aguja, como en el culto al cuerpo, como en la elección de estudios no tecnológicos, como en la asunción de los trabajos domésticos o el abandono del empleo porque alguien tendrá que cuidar a los niños (De Miguel, 2008: 36).

En las mujeres, todo lo referente al amor constituye el eje central en el que gira su vida, mientras que en ellos lo es el reconocimiento social (Boch, Ferrer, Ferreiro y Navarro, 2013). Por lo que respecta a las jóvenes, se podría hablar de códigos románticos, códigos domésticos, códigos de moda y códigos de la música pop que aparecen reflejados en las revistas femeninas de moda y canciones (MacRobbie, 1991). Los códigos domésticos son evidentes y siguen sin cuestionar aspectos como la doble tarea. El ámbito de lo doméstico se idealiza como un lugar de paz y donde «… descubrimos otro poderoso fundamento ideológico en la represión cultural del apetito. La idea de que a las mujeres les satisface más alimentar a otros que así

mismas» (Bordo, 1999: 130). El control social del hambre femenino y la negación de la alimentación es una micropráctica de la autolimitación y contención.

Con relación al modelo de hiperfeminidad que aparece en las revistas dentro del mundo de la moda, Angela MacRobbie (2010) retoma el trabajo de Joan Rivière para señalar la estrategia de la mascarada postfeminista donde la incorporación de esa hiperfeminidad se utiliza «… para evitar la ansiedad y las represalias que temen de los hombres» (2007: 19). Pero tanto ese modelo como el puritano del ángel del hogar siguen siendo proyecciones del deseo masculino (Puleo, 1997). Sin embargo otras autoras son particularmente críticas con esta visión de la feminidad hegemónica de las jóvenes al resaltar tanto la diversidad de situaciones como de interpretación. El *Girl Power* no puede interpretarse ni reducirse exclusivamente a un único efecto sobre las consumidoras más jóvenes (Rowe, 2005; Carrington y Bennett, 1999).

El debate se encuentra entre las investigaciones que consideran a las mujeres como víctimas pasivas de la cultura hegemónica de la feminidad, puesto que tras la mascarada de la feminidad se esconde un control biopolítico basado en el consumo y no en la emancipación ni la independencia (MacRobbie, 2010) y las posturas que señalan que los efectos de la moda, las revistas y las series no pueden reducirse a un efecto único que considere a las jóvenes imbéciles culturales (Rowe, 2005; Carrington y Bennet, 1999). No hay que olvidar que, a través de la cultura de la comunicación, está cambiando nuestra manera de pensar y que la vida para las y los más jóvenes se convierte en una pantalla más (Turkle, 1996).

Teniendo en cuenta lo anterior, ¿es posible educar en la sostenibilidad sin caer en un modelo de vida de consumo insaciable? ¿Cómo competir con el sexismo, el racismo y la violencia de los videojuegos y series televisivas que configuran las mentes infantiles desde los primeros años? ¿Y aunar razón y sentimientos en aras de una educación ambiental no androcéntrica? Me interesa detenerme en esta última pregunta, responder a todas ellas excedería los límites de este trabajo. Existe una interesante reivindicación de lo afectivo en la educación ambiental a través de la literatura (Puleo, 2005) y en la expresión plástica (artistas como Verónica Perales)[5] que puede favorecer lo que el escritor J. M. Coetzee denomina «imaginación compasiva».[6] Buen ejemplo de ello son la *Biblia Envenenada* de Barbara Kingsolver y el *Barón Rampante* de Italo Calvino.

En la lectura del Barón Rampante, Italo Calvino resuelve, a mi juicio, la dicotomía individualidad *versus* comunidad a través del protagonista Cósimo Rondó, al que su decisión de no volver a pisar la tierra no le impide ser «amigo al mismo tiempo del prójimo, de la naturaleza y de sí mismo, aunque no por ello el

[5] Ver, en este libro, el trabajo de Verónica Perales titulado «Reflexiones de una retratista de gorilas».
[6] *Elizabeth Costello,* Mondadori, Barcelona, 2004, p. 87.

autor deja de ser crítico al plantear que «… bastó con la llegada de generaciones con menor criterio, de imprevista avidez, gente no amiga de nada, ni siquiera de sí misma, y ya todo ha cambiado, ningún Cósimo podrá avanzar por los árboles» (1990: 130).[7]

La Biblia Envenenada permite conocer el proceso de independencia de la República Democrática del Congo desde los ojos de las cuatro hijas de un pastor baptista y la incidencia de los factores políticos y económicos en la destrucción de la naturaleza.[8] Destrucción que continúa en la actualidad con la extracción del coltán, importante componente de baterías de móviles, videojuegos y portátiles. El conflicto bélico que ha desencadenado ha costado desde 1997 más de cuatro millones de muertos y la desaparición de poblaciones enteras de gorilas. Los dibujos de *Grandes Simios en Femenino* de Verónica Perales que pueden apreciarse en este libro refuerzan esa imaginación compasiva.

ABRIENDO INTERROGANTES, ACERCANDO DEBATES

La situación precaria en la que se encuentran algunas conquistas relacionadas con los derechos de las mujeres hace necesario re-construir un movimiento que incluya las diversas posiciones feministas para facilitar el análisis crítico- reflexivo de la influencia de los componentes patriarcales de la industria cultural juvenil.

> … lo importante es que las teorías feministas sean capaces de formular políticas reivindicativas capaces de minar y erradicar la situación de subordinación, servidumbre y explotación de las mujeres del mundo. Tal vez no sea ahora el momento de más juegos de palabras del «feminismo sin mujeres», el «feminismo sin feministas» y de colocarle a todo el prefijo post. Quizás sea el momento de comprender que mientras unas juegan simbólicamente a ser fragmentos a otras las convierten en fragmentos de carne para el mercado (De Miguel, 2014).[9]

Poner en práctica la teoría feminista supone un ejercicio transdisciplinar que conlleva el entrecruzamiento de fronteras de los diferentes saberes (Braidotti, 2000) y de diferentes posiciones feministas críticas (Cabruja y Fernández Villanueva, 2011). Pero para cambiar la vida cotidiana necesitamos comprender los mitos y

---

[7] *El Barón Rampante*, Ediciones Siruela, 1990, 3ª edición.

[8] *La Biblia envenenada,* Norma Ediciones, Barcelona, 2008.

[9] A vueltas con el sujeto del feminismo. Revista *Con la a,* nº 28, Disponible en: http://numero28.con-laa.net/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=61. Consultado el 4 de enero de 2014.

narraciones de las que forma parte y esto supone cambiar la mirada en relación con la cultura popular, desterrando perjuicios.

Con relación a la recuperación genealógica, la investigación narrativa supone una estrategia metodológica que ha permitido un acercamiento reflexivo para la re-creación de subjetividades subversivas. Bien a través de la ficción, bien a través de la historia del feminismo es posible articular discursos que sirvan de referencia para el presente.

> Las vidas se construyen; por lo tanto más vale que nos convirtamos en buenos artesanos junto con los otros actantes mundanos del relato. Hay una enorme reconstrucción por hacer, empezando por un poco más de cartografía con la ayuda de los artefactos ópticos provistos de filtros rojos, verdes y ultravioletas (Haraway, 1999: 125).

A pesar del riesgo de hablar por/como/sobre ellas, no puedo/podemos desatender el ruego de no ser olvidadas que reclama Rosario de Acuña en la carta que envía a *Las Dominicales del Libre Pensamiento:* ¡Feliz si allá en los siglos que vendrán, las mujeres elevadas a compañeras de hombres racionalistas se acuerden de las que haciendo de antemano el sacrificio de sí mismas empuñaron la bandera de su personalidad en medio de una sociedad que las considera mercancía o botín!» (Muina, 2008: 133).

Por lo que respecta a la construcción social de sujetos emergentes en la era de la globalización, se abre una interesante línea de investigación a través de la utilización de posicionamientos metodológicos situados y estrategias etnográficas interpretativas. Se trata de conocer la influencia de la cultura popular en la construcción de subjetividades de las y los más jóvenes y su relación con el feminismo. Dentro de los sujetos emergentes habría que destacar los estudios realizados desde el ecofeminismo donde convergen la doble teoría y práctica al cuestionar los puntos ciegos del ecologismo en relación con la equidad de género (Puleo, 2011a). Para esta autora se vislumbra un futuro esperanzador puesto que: «La nueva Ariadna tiene muchos rostros. Lucha en los movimientos sociales rurales y en los urbanos. Trabaja sin cesar en las diversas formas de mantenimiento cotidiano de la vida. Está presente en la educación, en la creación y en la cultura» (Puleo, 2011b: 269). Desde este esta óptica esperanzadora, aunque como hemos visto no exenta de crítica, Ana de Miguel (2008: 44) nos señala que: «Hoy como ayer las jóvenes harán lo que quieran, y no podría ser de otro modo, pero seguro que unas cuantas, las suficientes, seguirán tomando el testigo del feminismo y ellas, como en su día las sufragistas, las socialistas y las radicales, ellas cambiarán el mundo».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVAR, Carlos (1992): «Prólogo», en D'Arras Jean: *Melusina* (IX-XVII), Madrid, Siruela.

AMORÓS, Celia (2010): «Feminismo e interculturalismo», en Amorós, Celia y de Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización,* (pp. 217-264), Tomo 3, Madrid, Minerva.

ATWOOD, Margaret (2006): *La maldición de Eva*, Barcelona, Lumen.

BALZA, Isabel (2013): «Tras los monstruos de la biopolítica», *Dilemata*, 12, pp. 27-46.

BOSCH, Esperanza; FERRER, Victoria; FERREIRO, Virginia y NAVARRO, Capilla (2013): *La violencia contra las mujeres. El amor como coartada*, Madrid, Anthropos.

BORDO, Susan (1999): «El hambre como ideología», en Luke, Carmen (comp.): *Feminismo y pedagogías en la vida cotidiana*, Madrid, Morata, pp. 119-143.

BRAIDOTTI, Rossi (2009): *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa.

— (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.

CABRUJA, Teresa (2010): «Las mujeres de la psicología y la psicología de las mujeres», en *Doctas doctoras y catedráticas. Cien años de acceso libre de la mujer a la Universidad*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, Consell Interuniversitari de Catalunya, pp. 89-100.

— y FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Concepción (2011): «Psicología social feminista. Perspectivas críticas, postmodernas y radicales», en Ovejero, Anastasio y Ramos, Júpiter (coords.): *Psicología social crítica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 81-95.

CARRINGTON, Kerry y BENNETT, Anna (1999): «Las revistas de chicas y la formación pedagógica de la chica», en Luke, Carmen (comp.): *Feminismo y pedagogías en la vida cotidiana,* Madrid, Morata, pp. 144-159.

CENDRAN, Susana (2013): «Todo tiene que ver con los monstruos», *International Contemporary,* nº 53-54, pp. 78-86.

CREED, Barbara (1987): «From here to Modernity: Feminism and Postmodernism», *Screen,* vol. 28, nº 2, Spring, pp. 47-67.

D'ARRAS, Jean (1992). *Melusina*, Madrid, Siruela. 6ª ed.

DE MIGUEL, Ana (2008): «Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias», en Aguinaga, Josune (coord.), *Revista de Estudios de Juventud*, nº 83, pp. 30-45.

— (2014): «A vueltas con el sujeto del feminismo». Revista *Con la A,* nº 28, disponible en: http://numero28.conlaa.net/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=61 (consultado el 4 de enero de 2014).

FAGOAGA, Concha (1985): *La voz y el voto de las mujeres. El sufragismo en España* 1877-1931, Barcelona, Icaria.

— (1996): «De la libertad a la igualdad: laicistas y sufragistas», en Segura, Cristina y Nielfa, Gloria (eds.): *Entre la marginación y el desarrollo mujeres y hombres en la historia*, Madrid, Ediciones del Orto, pp. 171- 198.

FALUDI, Susan (1991): *Reacción. La guerra no declarada contra la mujer moderna*, Barcelona, Anagrama.

FEMENÍAS, Mª Luisa (2000): *Sobre Sujeto y Género. Lecturas feministas desde Beauvoir a Butler*, Buenos Aires, Catálogos.

— (2004): «Sujetos multiculturales y las políticas de la diferencia», en Birulés, Fina y Peña, M. Isabel (eds): *La passió per la llibertat. Homenatge a Maria Aurèlia Capmany*, Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 77-88.

FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Concepción (2010): «La equidad de género: presente y horizonte próximo», *Quaderns de Psicología*, vol. 12, nº 2, pp. 93-104.

GARCÍA COLMENARES, Carmen (2011): *Las primeras psicólogas españolas*, Trayectorias vitales y profesionales, Granada, Universidad de Granada.

GONZÁLEZ, Amalia (2011): «Patriarcado cyborg», en Amorós, Celia y Quesada, Fernando (coords): *Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización. Nuevas modalidades de violencia, nuevas formas de ciudadanía*, Madrid, Instituto de la Mujer, pp. 265-305.

HIBBS-LISSORGUES, Solange (2012): *La naturaleza como vía de conocimiento y de regeneración en la obra de Rosario de Acuña* (1850-1923), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

HARAWAY, Donna (1999): «La promesa de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles», *Política y Sociedad*, nº 30, pp. 121- 163. L30as

HIDALGO, Pilar (1991): «La feminización de la novela postmodernista», *Atlantis*, vol. 12, pp. 65-81.

HUTCHEON, Linda (1988): *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction,* London, Routledge.

MACROBBIE, Angela (1991): *Feminism and Youth Culture*, Londres, Macmillan.

— (2010): «¿Las chicas arriba? Las mujeres jóvenes y el contrato sexual postfeminista», *Debate Feminista*, 41, pp. 113-135.

MARTÍNEZ SIERRA, María (1989): *Una mujer por los caminos de España*, Madrid, Castalia.

MARTOS, Luis (2007): «El lector del siglo XXI ante las TIC: textos y fluidos», *Nuevas Hojas de Lectura*, nº 15, pp. 8-16.

MAYMÓN, Antonia (931): *Esbozo Racionalista*, Mislata (Valencia), Ateneo Científico de Divulgación Social.

MUINA, Ana (2008): *Rebeldes Periféricas*, Madrid, La Linterna Sorda.

PERALES BLANCO, Verónica (2012): «Coser, planchar, vindicar / activist sewing» (sp/eng), en Pelonas, texto en catálogo como comisaria de la exposición de María José Majado Rosales. Disponible en http://www.academia.edu/2401040/Coser_planchar_vindicar_activist_sewing_sp_eng_ (Consultado el 20 de diciembre 2013)

PERALES, Verónica (2011): *Arte, ecofeminismo y grandes simios, Art-Oficial,* http://www.academia.edu/2401040/Coser_planchar_vindicar_activist_sewing_sp

eng. (Consultado el 20 de diciembre 2013)
POLLOCK, Griselda (2010): *Encuentros en el museo feminista virtual,* Madrid, Cátedra.
PULEO, Alicia (2011a): «Ecologías y ecofeminismos», en Amorós, Celia y Quesada, Fernando (coord.): Las *mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización. Nuevas modalidades de violencia, nuevas formas de ciudadanía*, Madrid, Instituto de la Mujer, pp. 173-188.
— (2011b): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
— (2005): «Los dualismos opresivos y la educación ambiental», *Isegoría*, 32, pp. 201-214.
— (1997): «Mujer, sexualidad y mal en la filosofía contemporánea», *Daimon* 14, pp. 167-172.
PRATELLE, Aristide (1976): «La educación por el ambiente», en Ferrer y Guardia (1976), *La Escuela Moderna*, Editorial Zero S. A., Bilbao, pp. 202-206.
RAMOS, Mª Dolores (2011): «Feminismo laicista, voces de autoridad, mediaciones y genealogías en el marco cultural del modernismo», en Aguado, Anna y Ortega, Teresa (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*, Valencia, PUV, pp. 21-44.
— (2008): «Republicanas en pie de paz: la sustitución de las armas por la justicia, el arbitraje y el derecho (1868-1899)», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 7, pp. 35-57.
— y VERA, Teresa (2001): «*Revisando* el canon desde la historia de las mujeres: trabajo, ciudadanía y formas de conciencia», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia,* 23, pp. 13-40.
— (2005): «La República de las librepensadoras (1890-1914)», *Ayer,* vol. 60, nº4, pp. 45-74.
RIVIERE, Joan (2007): «La feminidad como mascarada», *Athenea Digital,* nº 11, pp. 229-226.
RODRIGO, Miguel (2009): «La identidad como patchwork», *IC. Revista científica de información y comunicación,* nº6, pp. 285-305.
ROWE, Kathleen (2005): «Scream, cultura popular y el feminismo de la tercera ola. Yo no soy mi madre», *Lectora,* 11, pp. 43-73.
RUANO, Raúl (2013): *Contra la ignorancia*, Madrid, El Viejo Topo.
SOLÁ, María. (1987): *Irradiación de una biografía: María Solá de Sellarés*, México, Costa-Amic.
SUAREZ, M. Socorro (1996): «La mujer como tema intertextual en la literatura contemporánea en lengua inglesa», en *Scriptura*, nº 12, pp. 153-171.
TURKLE, Sherry (1996): «Who are we?», *Won Newsstands Now,* Issue 401, January.
VALCÁRCEL, Amelia (2008): *Feminismo en un mundo global,* Madrid, Cátedra.
VASCONCELOS, Teresa (2001): «Prefacio», en Costa Araujo, Helena y Magalhaes, María José: *Retazos de vidas. Biografías, profesoras y ciudadanía,* Lisboa, Comissao

para Igualdade e para os Direitos das Mulheres, pp. 5-9.
VILA, Fefa (1999): «Genealogías feministas. Contribuciones de la perspectiva radical a los estudios de las mujeres», *Política y Sociedad* 32, pp. 43-51.
WEIGEL, Sigrid (1986): «La mirada bizca», en Ecker, Gisela (ed.), *Estética Feminista*, Barcelona, Icaria, pp. 69-98.
ZAMBRANO, María (1945): «Eloísa o la existencia de la mujer», *Sur*, 124, Buenos Aires.

20. Más allá del mecanicismo: heroínas ecológicas del imaginario actual[1]

Angélica Velasco Sesma
Cátedra de Estudios de Género
Universidad de Valladolid

Se ha dicho que el surgimiento de la Filosofía constituye el paso del mito al logos, es decir, el cambio hacia la aceptación de las explicaciones racionales en lugar de las procuradas por la imaginación. Los poemas homéricos han sido elegidos por los filósofos de la Escuela de Frankfurt Max Horkheimer y Theodor Adorno (1998) para analizar el rumbo del pensamiento occidental. Estos autores reinterpretan la *Odisea* de Homero, partiendo de la tesis de que el mito es Ilustración. Por «Ilustración» no solo se refieren al pensamiento de la época de las Luces, sino a todo proceso de racionalización del mundo, para transformarlo en algo manipulable, sometido al dominio del hombre. En este poema encuentran ya los orígenes del dominio ilustrado de la naturaleza. Afirman, asimismo, que, a pesar de que la Ilustración se había propuesto destruir los mitos y alimentar la imaginación con el saber científico, la razón instrumental ha terminado convirtiéndose ella misma en un mito. Sin la reflexión sobre los fines últimos de la vida humana, la racionalidad termina imponiendo nuevos límites al pensamiento.

Los mitos poseen, tal vez, una fuerza especial que escapa al razonamiento lógico. Pueden generar sentimientos poderosos que mueven a la acción en un sentido determinado. Las narraciones fantásticas configuran un imaginario cargado de valores que marcan generaciones. A lo largo de la historia, se ha empleado la figura del Otro idealizado como un recurso crítico con el que se pretende corregir la propia cultura (Puleo, 2011). Durante el Renacimiento, se instauró el mito de una edad de oro en la que se vivía armónicamente. Los viajes de descubrimiento de nuevas tierras facilitaron la aparición de esta creencia. Los indígenas que describe Américo

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D *La Igualdad de Género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599). Subprograma de Proyectos de Investigación Fundamental no orientada. Se ha beneficiado, asimismo, del programa de becas FPI de la Universidad de Valladolid.

Vespucio en *Mundus Novus* (1503), como individuos libres que no obedecen a ningún gobernante, que no conocen la propiedad privada y que tienen tantas esposas como deseen, contribuyeron a forjar el imaginario europeo constructor de otros mundos posibles. La crítica a las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen vino favorecida por los elementos que los filósofos del Barroco y de la Ilustración extrajeron de la cultura china, de la Polinesia o del Nuevo Mundo. «La mirada del Otro fue utilizada para poner de relieve los defectos propios, para juzgar y ridiculizar a la sociedad europea» (Puleo, 2011: 323). Los viajes a la Polinesia y a las Américas, a diferencia de lo que sucedió con las antiguas civilizaciones orientales, contribuyeron a forjar la idea de que se estaba descubriendo el pasado originario de la humanidad. Jean-Jacques Rousseau, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755), presenta al buen salvaje compasivo y viril como contrapuesto al filósofo civilizado que cultiva su egoísmo valiéndose de la razón.

Alicia Puleo ha llamado la atención sobre el surgimiento, en la actualidad, de un nuevo imaginario en el que la figura del buen salvaje de Rousseau reaparece, aunque en este caso en versión femenina. Las mujeres cercanas a la naturaleza y defensoras de culturas preindustriales sostenibles son un recurso frecuente de algunas corrientes ecofeministas y ecologistas. Este proceso es el resultado de la influencia de la antropología, la etnopsicología, el multiculturalismo y los movimientos indigenistas y se emplea para llevar a cabo una crítica del complejo tecno-científico moderno. Es imprescindible analizar esta imagen para encontrar las ventajas y los inconvenientes que implica tanto para las mujeres como para la naturaleza y para comprobar si realmente facilita el diálogo intercultural. La mujer-naturaleza aparece como una alternativa al hombre tecnológico causante de la destrucción medioambiental. Esta autora acepta que la figura de la alteridad femenina natural positivamente connotada puede llegar a ser políticamente eficaz en algunas ocasiones, pues se fundamenta en emociones de la infancia que comparten básicamente todas las personas. Esta figura de la alteridad, vinculada a la madre protectora, permite observar de forma crítica el complejo técnico-científico occidental. Igualmente, invita a la universalización en el sentido de que muestra la necesidad de que todas las personas y todas las culturas examinen sus identidades de género y su relación con el mundo natural.

Puleo comienza la introducción de su libro *Ecofeminismo para otro mundo posible* reinterpretando el mito griego del Minotauro.[2] En la versión que propone, la aportación femenina no se reduce a una colaboración secreta. Ariadna no adopta un rol pasivo, entregando a Teseo un ovillo para que este pueda matar al Minotauro y regresar por el laberinto guiándose con el hilo, sino que, por el contrario, entra en el laberinto del mundo junto a Teseo y se convierte en protagonista del cambio.

---

[2] Véase Puleo, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra, p. 7.

Pretende transformar la cultura y lograr la justicia social y ambiental. Ella descubre que el monstruo no es un ser abominable, sino que está emparentado con los seres humanos, a pesar de que este parentesco haya sido negado durante siglos. Con su hilo libera al «monstruo», pues se acerca a la naturaleza[3] desde la simpatía y no desde el pavor. La nueva Ariadna es hija del feminismo y la ecología y adquiere una importancia fundamental en los tiempos del cambio climático.

¿Podemos rescatar nuevas «Ariadnas» en la actualidad? ¿Encontramos personajes femeninos en el imaginario de los últimos años que transmiten valores ecológicos e igualitarios? Dada la influencia que los medios de comunicación de masas ejercen en la formación del carácter de las personas[4] —influencia señalada por los mismos filósofos de la escuela de Frankfurt—, resulta interesante analizar determinadas producciones que se alejan de la historia tradicional en la que toda la trama gira en torno al héroe masculino. Considero que en los largometrajes *Ferngully* (1992), *Pocahontas* (1995) y *Avatar* (2009)[5] encontramos determinados valores que pueden contribuir a una transformación de nuestras actitudes con respecto a la naturaleza. Igualmente, sus protagonistas femeninas visibilizan a las mujeres como sujetos activos y ponen de manifiesto la importancia de una revisión crítica de los papeles tradicionalmente asociados a mujeres y hombres así como del estatus concedido a cada individuo en virtud del género.

A pesar de la simplificación que supone generalizar, creo que el argumento de estas tres películas se asemeja en lo esencial. En los tres casos, observamos una sociedad nativa que vive en armonía con la naturaleza, que acepta la interconexión entre el mundo humano y el no humano y que utiliza únicamente los recursos necesarios para la supervivencia, respetando los ciclos naturales. Los extranjeros co-

---

[3] Elegimos, siguiendo la concepción de Puleo, el término «naturaleza», pues posee unas connotaciones filosóficas, literarias, artísticas y emocionales más ricas que el concepto de «medio ambiente» que utilizan las éticas antropocéntricas extremas.

[4] Considero que las producciones cinematográficas poseen una relevancia fundamental en la actualidad dado que constituyen un poderoso discurso de legitimación de género. Estos discursos son sistemas de creencias que muestran los motivos de la diferenciación entre las personas de sexo masculino y las de sexo femenino, así como la manera en que estos se diferencian (Puleo, 2000b). Las películas, dependiendo de los valores que transmitan, pueden llegar a ser una eficaz forma de inculcar los roles y los estereotipos de género, determinando la identidad sexuada de las personas.

[5] El director, productor y guionista de *Avatar*, James Cameron, reconoció la influencia que *La princesa Mononoke* (1997) —largometraje de animación de Hayao Miyasaki— tuvo en esta producción. A pesar de las diferencias, debidas, tal vez, a los elementos propios de la tradición japonesa, encontramos en *La princesa Mononoke* muchas similitudes con las tres películas mencionadas. No obstante, en el film japonés, obra de culto en todo el mundo para aficionados a este tipo de cine, aparece un elemento que se aleja de la tradicional vinculación de la mujer con la naturaleza, pues el personaje que representa la industria y la tecnología es una mujer. Por el contrario, en las películas que vamos a analizar, no hallamos ningún personaje principal femenino con actitudes de explotación y dominio. Todas se acercan a la naturaleza desde el respeto y la empatía y tratan de cuidarla y protegerla.

rresponden a la figura del hombre blanco occidental. Poseen una concepción de la naturaleza muy diferente. Su intención es explotar los recursos naturales sin tener en cuenta las repercusiones sociales y ambientales de esta actividad. Pretenden someter a los nativos para lograr el dominio de la naturaleza. No obstante, el personaje principal masculino termina conociendo la sociedad nativa y cambiando su actitud de conquista gracias a las enseñanzas de las que consideraremos, de ahora en adelante, nuestras tres heroínas ecológicas. Ellas logran transformar la visión del mundo de sus compañeros, que trabajarán a su lado para impedir que los colonizadores triunfen en la imposición de su modelo de dominio. Juntos derrotarán a los colonos, defendiendo el mundo natural. De este modo, triunfa el respeto por la naturaleza. No obstante, y a pesar de que los nativos consigan expulsar a los extraños, permanece la idea del peligro ante las actitudes de conquista y dominación y la convicción de que es necesario seguir trabajando para lograr una transformación radical de nuestra forma de relacionarnos con el mundo.

Para poder interpretar estas tres obras de la cultura popular, voy a proceder, en primer lugar, a recordar el cambio en la concepción de la Naturaleza que tuvo lugar durante la Modernidad. En segundo lugar, mostraré algunas de las aportaciones del ecofeminismo. En tercer lugar, me acercaré a los valores del cuidado que representan estas heroínas. Finalmente, trataré la idea del amor romántico para comprobar si en estas historias encontramos relaciones de amor alienantes o si, por el contrario, hallamos relaciones afectivas enriquecedoras.

EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO: DEL COSMOS ORGÁNICO A LA MÁQUINA

En cada una de las obras fílmicas citadas, el conflicto que surge entre la sociedad nativa y el grupo colonizador se debe a la diferencia de visiones y actitudes con respecto a la naturaleza. Unos la conciben como algo sagrado, que alimenta la vida y posibilita la supervivencia, y otros la ven únicamente como un recurso a su disposición. Crysta, Pocahontas y Neytiri, nuestras protagonistas femeninas, mostrarán a Zak, John Smith y Jake, respectivamente, la importancia del cambio de actitud hacia el mundo natural no humano. Su papel es imprescindible en la trama, pues ponen de manifiesto los efectos destructivos de la devastación del entorno y la necesidad de concebir la naturaleza como algo de lo que formamos parte. Estas enseñanzas adquieren importancia vital en nuestro mundo actual en el que los efectos de la destrucción medioambiental —contaminación, pérdida de biodiversidad, desertificación, cambio climático, etc.— adquieren, cada día más, un aspecto dramático.

Ya antes de la evidente crisis ecológica actual, Horkheimer y Adorno (1998) habían desarrollado una crítica a la colonización tecnológica del mundo natural y

social. Estos dos filósofos denuncian la dominación de la naturaleza debido a la aplicación de la razón instrumental y patriarcal que, en su intento por lograr determinados objetivos científicos, tecnológicos y económicos, renuncia a la reflexión sobre los valores y la finalidad de la existencia. Esta razón, entendida como dominación de la naturaleza no humana, implica también el sometimiento de la naturaleza humana. Consideran, por tanto, que la razón ha perdido su poder emancipatorio y que se ha convertido en un cálculo de medios para obtener fines que no se ajustan ni a la ética ni a la estética. El progreso propio de la Modernidad es visto por estos autores como una expansión destructora reflejo de la voluntad de dominio sobre la naturaleza, la cual se ve como una mera extensión mensurable que se utilizará para diversos fines.

El desarrollo tecnológico, científico y económico iniciado en la Modernidad se produce paralelamente a una transformación profunda de la cosmovisión europea. Hasta ese momento, la imagen del universo se basaba en la cosmología aristotélica geocéntrica. Esta concepción del universo como finito y heterogéneo se adaptaba a la doctrina cristiana del Dios creador del universo y del hombre como centro del mismo. Ya en el Renacimiento se empieza a transformar el concepto de naturaleza. La cosmología aristotélica es sustituida por la teoría heliocéntrica propuesta por Nicolás Copérnico y el cosmos limitado aristotélico-ptolemaico pasa a ser un universo infinito sin centro fijo gracias a las aportaciones de Giordano Bruno. De este modo, se recupera la concepción de la naturaleza como fuerza interna que hace crecer los organismos vivos propia de la cultura griega presocrática. El cosmos se concibe, pues, como un gran organismo vivo, animado por el Espíritu del Mundo. Sin embargo, este animismo renacentista termina siendo reemplazado por el mecanicismo.

Carolyn Merchant (1981) lleva a cabo un análisis de los símbolos y las formas conceptuales de aprehensión de la naturaleza en su relación con las fuerzas productivas y reproductivas. Llama «muerte de la naturaleza» al efecto del establecimiento del complejo tecnológico-científico del racionalismo moderno. Aunque esta autora no pretende imponer de nuevo una imagen feminizada de la naturaleza, recupera la cosmovisión renacentista que veía la naturaleza como una madre nutricia, colaboradora del ser humano, y a los animales y las plantas como sujetos activos. Propone rescatar estas ideas pues considera que pueden contribuir a una transformación de la actitud ética de las personas con respecto al mundo natural.

El nuevo orden socioeconómico que estaba surgiendo en los albores de la Modernidad precisaba, según Merchant, de una visión como la mecanicista. Esta autora analiza el mecanicismo, llamando la atención sobre el contexto de represión social y política en que surge esta cosmovisión, así como en su sesgo patriarcal. Dado el trasfondo de desorden social, religioso y cósmico de los siglos XVII y XVIII, la teoría mecanicista, desarrollada primeramente por los pensadores franceses Marin Mersenne, Pierre Gasendi y René Descartes, se presenta como una solución a la incer-

tidumbre intelectual y como base racional para la estabilidad social. Ya que lo que se pretendía es restablecer el orden moral e intelectual, se rechaza la imagen de la naturaleza como un organismo vivo, pues está relacionada con las ideas de cambio, incertidumbre e imprevisibilidad. Se desarrolla, así, una filosofía fundada en ideas compatibles con el orden, el control y la manipulación. De este modo, «el mecanicismo transformó el cuerpo del mundo y su alma femenina, fuente de actividad en el cosmos orgánico, en un mecanismo de materia inerte en movimiento, convirtiendo el espíritu del mundo en un éter corpuscular, eliminando los espíritus corpusculares de la naturaleza y transformando las simpatías y antipatías en causas eficientes»[6] (Merchant, 1981: 195). La metáfora de la máquina sirvió para la reorganización del mundo, de forma que el cosmos, la sociedad y el ser humano pasan a concebirse como sistemas ordenados de partes mecánicas gobernados por la ley y sujetos a razonamientos deductivos.

Según esta autora, las metáforas de género que se encuentran en diferentes textos de la ciencia moderna esconden un trasfondo político de dominación sexual. Francis Bacon establece el método científico a seguir, determinando la necesidad de torturar a la naturaleza para que muestre sus secretos. Se impone, así, una imagen de la naturaleza reducida a mera máquina cuyas piezas se pueden —y deben— manipular para adquirir el conocimiento. Por el contrario, la imagen renacentista de la Madre Tierra, muy similar a las cosmovisiones premodernas caracterizadas por el holismo, implicaba determinados límites a las prácticas de explotación de las riquezas naturales.

Las epistemólogas feministas Evelyn Fox Keller y Sandra Harding han mostrado la parcialidad de género de la ciencia moderna. Harding (1996) sostiene que las reglas de investigación científica también son normas morales, por lo que no es extraño que, tanto en el método científico como en la racionalidad científica, se encuentren concepciones masculinas en cuanto a las relaciones entre los humanos y la naturaleza. La ciencia moderna se entiende como dominación de un objeto que se reduce a las características exclusivamente relevantes para la finalidad de la investigación (Puleo, 2000a). Implica, por tanto, el distanciamiento emocional que permite la manipulación sin interferencia de los juicios morales y el pensamiento dualista que elimina la afectividad y la dependencia con respecto al objeto de estudio.[7] Esto puede relacionarse, sin duda, con la identidad masculina que estudian las teóricas de las relaciones objetales.

El racionalismo moderno del siglo XVII determina la separación entre la divinidad y la naturaleza. Esta deja de concebirse como un organismo animado. Por el contrario, se la percibe como mera extensión mensurable, regida por leyes racio-

---

[6] Mi traducción.

[7] Como afirma Puleo, la vivisección se muestra como el ejemplo más sangrante de estos supuestos científicos.

nales geométricas y aritméticas.[8] La naturaleza pasa a ser un reloj y el científico debe descubrir su mecanismo interno. Esta visión mecanicista de la naturaleza es la que observamos en los colonizadores de las tres películas. Nuestras heroínas ecológicas comprenden los beneficios de vivir en armonía con la naturaleza. ¿No sería interesante, dada la situación ecológica actual, potenciar la creación de personajes femeninos[9] que sean protagonistas en la transformación de nuestra concepción de la naturaleza y de nuestras actitudes de dominio y explotación? He señalado ya la influencia que la ficción puede llegar a tener sobre las personas. Por ello, el surgimiento de un imaginario en el que las mujeres y los valores que tradicionalmente se les han asociado adquieran estatus y relevancia, y en el que las actitudes de respeto por la naturaleza aparezcan como algo imprescindible, se muestra como un elemento fundamental para una transformación cultural a la altura de nuestro tiempo. Como veremos a continuación, las diferentes teóricas ecofeministas tienen bastante que aportar en este sentido.

DEL MECANICISMO A LA TOTALIDAD ORGÁNICA: APORTACIONES DESDE EL ECOFEMINISMO

A lo largo de la historia, se ha considerado que las mujeres están más próximas a la naturaleza que los hombres. Esta supuesta proximidad ha servido para justificar la infravaloración de las mujeres. En un primer artículo publicado en 1979, la antropóloga Sherry B. Ortner (1979) sostiene que esta infravaloración la encontramos en todas las culturas conocidas.[10] Ortner afirma, también, que básicamente todas

---

[8] No obstante, tal y como nos señala Puleo (2011), esta idea mecanicista no fue unánimemente aceptada. Los neoplatónicos de Cambridge se opusieron a ella, defendiendo la visión renacentista del cosmos unitario y habitado por el espíritu. Así, encontramos durante el siglo XVII diferentes intentos de reencantamiento del mundo natural. Del mismo modo, en el siglo XVIII, la corriente naturalista —o materialismo energetista— representada por Maupertuis, también se resistirá a la doctrina mecanicista. Diderot termina desarrollando este tipo de teoría, defendiendo la tesis de que la materia tiene sensibilidad y apostando por la observación empírica como el método adecuado para comprender el devenir de la naturaleza. Vemos, pues, que la cosmovisión mecanicista de la naturaleza desarrollada en los siglos XVII y XVIII convive con la postura contraria que defiende la existencia de un principio vital incluso en la materia aparentemente inanimada.

[9] Sostengo la tesis de Puleo en cuanto a la utilización de la figura de la mujer natural. Según esta autora, la figura de la ecologista natural tiene que cumplir tres condiciones: «que las mujeres concretas que inspiran su imagen no queden ocultas y silenciadas; que sus buenas prácticas y sus buenas causas no sean utilizadas para legitimar y reforzar subtextos de género opresivos; y que […] la honestidad dé cabida, junto al elogio de la excelencia, a las reivindicaciones de igualdad y libertad» (Puleo, 2011: 341).

[10] Posteriormente, estudios etnográficos y antropológicos han demostrado que esta universalidad no es tal, pues el concepto de naturaleza ha ido variando a lo largo de la historia y existen algunas

las sociedades desvalorizan la naturaleza, concediéndole importancia a la cultura como medio de control sobre el entorno natural. Los hombres tratan de imponer la cultura como aquello que trasciende las condiciones naturales. La cultura, pues, es superior a la naturaleza. Y los varones se han identificado con ella, asociando a las mujeres con la parte inferior del dualismo naturaleza/cultura.

Se puede apreciar que el pensamiento occidental es fuertemente dualista. En él encontramos una serie de dualismos —cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción, humano/animal, etc.— que están claramente jerarquizados, pues uno de los elementos del par de opuestos se establece como superior al otro. Todos ellos se relacionan con el dualismo hombre/mujer. La lógica de la dominación (Warren, 1990) justifica la sujeción de la parte considerada inferior sobre la base de que esta parte carece de alguna característica relevante que posee el elemento superior. Históricamente, los distintos componentes de los dualismos se han vinculado, de forma que lo femenino se asocia a la naturaleza, al cuerpo, a las emociones, a la animalidad, etc.; y lo masculino se asocia a la cultura, a la mente, a la razón, a lo propiamente humano. Así, la lógica de la dominación permite justificar la subordinación y la infravaloración de las mujeres y de todo lo asociado a ellas (naturaleza, animales, emotividad, etc.).

La reflexión sobre el vínculo mujer/naturaleza ha hecho surgir el ecofeminismo. Se trata de un pensamiento que integra las reivindicaciones de las mujeres con las demandas ecologistas, partiendo de la relación que existe —tanto a nivel empírico, simbólico, histórico, conceptual, epistemológico, ético y político (Puleo, 2004)— entre el pensamiento feminista y el ecologista. Las aportaciones de las distintas teóricas ecofeministas pueden contribuir a la deconstrucción de los estereotipos de género y a la transformación de los valores patriarcales vigentes.

En cuanto a nuestra visión sobre la naturaleza, nos ofrecen elementos imprescindibles a la hora de llevar a cabo una redefinición de los conceptos de «naturaleza», «cultura» y «ser humano». En este sentido, la ecofeminista clásica Andrée Collard (1988) ha afirmado que las sociedades primitivas, matriarcales y sin jerarquías, se basaban en el respeto por todo lo viviente y en la interconexión. La naturaleza era concebida como algo sagrado. Por el contrario, en la Modernidad occidental, la naturaleza se concibe solo en términos utilitarios. Los hombres se relacionan con ella a través de la explotación, olvidando que están vinculados a todos

---

culturas etnológicas en las que se invierten los valores, de forma que los hombres se identifican con la naturaleza salvaje considerada lo superior y la cultura es lo considerado femenino e inferior (Strathern, 1980). En las sociedades totémicas, lo perecedero son los artefactos, mientras que lo eterno y trascendente es la cadena genealógica (Puleo, 2000a). Por estos motivos, la hipótesis de Ortner será rechazada como errónea universalización etnocéntrica, con lo que, en 1996, reduce la universalidad de su teoría, aunque se reafirma en sus líneas generales. A pesar de todo, y como afirma Puleo (2011), la hipótesis de Ortner puede aplicarse a la tradición occidental y a gran parte de la oriental.

los demás seres y elementos naturales, y generando, así, la crisis ecológica. También Vandana Shiva (1995), basándose en las tesis de Merchant, ha señalado los aspectos negativos del paso de la concepción de la naturaleza como *terra mater* a su reducción a mera máquina de la que se extraen materias primas. Según Shiva, el dualismo hombre/naturaleza y la visión cartesiana de esta última —según la cual la naturaleza está separada del hombre, de forma que este puede someterla y dominarla, concibiéndola de manera mecanicista como un recurso explotable— ha dado origen a un paradigma de desarrollo que, al mismo tiempo, perjudica a la naturaleza, a las mujeres y a los pueblos colonizados. El *mal desarrollo*, que ve al varón colonizador como el modelo del desarrollo, ha dado lugar a una ontología de la dominación sobre la naturaleza y las personas y ha generado una nueva fuente de desigualdad entre hombres y mujeres, pues se elimina la interdependencia y complementación de los ámbitos de trabajo masculino y femenino que, según la autora, existe en las sociedades de subsistencia.[11]

Encontramos este modelo del *mal desarrollo* en los tres films que estamos analizando. El varón colonizador impone sus ideas de progreso, ignorando los beneficios que los modos de vida tradicionales tienen para el entorno natural. En *Ferngully*, los personajes que manejan la máquina de talar árboles no tienen en cuenta las repercusiones ambientales de la tarea que realizan. Solo les importan los beneficios económicos que obtendrán de su labor. Los colonizadores que aparecen en *Pocahontas* desprecian el modo de vida de los indios. La afirmación de John Smith («Enseñaremos a tu gente a emplear esta tierra como Dios manda, a aprovecharla al máximo […]. Construiremos carreteras y casas decentes») demuestra que el paradigma del *mal desarrollo* está arraigado en su mentalidad. Es más, está convencido de que su actitud es la correcta, y que Pocahontas cree que sus casas están bien porque no conoce la civilización. Desde su arrogancia, sostiene que tienen mucho que enseñarles y que ya han mejorado la vida de otros salvajes por el mundo. Esta misma actitud la encontramos en los colonos de *Avatar*. A los personajes que

---

[11] Sin embargo, y a pesar de que puede afirmarse, como hace Shiva, que las sociedades tradicionales tienen una concepción más respetuosa de la naturaleza y viven de una forma más sostenible que las sociedades capitalistas, la supuesta igualdad de género de las sociedades tradicionales a la que se refiere Shiva ha sido criticada y rechazada. Así, por ejemplo, Puleo considera que Shiva idealiza la vida de las comunidades originarias, omitiendo toda crítica a las costumbres y prejuicios que en ellas se mantienen, y condenando únicamente el patriarcado capitalista occidental. Para esta autora, esta actitud puede tener eficacia estratégica alterglobalizadora, pero pierde legitimidad al aplicar la mirada crítica de forma desigual. Como afirma Puleo: «En general, las mujeres poco podemos rescatar a nuestro favor del pasado y de las tradiciones referentes a los roles e identidades de género» (Puleo, 2008: 45), por lo que será necesario criticar todas las costumbres basadas en prejuicios patriarcales, aunque sean ecológicamente sostenibles. En este sentido, Martínez-Alier (2004: 268) señala que, a pesar de que la producción campesina preserve la biodiversidad y sea respetuosa con el entorno, «las sociedades campesinas son lastimosamente patriarcales».

están tratando de invadir el nuevo planeta solo les interesa llevar a cabo la extracción del valioso mineral. No les importa la destrucción del mundo natural ni la desaparición de la cultura y de la sociedad nativa. De hecho, no entienden cómo es posible que los habitantes de *Pandora* no se hayan interesado por los adelantos tecnológicos ni por los productos culturales que les han ofrecido a cambio del mineral. Sus modos de vida y sus prácticas ecológicamente sostenibles no se consideran rentables y, por ello, se rechazan y minusvaloran. La naturaleza no importa más que como recurso a disposición del hombre, que permitirá conseguir beneficios económicos, incluso a costa de la estabilidad social y ambiental.

Desde el ecofeminismo deconstructivo de Val Plumwood (1991) se resalta la necesidad de redefinir el *yo* propio del racionalismo y del instrumentalismo, destacando tanto nuestras diferencias con el resto de la naturaleza como nuestra continuidad e interrelación. Así, se logra una concepción del *yo* en relación con los Otros distintos. Karen Warren también defiende la necesidad de aceptar nuestra interconexión con el mundo natural no humano. Señala que es necesario cambiar nuestra actitud con la naturaleza, pasando de la percepción arrogante —que presupone una identidad entre todos los humanos, de forma que solo podrán pertenecer a la comunidad moral aquellos que sean iguales o similares a ellos— a la percepción afectiva del mundo no humano. La percepción afectiva se basa en un reconocimiento tanto de las similitudes como de las diferencias entre lo humano y lo no humano, y apuesta por valorar al otro tal y como es.

El ecofeminismo, como vemos, nos ofrece distintas teorías que, a pesar de sus diferencias, pueden contribuir al establecimiento de la justicia ambiental. Ivone Gebara (2000), por su parte, propone una teología ecofeminista que vea el conjunto de la naturaleza como un Todo interrelacionado. Y Puleo (2011), desde su ecofeminismo crítico, apuesta por un cambio desde el antropocentrismo extremo al antropocentrismo moderado, para reconocer la importancia de todos los seres vivos. La ética antropocéntrica moderada en la que se apoya incorpora los sentimientos empáticos y compasivos sin rechazar el lenguaje de los derechos. Igualmente, acepta la necesidad de concebir los sistemas naturales de forma holista, basándose en los conocimientos científicos de la ecología, y de aceptar como relevante tanto la cosmovisión de otras culturas como la experiencia emocional ecocéntrica, ya que aportan nuevas ideas sobre la conceptualización del mundo.

Las diferentes autoras ecofeministas coinciden en afirmar que es necesario transformar nuestra visión de la naturaleza para establecer una relación respetuosa que no se base en la dominación. Las aportaciones del ecofeminismo resultan imprescindibles para la construcción de una sociedad ecológica e igualitaria, pues permiten la redefinición de nuestra relación con el mundo no humano, así como de las relaciones entre los sexos.

Los valores del cuidado como superación de la violencia, la dominación y el miedo al Otro

Nuestras tres heroínas forman parte de sociedades que los colonizadores consideran extrañas. Estas comunidades son vistas como el Otro al que se teme y al que se pretende someter. Para justificar la dominación del Otro, se recurre a la animalización y bestialización de sus características. Este recurso a la bestialización de las sociedades extrañas ha sido empleado frecuentemente. Algunos autores han afirmado que se debe a la desvalorización previa de los animales no humanos, que se ha trasladado, posteriormente, a determinados grupos humanos.[12] Así, Charles Patterson (2008: 53) afirma que «la gran divisoria entre humanos y animales propició la aparición de una norma con la que juzgar a las demás personas, tanto dentro del ámbito cultural propio como en sociedades extrañas». Por su parte, Armelle Le Bras-Chopard (2003) sostiene que, desde los inicios de la humanidad, el hombre ha intentado situarse en la cima de todo lo existente. Para ello, ha degradado la imagen de los animales, considerándolos inferiores. Esta desvalorización de los animales ha contribuido a la animalización del Otro humano. El asociar al oprimido con características bestiales y demoníacas permite la justificación de la discriminación y la explotación, pues su peligrosidad legitima la dominación (Puleo, 2011). Este proceso constituye la base sobre la que se asienta el colonialismo, el sexismo y el antropocentrismo extremo. Las características del Otro se ontologizan y se convierten en prueba de la inferioridad y la peligrosidad, legitimando, así, el sometimiento.

Observamos cómo el odio y el miedo al Otro desembocan en la legitimación de la violencia como único método para solucionar los problemas. También el ecofeminismo aporta elementos interesantes en relación al tema de la violencia. La ecofeminista pacifista Petra Kelly (1992) sostiene que, en la resolución de los conflictos, el uso de la violencia imposibilita la reconciliación. Lo que se consigue, por el contrario, es someter al adversario. La violencia, pues, no es emancipatoria, sino que es autoritaria. Esta autora ha afirmado (1997: 29) que «hay una relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo». Por este motivo, podemos entender que nuestros esfuerzos por alcanzar la igualdad de género, el respeto por la naturaleza, la justicia y la paz, deben centrarse en superar la lógica de la dominación que subyace tanto a la dominación de la naturaleza como a la dominación de las personas en virtud del género, la raza, la clase o la orientación sexual.

---

[12] Lévi-Strauss (1973), citado en Le Bras-Chopard (2003: 224), sostiene que «el hombre occidental nunca ha comprendido mejor que en los últimos cuatro siglos de su historia que al arrogarse el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, al dar a uno todo lo que retiraba al otro, abría un círculo maldito, y que esa frontera, en continuo retroceso, servía para separar a unos hombres de otros».

Las ecofeministas clásicas aceptan el dualismo generizado naturaleza/cultura, y celebran la conexión de la mujer con la naturaleza. Según estas pensadoras, la mujer se identifica con el mundo natural y el hombre con la cultura. Sin embargo, en estas reflexiones se invierten los valores y se afirma la superioridad de la naturaleza. La esencia femenina se asocia con Eros, mientras que la masculina es identificada con Tánatos. Apuestan, pues, por recuperar los valores femeninos que promueven la paz y el respeto por las personas y la naturaleza. Este esencialismo ha sido rechazado por el resto de las corrientes del ecofeminismo, que consideran que, a pesar de que existan diferencias entre los valores asociados a varones y a mujeres, estas distinciones se deben a factores socioculturales e históricos y no a esencias inmutables biológicas. Las mujeres, debido a las labores que han realizado a lo largo de la historia, han desarrollado una conciencia específica tanto en su relación con la naturaleza como con las personas (Salleh, 1994; Mellor, 1997). Así, Carol Gilligan (1985) afirma que las mujeres hablan con otra voz, con una voz diferente a la de los hombres, pues se enfrentan a los dilemas morales de una forma distinta, privilegiando las relaciones interpersonales, la empatía y el cuidado por los otros.

¿Encontramos esto en nuestros tres largometrajes? Es decir, ¿apreciamos una actitud femenina característica, de atención y protección por los demás? Nuestras heroínas hablan desde la empatía y desde su experiencia personal.[13] Enseñan a su compañero a descubrir en la naturaleza un valor que va más allá del cálculo racional y económico. En *Ferngully*, Crysta consigue que Zak sienta el dolor de los árboles. Este comprende, por fin, el daño que los humanos causan a la naturaleza con sus actitudes de conquista y explotación extrema. Pocahontas, por su parte, muestra a Smith el valor intrínseco de todos los elementos naturales. Él descubre, gracias a ella, la riqueza de la naturaleza como algo de lo que formamos parte, que nos ofrece alimento, descanso y belleza. Y en *Avatar*, Neytiri guía a Jake en el aprendizaje de todos los secretos de la naturaleza, haciendo que él se acerque al mundo vivo desde el amor y el respeto, aceptando la interconexión de todos los elementos naturales.

Ellas logran un cambio en la actitud de sus compañeros. Les enseñan las virtudes del cuidado. Les muestran las ventajas de actuar desde el amor y la empatía. Com-

---

[13] Warren (1997) considera que la narrativa en primera persona es un elemento imprescindible tanto para el feminismo como para la ética medioambiental, por varias razones. Primeramente, esta narrativa suple las carencias del discurso ético analítico tradicional, incluyendo una sensibilidad que permite concebirse como un ser interconectado con los otros, entre los que se incluye a los no humanos. En segundo lugar, muestra determinadas actitudes, como la actitud del cuidado, que no se han tenido en cuenta en la ética occidental predominante, y las antepone a los comportamientos de conquista. En tercer lugar, posibilita que la ética surja de las situaciones particulares de los agentes morales. Y, finalmente, la narrativa en primera persona es importante por su relevancia argumentativa, pues sugiere que aquello que se cuenta es importante para la situación ética.

parten con ellos su experiencia personal de afecto por todo lo que les rodea. Se convierten en el factor del cambio. Son el elemento fundamental en la transformación de la percepción arrogante de sus compañeros varones, que terminan adoptando la percepción afectiva del mundo no humano.

Las características que tradicionalmente se han asociado a los varones han sido aceptadas por las mujeres como necesarias para el ámbito del trabajo, la cultura y la política. Por el contrario, las características femeninas han sido asumidas por los hombres en mucha menor medida. Como afirma Puleo (2011: 423):

> Las conductas y habilidades de los hombres se presentan como simplemente neutras, como atributos eminentemente humanos. Por ello, su adopción por parte de las mujeres toma la forma de conquista de un estatus que nos había sido injustamente negado. La devaluación de las actitudes y las habilidades asociadas a las mujeres, vividas y concebidas como lo particular, contingente y finito frente a lo universal, necesario y eterno, bloquea la salida de una situación de desigualdad en roles asimétricos.

Las virtudes del cuidado, que históricamente han estado atribuidas a las mujeres, tienen que convertirse en valores universalizables. Para ello, como mantiene Puleo, será necesario predicarlas especialmente a los varones, para no reforzar los hábitos de sacrificio femeninos. Desde el ecofeminismo crítico se ha defendido también la necesidad de ampliar los valores empáticos al mundo no humano. Entendemos, pues, la importancia de la creación de personajes femeninos protagonistas que enseñen a los varones a asumir como propias las labores del cuidado, responsabilizándose tanto de los humanos como de la naturaleza.

EL AMOR ROMÁNTICO EN LA VIDA DE LAS MUJERES: HACIA UNA RELACIÓN AMOROSA ENRIQUECEDORA

En numerosas producciones culturales, ya sean literarias, cinematográficas o de otro tipo, se ha impuesto el mito del amor romántico como la mayor realización a la que las mujeres pueden aspirar. Muchos personajes femeninos han hecho girar toda su existencia en torno a la vida del héroe, anteponiendo su amor por él a cualquier proyecto propio. Es inevitable acercarnos brevemente al tema del amor si tenemos en cuenta la relación que establecen nuestras heroínas con sus compañeros masculinos. En las tres películas se desarrolla, en mayor o menor medida, una historia amorosa que influye en el desarrollo de la trama. *Ferngully* es, posiblemente, el film en el que menos relevancia tiene el tema del amor romántico. A pesar de que sea evidente el cariño que une a ambos personajes, Crysta no aspira a llenar su existencia a través de un hombre. Aunque Zak intente besarla, ella se relaciona con

él únicamente desde la amistad y el afecto y se separa de él cuando han conseguido salvar el bosque. En *Pocahontas* encontramos una historia de amor profundo. Ambos personajes desafían las normas establecidas para lograr estar juntos. No obstante, a pesar de que Pocahontas luche firmemente por su amado, es capaz de decidir por sí misma. Así, escoge su propio camino, rechazando irse con Smith a Londres. Se queda en su tierra, con su gente y con su propio proyecto de vida. En el caso de *Avatar*, también la historia de amor es fundamental en la sucesión de los acontecimientos de la trama. Jake y Neytiri se enamoran y acaban uniéndose. Sin embargo, en contra de lo que sucede en muchas otras películas, en las que la princesa abandona su vida para trasladarse al mundo de su príncipe, en este caso es Jake el que se instala en la tribu de su compañera. Visto esto, cabe preguntarse si debemos rechazar el amor romántico como un producto del patriarcado que favorece la subordinación de las mujeres o si, por el contrario, podemos encontrar en él elementos enriquecedores para la vida de ambos miembros de la pareja.

Shulamith Firestone (1976) ha llevado a cabo un análisis detallado del amor romántico que se desarrolla en lo que ella considera la sociedad de clases sexuales (las mujeres, según esta autora, son una clase biológica, condicionada por su servidumbre reproductiva). Toma sus referentes conceptuales de la tradición marxista y la freudo-marxista, por un lado, y de Simone de Beauvoir, por otro (Amorós, 2010). Así, lleva a cabo una redefinición del materialismo histórico, afirmando que el dualismo de clases biológicas sexuales es el que condiciona la dinámica de las clases sociales y de las relaciones de producción.[14] Por ello, la crítica de este dualismo implicará, en la medida en que va a la raíz, un cuestionamiento de toda la organización cultural y de las relaciones de la cultura con la naturaleza.

Firestone afirma que el amor es la entrega o la rendición al dominio del otro. Es la cima del egoísmo pues el *yo* intenta enriquecerse absorbiendo al otro ser. Cuando se ama, el individuo se encuentra en una situación de vulnerabilidad emocional absoluta, ya que amar implica estar físicamente abierto del todo al otro. No obstante, el amor no debe limitarse a la incorporación del otro, sino que debe basarse en un intercambio de *yos*. Es necesario que exista este intercambio mutuo, pues, de lo contrario, una de las partes saldrá herida. A pesar de que considera que el amor es la cima del egoísmo, no ve en esto elementos intrínsecamente destructivos, pues considera positivo un poco de egoísmo saludable. Si el amor se da entre dos iguales, ambos se enriquecen y cada uno crece a través del otro. El amor supone una participación en la existencia del amante, abriendo la propia experiencia y las perspectivas particulares. Ya que el amor exige una vulnerabilidad mutua, se volverá destructivo si no se desarrolla en un contexto de igualdad. Por lo tanto, Firestone señala que, dada la desigualdad existente entre hombres y mu-

[14] En este sentido hablará de «superestructura económica».

jeres, el amor entre los sexos se caracteriza por la corrupción que presenta el amor romántico.

No sostengo que las relaciones amorosas de nuestras heroínas con sus compañeros se desarrollen en circunstancias de igualdad. Es evidente que seguimos moviéndonos en contextos patriarcales. Sin embargo, su historia de amor no se convierte en el centro de su existencia. Ellas se enamoran pero mantienen un objetivo trascendente que las define. Su voluntad no se reduce a ser amadas. Es más, son un elemento decisivo para el cambio en la concepción del mundo del amado. Encontramos un amor en el que ellas no quedan en una situación de alienación, sino que les permite conseguir el resto de sus objetivos. De hecho, representan el modelo activo del que ellos aprenden.

Según la interpretación de Firestone, el amor solo adquiere connotaciones negativas en el contexto de desigualdad de poder entre los sexos. El amor no corrompido enriquece a ambas partes. Se trata, entonces, de buscar relaciones que nos potencien, de buscar un amor que, como señala Platón en *El Banquete*, nos eleve hacia el Bien y nos impulse a buscar la belleza, la sabiduría y la felicidad. Si atendemos a estas observaciones, podemos ver a nuestras heroínas como modelos populares de un amor que no se reduce a la dependencia y a la atención del ser amado. Ellas cuidan su relación pero no se limitan exclusivamente a ello. Aunque estas historias respetan el tradicional protagonismo masculino, invierten en algún momento los consabidos roles de género. Los relatos en que el príncipe mata a la bestia para salvar a la princesa son sustituidos por un desarrollo de la acción en que la bestia es buena y lucha junto con los protagonistas. Finalmente la heroína salva la vida del héroe en su enfrentamiento con la máquina que es el verdadero monstruo. Aparecen en ellas mujeres con poder sacerdotal, otras que participan en los enfrentamientos bélicos, también incluyen científicas y la heroína tiene conocimientos tradicionales de la Naturaleza. Son obras que no limitan a las mujeres a las tareas del cuidado, sino que las presentan enseñando la actitud del cuidado a varones que no la practicaban. Muestran heroínas de firmes convicciones ecológicas capaces de llevar adelante la defensa activa de la Naturaleza. El profundo amor que suscitan no se debe solo a su belleza ni surge de la atracción por la pasividad, sino a su personalidad decidida y su pasión por una causa.

RESUMEN Y CONCLUSIONES: TRANSGREDIENDO EL SISTEMA DE SEXO-GÉNERO, EDUCANDO EN VALORES IGUALITARIOS Y ECOLÓGICOS

Hemos visto ya que, con la Modernidad, la razón instrumental se enfoca al dominio de la naturaleza, la cual deja de percibirse como *terra mater* —totalidad orgánica femenina— y pasa a entenderse como materia prima inerte y pasiva. Este cambio

de concepción abrió paso a la explotación medioambiental sin límites, que nos ha llevado a la situación de crisis ecológica actual. Históricamente, la mujer ha estado vinculada a la naturaleza en la tradición occidental, a diferencia de lo que ha sucedido con el hombre, asociado a la cultura como elemento superior del dualismo naturaleza/cultura. Apartándose del esencialismo, mi trabajo se ha propuesto recuperar varios personajes del imaginario actual que representan la figura de la mujer natural, la cual puede aportar elementos positivos para lograr una reconciliación con el mundo no humano y el establecimiento de una sociedad basada en valores igualitarios y ecológicos.

No pretendo defender que estas ficciones cinematográficas sean un ejemplo en materia de igualdad. Soy consciente de que, en gran medida, siguen actuando como discursos legitimadores de género. Las comunidades nativas a las que pertenecen nuestras heroínas son fuertemente patriarcales. Los puestos clave de poder están en manos de los hombres. La violencia se muestra como la forma idónea de resolución de conflictos. Y, a pesar del papel fundamental que desempeñan ellas en toda la trama, el protagonismo tiende a ser acaparado por el héroe varón. Sin embargo, he pretendido resaltar las ventajas de la aparición en escena de estos personajes femeninos con un papel principal activo en la defensa de unos valores imprescindibles en la actualidad: se esfuerzan por mantener la armonía de la naturaleza, tienen una mirada holística, entienden la necesidad de proteger los vínculos que nos unen con el mundo natural y se relacionan con los animales no humanos desde el reconocimiento y el respeto. Igualmente, la existencia de estas heroínas ecológicas contribuye a visibilizar a las mujeres como factores del cambio. Cada una de ellas se convierte en la nueva Ariadna que trabaja, junto a su compañero, por la justicia social y ambiental. Su forma de relacionarse con su pareja permite, asimismo, vislumbrar la posibilidad de la creación de nuevas concepciones del amor que se basen en el enriquecimiento mutuo y no en la alienación.

Los tres largometrajes representan el enfrentamiento entre las máquinas y los individuos concretos. La tecnología de los colonizadores trata de imponerse sobre los propios cuerpos de los colonizados. Encontramos, pues, la lucha de lo mecánico frente a lo orgánico. Resulta interesante que aparezca en las producciones cinematográficas el protagonismo de la naturaleza como sujeto. Los animales no humanos son parte activa en los tres casos y están estrechamente vinculados a nuestras heroínas. Les ofrecen apoyo, amistad y cariño. De este modo, cambia la concepción de los animales como meros medios para la satisfacción de los fines humanos y se posibilita la ampliación de la comunidad moral más allá de los límites de nuestra especie.

Nos encontramos en un momento en el que la reflexión sobre nuestra actitud con el mundo natural no humano es algo ineludible. Tenemos que replantearnos, pues, nuestra forma de estar en el mundo. Por otro lado, no debemos permitir que

la desigualdad entre los sexos continúe perpetuándose a través de discursos más o menos encubiertos. Es imprescindible que descubramos los elementos que posibilitan el mantenimiento de la sociedad capitalista patriarcal, que nos está llevando a una situación ecológica y social insostenible. Hemos de trabajar desde todos los ámbitos de la sociedad, incluyendo las producciones culturales. La creación de un imaginario en el que adquieran relevancia los personajes comprometidos con la defensa de la naturaleza, con los valores del cuidado y con la igualdad de género se muestra, pues, como una labor indispensable. Educando en valores ecofeministas podremos mantener la esperanza de construir un mundo justo, en el que el respeto por las personas abarque también al resto de la naturaleza, a las generaciones futuras y a nuestros compañeros no humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORÓS, Celia (2010): «"La dialéctica del sexo" de Shulamith Firestone: modulaciones feministas del freudo-marxismo», en Amorós, Celia, de Miguel, Ana (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 2. Del feminismo liberal a la posmodernidad*, Madrid, Minerva Ediciones, pp. 69-105.

COLLARD, Andreé y CONTRUCCI, Joyce (1988): *Rape of the wild*, Great Britain, The Women's Press.

FIRESTONE, Shulamith (1976): *Dialéctica del sexo*, trad. de Ramón Ribé, Barcelona, Kairós.

GEBARA, Ivone (2000): *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, Madrid, Trotta.

GILLIGAN, Carol (1985): *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, trad. Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.

HARDING, Sandra (1996): *Ciencia y feminismo*, trad. Pablo Manzano, Madrid, Morata.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (1998): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.

KELLY, Petra (1992): «Llevar el derecho a las naciones», en Kelly, Petra: *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera*, Trad. Joan Parra Contreras, Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 263-271.

— (1997): *Por un futuro alternativo*, trad. Agustín López y María Tabuyo, Barcelona, Paidós.

LE BRAS-CHOPARD, Armelle (2003): *El Zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión,* traducción de María Cordón, Madrid, Editorial Santillana.

MARTÍNEZ-ALIER, Joan (2004): *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria.

MELLOR, Mary (1997): «Un socialismo verde y feminista: la teoría y la práctica», *Ecología Política*, nº 14, Cuadernos de Debate Internacional, Barcelona, Icaria, pp. 11-22.

MERCHANT, Carolyn (1981): *The Death of Nature: Woman, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row.

ORTNER, Sherry B. (1979): «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?», en Harris, O. y Young, K. (1979): *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 109-131.

PATTERSON, Charles (2008): *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, traducción de Ramón Sala, Lleida, Editorial Milenio.

PLUMWOOD, Val (1997): «Naturaleza, yo y género: Feminismo, Filosofía medioambiental y crítica del racionalismo», en Agra, María Xosé (comp.): *Ecología y feminismo*, trad. Carme Adán Villamartín, Granada, Ed. Comares, pp. 227-259.

PULEO, Alicia (2000a): «Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de «naturaleza» y «ser humano»», en Amorós, Celia (ed.): *Filosofía y feminismo*, Madrid, Ed. Síntesis, pp. 165-190.

— (2000b): *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid, Servicio de publicaciones de la Universidad de Valladolid.

— (2004): «Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeministas», en Cavana, María Luisa, Puleo, Alicia, Segura, Cristina (coords.): *Mujeres, ecología, sociedad*, Madrid, Ed. Almudayna, pp. 21-34.

— (2008): «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n° 38, pp. 39-59.

— (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.

SALLEH, Ariel (1994): «Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción», *Ecología Política*, nº 7, Cuadernos de Debate Internacional, Barcelona, Icaria, pp. 35-47.

SHIVA, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Cuadernos inacabados 18, Madrid, Ed. horas y Horas (ed. original 1988).

STRATHERN, Marilyn (ed.) (1980): *Nature, Culture and Gender*, New York, Cambridge University Press.

WARREN, Karen (1997): «El poder y la promesa de un Feminismo ecológico», en Agra, María Xosé (comp.): *Ecología y feminismo*, trad. Carme Adán Villamartín, Granada, Ed. Comares, pp. 117-146.

21. Del patriarcado como sistema alquímico a la alternativa: el imaginario del don

Kaarina KAILO
University of Oulu

El lema dominante hoy en día en los regímenes neoliberales es TINA: «There is no alternative».[1] El objetivo de mi trabajo es combatir esta nueva forma de dogma monoteísta motivado por intereses económicos. Planteo el imaginario del don y otras formas de resistir a TINA como alternativas formuladas teórica y empíricamente ante el culto neoliberal corriente al Becerro de Oro. Considero el imaginario del don como una matriz psico-espiritual de valores internalizados del don, maneras de relacionarse con el mundo y formas de ser y vivir sostenibles eco-socialmente. Como noción filosófica enraizada en mi reinterpretación feminista de los «imaginarios» masculinizados teorizados por Jacques Lacan y otros académicos patriarcales (p. e. Althusser, 1971), entiendo este concepto y las acciones-valores a los que conduce como otro paso inherente al Decrecimiento (no necesariamente para los que ya viven con sus principios). En tanto otra brújula de «realidad», mi concepto desafía el centro psico-social y subliminal de la mentalidad hegemónica en el mundo que es el imaginario del Dominio con su énfasis en el consumo y la competitividad en vez de una identidad ecológica y orientada hacia lo vivo. «Imaginario» es un término que algunos teóricos, desde las ciencias sociales a la literatura y las ciencias de la educación, han tomado de Lacan. Entre los diferentes usos del término, Louis Althusser define la ideología como «la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (1971: 52). Sostiene que el imaginario es aquella imagen o representación de la realidad que enmascara las condiciones históricas y materiales de la vida. Para mí, «el imaginario» condensa precisamente todos los símbolos, rituales, políticas institucionales y valores cultu-

[1] No hay alternativa. Este acrónimo era usado por la primera ministra conservadora británica Margaret Thatcher para sostener su política de privatizaciones, libre mercado y capitalismo globalizado. N.d.T.

ralmente significativos, las imágenes de la colonización mental y los guiones de género públicos, tanto si son producidos deliberadamente como inconscientemente.

Mi punto de partida filosófico es que no podemos evitar el «suicidio generalizado» ecosocial de la humanidad androcéntrica que se vislumbra en el horizonte a menos que combinemos políticas científicas y culturales activas con una eco-mitología feminista como condición de la extensión del don (Kailo, 2008). Este tipo de mitología se halla fundado en las culturas matriarcales pero puede ser creado en cualquier parte como conjunto alternativo de narrativas que enseñan e internalizan maneras de vivir para un futuro sostenible. Las historias no son simples historias, como bien saben y explican los pueblos indígenas. Contienen sabiduría, conocimiento empírico y tradicional de un pueblo particular y son medios de transmitirlas intergeneracionalmente. Transformar la fálica y ecocida economía actual también implica la necesidad de crear y aplicar una teoría de cómo y por qué la mente moderna subliminal colonizada se adhiere cada vez con más fuerza al *ethos* autodestructivo del fascismo occidental, crecientemente globalizado. ¿Los hombres y mujeres que ahora experimentan la disminución y pérdida de sus posibilidades de poseer alguna vez el mítico Falo están entrando ciegamente en la compulsión repetitiva de la Historia, en una reestructuración modificada de los derechos básicos y de lo que nos hace humanos al estilo nazi? Afirma Stephan Ducat:

> Mientras que todos los machos anatómicamente intactos tienen un pene, nadie tiene un falo —el mítico, el permanentemente erecto monolito arquetípico de la omnipotencia masculina que significa crecer sin impedimento, la invulnerabilidad y la libertad con respecto a cualquier dependencia. El que parece poseer el falo es visto como alguien a quien no le falta nada ni nadie. Parece manejar un talismán que protege contra todo peligro femenino, en especial contra el que se cierne desde dentro. (Ducat 2004, 2)

A partir de esta cita de Ducat, reinterpretaré el Falo como un símbolo sobredeterminado del éxito y del desarrollo personal y colectivo hacia cierto atractivo Ideal Futuro. Es, también, por supuesto, la pista falsa dominante ofrecida a los ciudadanos que quieren cambiar pero que no comprenden de quién son los intereses que se van a «desarrollar». El Falo como Amo es la imagen conjunta de la Torre de Babel y la competición por erigir rascacielos cada vez más altos y controlar los recursos del mundo cuando estos están disminuyendo rápidamente. Es el permanente movimiento hacia el Dios celestial en su forma moderna que se realiza a través de la simultánea destrucción de «lo opuesto al cielo» —la madre tierra y la realidad lunar—. El Falo como fuente del modelo imaginario es un caleidoscopio de significados provocados por lo que podemos considerar la envidia no reconocida de algunos hombres hacia el útero (Ducat, 2014). Puede también estar formado por otras complejas raíces psico-sociales que llevan a los hombres y a algunas mujeres hacia actitudes de

riesgo para convertirse en el «número uno», «el primer espada». En lo que concierne a la protección contra el «peligro femenino», incluyendo la Naturaleza, multitud de teorías tratan de encontrar sus raíces en las aportaciones de los estudios críticos de la masculinidad y el género. El «peligro» puede ser interpretado como la revelación sobre la realidad de una larga era de historia femenina y de modos de vida matriarcales que desafían la naturalización del «patriarcado universal». Psicológicamente, el peligro puede ser también la irrupción de la vergüenza y la culpa asociados a la violencia sistémica, feminicida (e interseccionalmente étnica y clasista) que *ha* conocido alternativas y puede, por lo tanto, ser transformada. Las profundas raíces psico-sociopolíticas, económicas y sexuales del imaginario del Amo incluyen los procesos del patriarcado capitalista «alquímico» (Von Werlhof, 2001, 2013) que lo fertiliza y apoya psíquica, lingüística y semióticamente, así como de otros modos que tenemos que comprender mejor. De ahí las palabras clave de mi título.

El sustrato y el centro del enfoque

Las ecofeministas están en lo cierto al considerar que puede que nos dirijamos hacia una hipnosis colectiva, hacia la eterna búsqueda de chivos expiatorios útiles a la élite financiera. Después de todo, rara vez son los dueños del Falo (FMI, UE, Banco Mundial, Banco Central Europeo y los Estados nación) quienes son culpados y vituperados por los jóvenes furiosos. Es en los seres más vulnerables, en los animales, por ejemplo en los perros, en las mujeres y en los inmigrantes en quienes los grupos neoconservadores y fascistas descargan su ira. En Irlanda, 8 000 perros fueron masacrados tras el empobrecimiento de la gente con la crisis de los préstamos *subprime* y la pérdida de puestos de trabajo. En Grecia, numerosos hombres airados se desfogan con los perros, torturándolos y linchándolos.

En estas líneas, me centraré en la tensión entre los imaginarios del don y del amo como sutiles estructuras profundas de género y de culturas específicas que hoy crean «guerras» epistémico-económicas. Tales imaginarios son la lente a través de la cual la vida es percibida y experimentada afectivamente, y son parte de las relaciones de poder asimétricas junto con el último ab/usar y des/conocer el sustrato anterior de la ética y economía doméstica del cuidado. Este es un ámbito de vida no monetarizada sobre el que descansa la economía de mercado. El patriarcado capitalista no prosperaría sin los dones gratuitos que crean el valor añadido que beneficia a la élite. El amplio abanico del don va desde lo que la naturaleza da libremente hasta el don forzado que personas responsables del cuidado en ámbitos claramente feminizados proporcionan a la vida pública. Teorizo sobre este imaginario con el fin de llamar la atención sobre el hecho de que el cambio en la superestructura política de las sociedades y en los regímenes de

poder no es suficiente; el cambio tiene que darse en un nivel más profundo psico-espiritual y perceptivo.

EL PATRIARCADO COMO UN SISTEMA ALQUÍMICO

Mis «imaginarios» heurísticamente dualistas encuentran apoyo teórico en numerosos resultados de la investigación realizada por los miembros de la Red de Investigación Feminista por una Economía del Don a la que he pertenecido desde el año 2001. Recurriré aquí a los escritos de Claudia von Werlhof con su profundo análisis de cómo los aparentemente diferentes reinos que van desde la Iglesia a la economía patriarcal comparten un núcleo no reconocido de «creencias alquímicas» —de esfuerzos por reemplazar la biología, la naturaleza y el poder de dar a luz de las mujeres con sus sustitutos mecánicos, por ejemplo, la tecnología reproductiva. Preguntarse por qué las enfermeras están siendo reemplazadas por robots y cómo es posible que Monsanto esté considerando la posibilidad de patentar leche en polvo para bebés, o por qué los médicos han comenzado a afirmar que las mujeres no necesitan su menstruación implica una contribución real a nuestra comprensión. Von Werlhof ha elaborado una importante interpretación que relaciona el patriarcado con la alquimia, señalando que encontró «la llave» (la llave es el principal símbolo de la alquimia) no solo para entender la historia y las versiones concretas del patriarcado, sino también «las formas de comportamiento patriarcal, de política patriarcal concreta hacia la gente, las mujeres, la naturaleza, la sociedad y el mundo en general» (Werlhof, 2001, 4). Considera la alquimia como «el método» del patriarcado por el cual los políticos, los tecnócratas, los científicos y los experimentadores tratan de transformar el mundo no solo en un mundo moderno, sino también en uno patriarcal. Puesto que la forma en que el patriarcado capitalista se ha desarrollado solo puede sobrevivir si la gente pone toda su fe en ella, la pregunta es cómo librarnos de esta creencia desacertada y autodestructiva (Werlhof, 2001: 3). Von Werlhof plantea que:

> ... [la] creación a través de la destrucción es el poco apropiado nombre capitalista patriarcal para «el desarrollo del subdesarrollo». Nos hacen creer que el mundo mejora para el desarrollo de la «sobreexplotada» Asia, África y otros continentes no superindustriales una vez que adoptan el dogma del misionero económico neoliberal (2013, 17).

Por razones de espacio no puedo exponer aquí la convincente forma en que Von Wehrlhof relaciona los esfuerzos por convertir «alquímicamente» a la Naturaleza y a las mujeres en «el oro» o la piedra filosofal pero recojo algunas de sus observaciones clave:

> ... la alquimia del patriarcado, sobre todo en la mezcla de cristianismo y capitalismo, ha transformado el mundo entero, invirtiéndolo todo. Después de todo, poseyó la fe cristiana «pura» y el cálculo económico frío «puro» —Dios y Dinero— como «sustancias» «puras», abstractas, ambas originariamente separadas (como aún las presentan hoy en día). Y luego fueron reunidas en un matrimonio profano construido sobre el declive de la naturaleza y de la cultura femenina: transformadas en «capital» —dinero, orden, maquinaria— como la prueba de la existencia de Dios. El otro resultado de esta mezcla no es, sin embargo, el noble y Civilizado Hombre y el Paraíso en la Tierra: al contrario, el resultado más bien se parece a algo así como el infierno en una tierra que sirve de casa al doctor Jekyll y Mister Hyde. El mal, el diablo, el pecado, «la escasez», todas esas cosas de las que la religión afirma liberarnos, y que la economía dice mejorar, realmente son producidas por ellas y, luego, sistemáticamente expandidas al mundo entero. La alquimia no ha generado ni graciosos homúnculos ni oro (2001: 8).

A pesar de mucha «ayuda benéfica» proporcionada en el espíritu de la verdadera Economía del Don, la importación de la política patriarcal como «talismán contra el orden femenino» (sin embargo, inconsciente) ha privado de hecho a las víctimas de las políticas de ayuda de su autodeterminación cultural y ecológica. Veamos solo un ejemplo, la casa extensa de la matriarcal mosuo de China ha sido convertida en un sitio turístico que asesta un golpe mortal a un antiguo sistema social igualitario. Los esfuerzos de los movimientos de liberación femenina y de las ONG para resistir al reemplazo de la Naturaleza por la ciencia mecánica han fallado por muchos motivos. Uno de ellos es la tenacidad de la caza de brujas moderna sufrida por numerosos miembros del Grupo de Estudios Matriarcales en los últimos años (Wehrlhof, 2003). Von Werlhof observa acertadamente que:

> ... la consideración de alternativas a la Modernidad es posiblemente el tabú principal en el Norte global. Mientras ningún concepto del patriarcado que se dirija a la «estructura profunda» de la Modernidad sea reconocido, en particular en cuanto a la perversión dramática del mundo (visión) sobre no solo los últimos 500, sino los últimos 5 000 años, el colapso próximo no será comprensible, a pesar de ser un objeto de la experiencia inmediata incuestionable (2013: 78).

Por mi parte, atribuyo la totalidad de estos derechos y responsabilidades a un futuro ecosocial sostenible orientado hacia la vida. El control del daño o la restauración del ambiente natural, actualmente degradado apenas a unos niveles más allá de una posible reparación, tienen la misma prioridad que la comprensión del patriarcado más sutil, disfrazado por «procesos alquímicos».[2]

---

[2] Las actitudes, prácticas, lógica, visión del mundo, rituales e ideas sobre los acuerdos a los que ahora nos referimos como Economía Feminista del Don (e.g. Vaughan 1997, 2004, 2007), Filosofía

EL AMO IMAGINARIO Y EL SISTEMA DE LA GUERRA

Llamo (escindido) Amo Imaginario al paradigma occidental histórica y geográficamente dominante y a la cosmovisión relacionada con los valores humanos, la identidad, la naturaleza y el conocimiento. Condensa las dicotomías artificiales y arbitrarias que han conducido a los hombres heterosexuales de la élite, sobre todo blancos, y a sus adherentes, a dominar la Naturaleza, a las mujeres vulnerables, a las poblaciones nativas y a la gente de color, así como a los hombres que desafían los contratos de género heterosexistas/heteronormativos y, a menudo, homosociales. Von Werlhof capta tanto lo que bloquea como lo que favorece el futuro ecosocial sostenible. Iniciadora del Movimiento Planetario por la Madre Tierra, ha insistido en que hay que teorizar y analizar el patriarcado y el capitalismo juntos: fallar en la percepción de sus interconexiones implica fallar en la identificación del núcleo de la crisis civilizatoria de la Modernidad (Werlhof, 2004, 2011). Para esta autora, capitalismo y patriarcado no solo comparten un tiempo juntos en esta tierra, durante 500 años ya, sino que están profundamente relacionados el uno con el otro como modos de masculinización (Vaughan, 1997), competitividad, egocentrismo, individualidad y un énfasis miope en el «progreso» y el «desarrollo».

La tendencia de los promotores inmobiliarios y de la gente de negocios occidental a destruir lo que desean ha ayudado a crear un mercado para la espiritualidad y el «crecimiento psicológico». Esta es una de las paradojas del proceso alquímico por el cual se crea algo «nuevo e innovador» destruyendo algo natural.

GÉNESIS DE LOS PROCESOS ALQUÍMICOS

Von Werlhof encuentra que en los partidos políticos o en la investigación de género académica dominante (aparte de algunas secciones de los movimientos indígenas y otras excepciones) no existe ninguna conciencia sobre el concepto de patriarcado como núcleo esencial de «lo moderno», tanto si nos referimos a los sistemas patriarcales socialistas, comunistas o capitalistas (2013: 78). La «especialización» extendida y la atomización de nuestro conocimiento de las totalidades nos impiden ver el fondo científico natural racionalista de todas las disciplinas académicas. Von Werlhof subraya que la relación de la civilización patriarcal con la política, el género y el cambio intergenerational, así como con la naturaleza en todas sus dimensiones, económicas, tecnológicas y espiritual-religiosas continúa sin ser examinada (Mies y

---

de la Compensación (Caffyn, 1992), Imaginario del Don (Kailo, 2008) o Economía/Episteme Indígena del Don (Kuokkanen, 2007) emergen en cierto nivel como un *ethos* de construcción de relaciones comunitarias ecoéticas, transnacionales y transgénero.

Shiva, 1993). Estoy de acuerdo en que el imaginario dominante junto con las políticas de la vida real para poseer el Falo mítico-concreto explica la negación de los problemas de raíz. En palabras de Von Werlhof: «Si hoy el patriarcado constituye lo que Jung llamó el inconsciente colectivo (1995; 1984 de Erdheim), o lo modela de manera decisiva, entonces no será fácil anularlo» (2013, 80).[3]

Algunos ejemplos de mi Finlandia Natal nos servirán para ejemplificar el patriarcado alquímico como un proceso destructivo para convertir la Naturaleza en «Oro alquímico», en ganancia. En Finlandia, en el Norte lejano, con su aura de magia y sus animales exóticos, su aurora boreal, su paisaje y su pueblo Sami, Laponia representa el paraíso nacional, el sitio privilegiado del deseo colectivo. Es también donde, gracias a los promotores inmobiliarios, se destruye la misma cultura (el originario sami) y el paisaje que los turistas esperan. Es el sitio primario para la posesión, aunque sea brevemente, del Falo imaginario como una fantasía de vacaciones. Construir enormes torres hoteleras que compiten con los árboles más altos en medio de la pureza de los «fells»[4] con renos vagando en libertad produce un extraño contraste que recrea el régimen fálico. Al mismo tiempo, los turistas y la élite buscan «paz», «tranquilidad», naturaleza pura y muchos otros elementos de los cuales Jürgen Kremer (2008) cree que nos hemos enajenado por una «esquismogénesis disociativa» (1997: 10-11). Kremer enfatiza que todos los pueblos tienen raíces indígenas (prepatriarcales) cuya recuperación podría, en esta coyuntura histórica, causar más efectos ecológicamente importantes que los que algunas corrientes postmodernas son capaces de descubrir o aceptar. Veo una contradicción mayor en esta tensión entre la fantasía colonial-colonizadora y la verdadera necesidad que siente la gente de un modo de participación en una realidad no-alquímica cercana a la naturaleza cuando se la imagina en su virginidad, en su forma pura (¡agua fresca y pura, aire limpio, espacio, animales en libertad, una pausa en la «carrera» por la

---

[3] Un erudito pro-feminista especializado en estudios indígenas e identidad ecológica humana, Jürgen Kremer, ha definido la trayectoria evolutiva del llamado proceso de civilización como «esquismogénesis disociativa» (Kremer, 1997: 10-11). Este concepto alude a la escisión de la psique en el modo masculinizado de relacionarse y vivir separados de la Naturaleza. Afirma: «La gente de ascendencia europea o la que ha entrado en el proceso eurocentrado del conocimiento se ha separado a sí misma de la interacción entre el lugar, los ancestros, los animales, las plantas, el o los espíritus, la comunidad, la historia, la ceremonia, los ciclos de la vida, y los ciclos de las estaciones y las edades. Esta disociación ha creado una conceptualización de la evolución social cuyo principal cambio tuvo lugar en el paso de la prehistoria a la historia, de la tradición oral a la escritura de la civilización, de la presencia inmanente del espíritu(s) a la transcendencia de Dios(es)» (Kremer, 2008). Afirma, además, que la Filosofía de la Ilustración europea culminó el desarrollo del proceso no participativo, de disociación mental, entronización de la causalidad lineal y apropiación imperial de las apariencias de realidad en una reducción cuantitativa globalizadora (llegando, presumiblemente, al control de lo que es concebido como la realidad objetiva en sí (Kremer, 2008).

[4] *Fell*, del antiguo nórdico *fjall*, «montaña». N.d.T.

eficiencia que ha sustituido a la vida!). A la larga, se trata de un suicidio para experimentar los efectos del bienestar de la Naturaleza —las hormonas mentales de Gaston Bachelard, aire, agua, fuego, tierra—. En la persecución de esta fantasía primaria, la destruyen. La creación por la destrucción es el principal ejemplo del falo destructivo —los árboles son cortados, los animales llevados a un punto cercano a su extinción y los estilos de vida indígenas amenazados en un deseo paradójico de naturaleza.

La cosmovisión de los pueblos finoúgricos antiguos, incluidos los sami y los finn, presenta un contraste agudo con el Imaginario del Amo. En las culturas indígenas tradicionales, incluidas algunas pequeñas naciones originarias poco conocidas de Escandinavia y Norteamérica, encontramos que los demás seres no son tratados no como el Otro extraño al yo autónomo, individual, sino como parientes en una red de parentesco cósmico. En la cosmovisión mundial cíclica antigua se creía que los animales, los humanos y el mundo natural entero vivían en un continuo interdependiente. En las sociedades matrilineales de las naciones originarias, el parentesco es concebido en términos de familias extensas, casas, clanes y tribus enteras, no en estructuras de familia nuclear.

La magia era parte integrante de la economía del don, y ambas estaban unidas en la temporalización propia de las actividades agrícolas desde plantar las semillas hasta la recolección, en paralelo con el tiempo de la fabricación de la cerámica y de los rituales de renacimiento para estimular los poderes vivificantes de la Naturaleza (Makilam, 1999). Lo que ha hecho el talismán del patriarcado alquímico es la magia del Dinero, de la reproducción perversa, la fabricación de más dinero a partir del dinero virtual en un círculo negativo de dones venenosos —de comercio de derivados financieros y préstamos para impedir, no para facilitar las condiciones de ciudadanos que se encuentran totalmente dependientes de las instituciones bancarias depredadoras. La antigua magia buena consistía en prácticas pragmáticas ecosociales, en la creación y uso de amuletos, bordados llenos de la magia protectora de las artesanías femeninas y objetos sagrados que, se creía, garantizaban buenos resultados (Kelly, 2012). Su papel no consistía en un intercambio económico para hacer que alguien ganara a expensas de otro, sino en asegurar el equilibrio sociocósmico y los poderes regeneradores de la Naturaleza, el retorno de las estaciones. Por supuesto, siempre ha habido individuos destructivos y otros que usaban la magia negra para sus propios objetivos perversos. Lo que me interesa aquí, sin embargo, es el impacto de esta otra cosmovisión en el modelo y la norma humanos dominantes. El ampliamente extendido Imaginario del don crea un tipo de clima ético y ecosocial muy distinto del que vivimos hoy.

La definición de patriarcado que surgió de las investigaciones de Von Werlhof apunta a un belicoso, religiosamente legitimado y utópicamente motivado proyecto «de creación por la destrucción». Se caracteriza por sus tentativas de usurpar los

productos de las madres y de la «Madre-Naturaleza» y convertirlos en su contrario a través de productos y procesos que convierten lo orgánico en mecánico y negador de la vida. La contribución de Von Werlhof ha mostrado, además, que la forma universal del «progreso» moderno no es simplemente una forma de dominación, sino, de hecho, un proyecto que transforma el mundo. Postulo el Modo Fálico de Desarrollo y el Imaginario del Amo como programas gemelos de nivel micro y macro que son captados en la profunda investigación de Von Werlhof sobre el patriarcado alquímico a través de otro método y distinta focalización.

Otro ejemplo de mi Finlandia Natal atestigua al proceso alquímico por el que la Naturaleza se convierte en procesos mecánicos regidos por la ganancia. El futuro y el papel de los trabajadores que cuidan a dependientes, desde las enfermeras al personal de servicios para gente mayor, están en crisis —el argumento que se repite a menudo es que no podemos permitirnos el antiguo nivel de «cuidados» dado que el número de personas ancianas se disparará en un futuro próximo—. Como solución a la reducción y a la destrucción gradual del Estado de Bienestar y de sus servicios públicos, ámbitos androcéntricos como ICT y productores de robots buscan nuevos «Nokias» —la gran industria de la telefonía móvil que hizo a Finlandia tan competitiva hace un tiempo—. ¡En vez de aprovechar los beneficios de los servicios asistidos por animales que han resultado ser rentables, humanos y ventajosos también para los derechos de los animales, la tecno-oligarquía prefiere la invención de juguetes mecánicos para el anciano y demenciado! ¡Estos juguetes robóticos, desde osos polares a focas, son ofrecidos a las ancianas como un servicio (¡después de todo, a las mujeres les gusta nutrir hasta el último suspiro!) con la excusa de que ellas no entienden la diferencia entre los animales domésticos verdaderos y los no biológicos (¡Frankenstein anda suelto!). Mientras que se sabe que las personas mayores pueden encontrar la ternura y el contacto bio-cósmico que ansían en animales fieles, en una relación de confianza no explotadora, solo se les permite acariciar a un tecno-oso. Esto muestra el gran desprecio hacia la biología y la Naturaleza. El progreso mecánico sustituye así a los animales como compañeros y robots rubios con labios de bótox son creados para asistir al anciano (¿macho?, ¿lesbiana?). Las enfermeras son despedidas y la base fiscal también es debilitada ya que los robots no pagan impuestos, ni se declaran en huelga ni piden ayuda al sindicato. La distopía orwelliana está ya ante nuestros ojos.

La Red del Don

Llevar a un primer plano el trabajo del don como el pilar material y espiritual sobre el que se han construido los ámbitos masculinos dominantes de la tecnología, la industria y la economía implica hacer visible el fondo de la vida pública que se da

por hecho. También requiere la exposición de las raíces y las corrientes subterráneas militaristas disfuncionales de la economía hegemónica y los elementos primarios del PIB en sí mismo. Los miembros de nuestro grupo de Economía del Don han investigado y publicado un gran número de evidencias científicas que fundamentan una alternativa. «Otra cosmovisión es posible» ha sido uno de nuestros lemas en nuestro Mumbai Feminar. El grupo de Economía del Don otorga esperanza contra la esperanza. No se trata solo de criticar al patriarcado, sino de ofrecer alternativas profundas como la formulada por von Wehrhof u otros/as expertos/as en matriarcados. La investigación de Barbara Mann (2000) en el matriarcado iroqués y su tergiversación es un ejemplo que muestra no solo los errores acumulados de la investigación patriarcal, sino cuál era el ideal de la economía del don democrática iroquesa durante su vigencia. El Camino de la Abundancia fue creado por equilibrio cósmico y por relaciones de género supervisadas por abuelas de los clanes. Debido a la influencia de la ciencia patriarcal que oculta sus negaciones conscientes y su deformación en cuanto a otros campos de estudios sobre los iroqueses, los eruditos hoy desacreditan los tratados más científicos sobre las economías del don igualitarias y orientadas hacia la vida. Sin embargo, las pruebas aplastantes reunidas actualmente por la Red de Economía del Don, entre otros grupos, lo hacen cada vez más difícil.

No obstante, persiste la creencia de que *matriarcado* significaba «gobierno de las mujeres» en vez de «gobierno de los hombres». No es así nunca en la sociedad matriarcal, pero sí puede serlo en la sociedad patriarcal, en cambio. Como Von Werlhof señala:

> ... los términos «matriarcado» y «patriarcado» no se refieren solo a «hombres» y «mujeres», o «machos» y «hembras», sino al carácter de la totalidad del orden social, de modo que tanto hombres como mujeres que viven en el matriarcado tienen que ser considerados «matriarcales e, igualmente, los hombres y las mujeres que viven en el patriarcado tienen que ser considerados como principalmente «patriarcales» en su pensamiento, acción y sentimiento (Von Werlhof, 2013).

Como el matriarcado y sus diversas variaciones locales presentan realmente una verdadera alternativa al patriarcado, el mismo concepto es «un peligro» asociado con «lo femenino» y con la esfera de «lo natural» que «los alquimistas» desean convertir en innovaciones puras creadas por lo masculino.

El modelo de vida promovido por el falo neoliberal crea necesidades falsas y carencias para crear mercados para muchos productos dañinos o venenosos ecosocialmente (regalos envenenados). Al mismo tiempo, hace cada vez más difícil poder satisfacer las necesidades básicas de supervivencia. De hecho, un modelo fálico está castrado en términos de creación de la vida, del eros, mientras se esfuerza por ele-

varse a alturas incomparables de dominación y poder. Se trata de Thanatos en vez de Eros. El Instinto de Muerte y el culto a la Muerte lo animan como se revela en la obsesión de los *media* por los asesinatos. Muchas personas indígenas que observan la cultura occidental se refieren a ella como cultura de la muerte (p. ej. Gunn Allen, 1986). Como resume Von Werlhof, el patriarcado alquímico primero se apropió de los sistemas del don orientados a la vida y después los convirtió en «destrucción creativa» disfrazada de desarrollo, en invenciones que sustituyen a la vida y son presentadas como el progreso.

A pesar de todas nuestras diferencias culturales, étnicas, religiosas, sexuales, geográficas, de clase, de edad y demás, la Red del Don equivalente al patriarcado alquímico del imaginario del Amo fálico podría ser resumida como un mundo equilibrado y respetuoso de relaciones humanas que reconocen nuestra interdependencia con toda la Creación. Contrasta con el mito individualista de la «autonomía» personal y acentúa la práctica de la sostenibilidad ecosocial arraigada también en los derechos de las generaciones futuras. El mismo término «circulación de don espiritual» sustituye los esfuerzos alquímicos hacia la tecno-oligarquía y su esencia biofóbica como un modelo más originario de vida. El valor clave es dar valor al otro, no escindir, competir o jerarquizar y el don es el medio para crear un sistema ecosocial de mutualidad e interdependencia entre todos los seres creados, no glorificando cyborgs o robots como hacen muchas ciberfeministas.

Para la mayor parte de las ecofeministas, la exposición de la lógica de la civilización patriarcal de la Modernidad representa un fracaso (Von Werlhof, 2013). El objetivo último de la formulación de la teoría crítica del patriarcado consiste, para Von Werlhof, en dar una alternativa a la sociedad y la civilización patriarcales (Projektgruppe, 1999). Con este objetivo en mente, von Werlhof y yo misma entendimos que era necesario establecer una unión con la investigación del matriarcado moderno que se llevaba a cabo simultáneamente (Göttner-Abendroth, 1988, 2009). Aunque Von Wehrlhof no asume todas las teorías de la Economía del Don y de la Red del Matriarcado, también utiliza algunas de sus contribuciones a una «alternativa profunda» colectiva. Gracias a las investigaciones compartidas en esta Red, la comparación entre civilizaciones patriarcales y no patriarcales como extremos heurísticos de una serie continua que traza un mapa de las civilizaciones hasta ahora conocidas ha producido información y resultados importantes. Los imaginarios del Don y del Amo pueden ser contrastados: una cosmovisión igualitaria que afirma la vida, más preservada entre la gente indígena, las madres generosas y los grupos de ciudadanos activistas, frente a la otra fundamentalmente hostil a la fuerza de la vida y a las culturas ecosociales sostenibles en las que las madres de los clanes y los modos matriarcales de vida aseguraron el bienestar de todos. Desde mi punto de vista, la teoría del patriarcado como una «superestructura alquímica» de destrucción es repetida en la noción patológica de Joseph Schumpeter (1942) de «destruc-

ción creativa» —una escuela económica que legitima procesos sociales negativos y guerras económicas como la tierra positiva de nuevas oportunidades… La combinación del Falo como Desarrollo y los remanentes subconscientes de la dominación desde la naturalización darwiniana de la vida depredadora —«la supervivencia del más apto»— explican la aceleración drástica de la destrucción planetaria a la que estamos asistiendo.

El regalo imaginario puede ser visibilizado nuevamente ya que todavía existe (aunque a menudo como una cultura liminal secundaria o una economía doméstica oculta sobre la que se apoya la pública) pero también necesitamos *ecomitologías* como medio por el cual la infancia y la juventud podrían ser apoyadas y re-socializadas/condicionadas para imaginar alternativas ecosociales sanas (Kailo, 2008). No entiendo por tales narrativas dominantes de conquista y violencia, sino historias que se concentren en el modo ecosocial sostenible de vida de la prehistoria y de eras posteriores cuyo rastro podemos encontrar en cuentos de hadas y cuentos populares, así como en las historias culturales reescritas de pueblos como el cabil (Makilam, 1999) o en las diversas economías del Don que aún existen en India, Asia e incluso en el continente americano del norte y del sur.

La lengua no es solo un vehículo para el esfuerzo comunicativo. Forma parte de los caminos a través de los cuales nos percibimos mutuamente y percibimos la naturaleza. La alternativa ecofeminista profunda que necesitamos es lingüística, discursiva, política y psicológica. Podemos trazar la carta del camino hacia las afinidades del don a través del género, las especies y la cultura solo combinando los diversos niveles y las estrategias multidimensionales de transformación. La lengua cultural orientada hacia el don está basada en nuevos/prehistóricos símbolos del árbol de la vida, rituales dirigidos a asegurar la renovación de la vida y el ciclo de las estaciones, un tesoro de rituales que aseguraron el círculo bueno del don. Como Mary B. Kelly (2012; El Heiskanen, Kailo, 2013), entre otros, ha demostrado, implica artesanías femeninas, bordados y ornamentos que apuntaron a la promoción/protección de los ciclos de vida, renacimiento y transmisión del conocimiento ecológico. Estas artesanías femeninas participaron del *ethos* basado en la protección y la reciprocidad de las eras matriarcales a través de un imaginario que no es la imagen especular de la dominación patriarcal. Por el contrario, como muestran estudios recientes sobre los bordados homeopáticos matriarcales, transmitían la sabiduría histórica significativa en cuanto al mantenimiento de la fertilidad, la renovación de la vida y los modos chamanísticos de honrar las uniones cósmicas. Esta sabiduría específica de las mujeres y esta identidad ecológica surgieron del otro imaginario y de una práctica basada en la magia que asegura la suerte. Terminaré con dos visiones, una pesimista, otra más optimista en cuanto al potencial que reside en los imaginarios ecológicos profundos del don, la economía del don:

> El resultado último del patriarcado desenfrenado y terminal será la catástrofe ecológica o el holocausto nuclear. (Kelly, 1984: 113)
>
> Restaurando el don a las numerosas áreas de la vida en que ha sido no reconocido u ocultado, podemos comenzar a hacer consciente el paradigma del Don. El Don subyace a la sinonimia del *sentido en la lengua* y *sentido de la vida*. (Vaughan 2002: 2)
>
> Traducción del inglés de ALICIA H. PULEO

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis (1971): *Lenin and Philosophy and other essays*, trad. de Ben Brewster, New York, Monthly Review. Bachelard, Gaston and Maria Jolas (Translator) (1994): *The Poetics of Space, New York,* Orion Press.

CHOMSKY, Noam (1999): *Profit over People. Neoliberalism and Global Order*, New York: Seven Stories Press.

DUCAT, Stephen J. (2004): *The Wimp Factor. Gender Gaps, Holy Wars, and the Politics of Anxious Masculinity*, Boston, Beacon Press.

GIMBUTAS, Maria (1991): *The Civilization of the Goddess*, San Francisco, Harper.

GÖTTNER-ABENDROTH, H. (ed.) (2008): *Societies of Peace, Past and Present*, Toronto, Inanna Press & Education.

KAILO, Kaarina y Irma HEISKANEN (2013): Näyttelyesite, «Esiäitien elämänvoiman juurilla-perinnetietoa Pohjolan myyttiemojen ja haltioiden maa-ilmasta», julk. Myyttikehrä, Kaarina Kailo ja Irma Heiskanen. 2013, Oulu, pohjolan painotuote. 34 s. (Exhibition booklet, *At the Roots of the Foremothers' Life Force-Traditional Knowledge regarding the Worldview of mythic totemistic female guardians and haltias*).

KAILO, Kaarina (2009): «Sustainable Cultures of Life and Gift Circulation: A New Model for the Green/Postcolonial Restructuring of Europe?», *Sustainable Societies.* Ed. Jarno Pasanen and Marko Ulvila. Ympäristö ja kehitys ry (Environment and Development Association), Finnish Ministry of Exterior, pp.1-16.

— (2008), *Wo/men and Bears. The Gifts of Nature*, Culture, *Gender Revisited*, Inanna Press & Education, Toronto.

— (2007): «Cyber /Ecofeminism», *Encyclopedia of Gender and Information Technology: Exploring the Contributions,Challenges, Issues, and Experiences of Women in Information Technology.Idea Group Reference.* Ed. EileenM. Trauth. Hershey: Pennsylvania State University, pp. 172-177.

— (2004): «Globalisation Revisited. Ecospiritual Movements Reviving the Gift Imaginary», *In Search of a Humanised Globalisation. The Contribution of Spirituali-*

tybased Movements. Asia-Europe Foundation, Nanzan University, Japan, April 27-29, pp. 13-20.

KELLEY, Caffyn (ed.) (1992): *Give Back. First Nations Perspectives on Cultural Practice*. North Vancouver, Gallerie Publications.

KELLY, Mary B. (2012): *Goddess Women Cloth A Worldwide Tradition of Making and Using Ritual Textiles,* Ed. Mary B. Kelly and Karen Macier.

KELLY, Petra (1984): «Women and Power», in Warren, Karen (ed.) (1984): *Ecofeminism: Women, Nature, Culture*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 112-119.

KREMER, Jürgen (2008): «Bearing Obligations», en Kailo, Kaarina (ed.) (2008), *Wo/men and Bears. The Gifts of Nature*, Culture, *Gender Revisited*, Inanna Press & Education, Toronto, pp. 147-152.

KUOKKANEN, Rauna (2007): *Reshaping the University: Responsibility, Indigenous Epistemes, and the Logic of the Gift*. Vancouver, University of British Columbia Press.

MAKILAM (1999): *Symbols and Magic in the Arts of Kabyle Women.*, traducción del original francés de Elizabeth Corp, *Signes et rituels magiques des femmes kabyles*, Edisud, Aix-en-Provence. www.makilam.com

MANN, Barbara (2000): *Iroquoian Women, the Gantowisas*, New York, Lang.

MIES, Maria y SHIVA, Vandana (1993): *Ecofeminism*, London, Zedbooks.

MUTHIEN, Bernadette (2011): «Rematriating Western Ways of Thinking and Practice». *Women's Worlds,* Congress in Ottawa, July 1-7, 2011. Paper presented at the session «Re-matriation».

PROJEKTGRUPPE «ZIVILISATIONSPOLITK» (1999), Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 233-272.

SCHUMPETER, Joseph A (1975): *Capitalism, Socialism and Democracy*, [orig. pub. 1942] New York, Harper.

VAUGHAN, Genevieve (1997): *For-Giving. A Feminist Criticism of Exchange. Foreword by Robin Morgan,* Texas, Plainview Press. On request from author.

— (2002): *36 Steps Toward a Gift Economy*. Austin, Texas.

— (ed.) (2007): *Women and the Gift Economy. Another Radically Different Worldview is Possible*, Toronto, Inanna Publications and Education.

WEHRLHOF, Claudia von (2001): «Loosing Faith in Progress: Capitalist Patriarchy as an Alchemical System», en Bennholdt-Thomsen, Veronika, Faraclas, Nichols, von Werlhof, Claudia (eds.) (2001): *There is an Alternative. Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization*, London, Zed Press, pp. 15-40.

— (2003a): «Patriarchy as Negation of Matriarchy: The Perspective of a Delusion», Paper presented at the First World Congress of Matriarchal Studies, Luxemburg.

WERLHOF, Claudia von *et al.* (2003b): *Die Diskriminierung der Matriarchatsforschung.Eine moderne Hexenjagd*, Bern: Amalia.

— (2011): *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a «Deep»* Alternative, *Frankfurt am Main*, Peter Lang.
— (2012): The failure of the «Modern World System» and the new paradigm», en Babones, Salvatore y Chase-Dunn, Christopher (eds.), *Routledge Handbook of WorldSsystems Analysis*, Oxon and New York, Routledge, pp. 172-180.

22. Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor[1]

María José Guerra
Universidad de La Laguna

> 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 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.
>
> Mary Mellor

Mi objetivo en este texto es explorar las propuestas y perspectivas de una de las vetas más interesantes de la ramificada familia de enfoques ecofeministas, la de los ecofeminismos materialistas. Los ecofeminismos han sido marginales, y marginalizados, tanto en el horizonte de las teorías y prácticas del ecologismo como del feminismo. Su carácter híbrido, desarrollado al hilo del debate ético y político entre dos de los movimientos sociales más decisivos de los últimos cincuenta años, el ecologista y el feminista, supone, por un lado, una falta de encaje en los discursos hegemónicos de ambos movimientos, a la vez que propicia una fructificación mutua, a través de la crítica entrecruzada, a la que creo que es interesante atender. Hoy encontramos, por ejemplo, que las ideas ecofeministas son un ingrediente esencial de los discursos sobre la justicia global, donde se funde tanto con teorías liberacionistas de la tecnología como alimenta los fenómenos de los feminismos postcoloniales y de los ecologismos de los pobres. Afrontaremos, pues, la exposición y comentario crítico de algunas tesis de una de las ecofeministas materialistas más afamadas, la británica Mary Mellor. Destacaremos de sus propuestas, enraizadas y a la vez críticas con la raíz marxiana, cuatro aspectos decisivos que la cualifican para pasar el test que Alicia Puleo establece para engrosar la familia de los ecofeminismos críticos (Puleo, 2008 y 2011).[2] Las notas materialistas y cons-

[1] Este trabajo está inserto en el Proyecto I+D «Justicia, ciudadanía y género: feminización de las migraciones y derechos humanos» (FFI2011-24120) del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

[2] He comentado las tesis de Puleo en M. José Guerra Palmero en «La nueva Ariadna y las Ilustraciones olvidadas. Crítica, sensibilidad y utopía para el siglo XXI», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía,* nº 57, 2012, pp. 169-172.

tructivistas de sus planteamientos entroncan con un ecosocialismo que aborda las insuficiencias de la teoría marxiana relativa a la reproducción social.

El ecofeminismo socialista de Mellor mantiene un fuerte compromiso filosófico con la materialidad y la inmanencia, principalmente, dirigiendo su atención al hecho de la corporalidad humana, las interdependencias y las necesidades. Unas necesidades enraizadas en nuestra procedencia de la naturaleza y que, tanto en lo físico como en lo emocional, son desatendidas por el actual modelo de desarrollo. Un modelo capitalista global que redefine y mantiene la jerarquía de los sexos. En segundo lugar, Mellor se empeña a fondo en la crítica a la antropología normativa del *homo economicus.* Una construcción social y cultural procedente de la burguesía liberal, no olvidemos que su relato fundador es Robinson Crusoe, que lejos de ser descriptiva, como la economía neoclásica sigue manteniendo, es muy imperativa y normativa, pero que, además, es fundamentalmente androcéntrica, obviando el carácter interrelacional e interdependiente de las relaciones humanas y obviando las necesidades sociales ligadas al cuidado de los otros. Me gustaría añadir algunas notas más al análisis de Mellor sobre el carácter netamente etnocéntrico del *homo economicus* y para ello me serviré de un ejemplo extraído de la literatura económica sobre el desarrollo. Tenemos que constatar que el *homo economicus* es, hoy por hoy, en la teoría social, especialmente en la dimensión metodológica, un ídolo ya caído. El artículo de Amartya Sen titulado «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory» en el lejano año 1977 da cuenta de ello. No obstante, su presencia es perenne en la literatura económica y su éxito social como modelo antropológico hegemónico del discurso social y político neoliberal hace imprescindible su abordaje crítico. En el terreno de la práctica, la enorme difusión de las retóricas de la emprendeduría, la idea de que la aspiración de todo individuo debe ser la de ser empresario, y las políticas del desarrollo centradas en los microcréditos, la llamada bancarización de los pobres, sobre todo de las mujeres pobres, son mitos sociales, desmentidos por los analistas serios de la cuestión (Narayan, 2005; Vera-Sanso, 2008; Valenzuela, 2005), que, sin embargo, mantenidos por las burocracias internacionales de la ONU y por el *establishment* político-económico mundial, están teniendo unos costos sociales y humanos enormes para las más desfavorecidas en los países empobrecidos.

Las premisas axiológicas y normativas sustentadoras de la ficción del *homo economicus,* en suma, han tenido un punto álgido en el ideario neoliberal. La crítica de Mellor presenta la inadecuación antropológica y la incorrección ética y política de este omnipresente mito. En tercer lugar, destacaremos lo que nos parece uno de los aspectos más sugerentes del pensamiento ecofeminista de Mellor: su reflexión sobre la temporalidad vivida en relación con la construcción social y económica del tiempo. Su tesis es que el tiempo acuñado por el productivismo capitalista está en conflicto con el tiempo biológico de las necesidades humanas y con el tiempo eco-

lógico en su carácter cíclico y de ritmos de reposición de los recursos naturales. Las tensiones entre estos órdenes temporales son sufridas especialmente por las mujeres al transitar del ámbito productivo al reproductivo y, en los países empobrecidos, al tener que enfrentar el reto diario de la supervivencia de la familia.

Este último asunto, el dualismo «Producción/Reproducción» en el ámbito económico y social es el que le permite a Mellor señalar la analogía entre la economía feminista y la economía ecológica. Al igual que el recorte de variables de la economía ortodoxa —centrada en un modelo idealizado de mercado— deja de reconocer los costes ambientales —agotamiento de recursos naturales, calentamiento global, contaminación, etc.— y los designa como externalidades, la reproducción social, el trabajo no pagado realizado por las mujeres en sus atribuciones de cuidadoras sociales, condición de posibilidad del mismo proceso productivo, es invisibilizado y tenido como «natural». En suma, manteniendo la analogía, queda fuera del enfoque supuestamente científico de la economía neoclásica y es arrojado al cajón de sastre de las externalidades. La invisibilidad del trabajo doméstico y de cuidados, que en el Sur del planeta conlleva la responsabilidad por la supervivencia, implica una devaluación sistemática del trabajo no remunerado de las mujeres —cuidados y trabajo doméstico—. Las bases de la economía feminista son repensadas por Mellor desde la asunción de la existencia biológica/ecológica de los seres humanos. Esperamos que este recorrido expositivo y crítico sirva para hacer visible la estrechez de la visión estándar de la economía oficial, atada a sus dogmas neoliberales a pesar de la insostenibilidad ecosocial hoy más que patente.

ECOFEMINISMOS MATERIALISTAS: ANTROPOLOGÍA, ECONOMÍA Y POLÍTICA

> Las consecuencias sexo/genéricas y ecológicas de las actividades económicas son dejadas de lado como *externalidades.*
> MELLOR, 2000: 27

Mellor nos permite contextualizar la constelación ecofeminista en la globalización neoliberal. El sentido de su diagnóstico no deja dudas. El capitalismo patriarcal o, visto desde las mutaciones históricas de largo alcance, el patriarcado capitalista no se mueve hacia una sociedad sostenible e igualitaria; todo lo contrario, el sobreconsumo y el modelo económico depredador destruye la autonomía económica de las comunidades y arruina sus fuentes de subsistencia al expropiar recursos y explotar a los trabajadores. Por otra parte, esa misma globalización tiende a devaluar los bienes y servicios no mercantilizados, especialmente, el trabajo reproductivo, el trabajo no remunerado que realizan las mujeres. Mellor recurre al bagaje de la naciente economía feminista para afirmar que la globalización devalúa y desprecia todo lo

que no se monetariza. De hecho, con Arlie Russell Hochschild podemos decir que, como fuerza social y cultural, el actual capitalismo pugna por mercantilizar ámbitos antes ajenos a sus reglas, incluso la vida íntima (Russell Hochschild, 2008). Un ejemplo sería la patentabilidad de la vida, al hilo de la revolución biotecnológica que se está traduciendo en la apropiación del patrimonio genético común por parte de las Corporaciones, pero también la entrada en el mercado global de los servicios de cuidado y de los llamados «servicios sexuales». La dimensión transnacional, cadenas globales de cuidado o el tráfico de mujeres, es la novedad por su alcance y magnitud, que abre la posibilidad de hablar de un sistema sexo/género global (Fraser, 2009). El elemento básico de la extracción de plusvalía, traducido como extenuación física y agotamiento emocional, mantiene a las mujeres como cuidadoras sociales —atadas por el mecanismo motivacional del deber o del amor— a la vez que las redes transnacionales de la globalización, encarnadas en las migraciones, fuerzan nuevos modelos de explotación capitalista tanto por la feminización de la mano de obra internacional —el fenómeno de las maquilas— como por la creación de nuevas formas de servidumbre que se suman a las antiguas.

La cuestión es, además, que el capitalismo de mercado, aún con modificaciones *ad hoc*, no puede resolver los problemas ambientales globales. Su motor, el obtener beneficios a corto plazo es incompatible con la conservación ecológica a largo plazo. Las regulaciones medioambientales —moratorias, límites a la contaminación, implementación del principio de precaución, protección del territorio y de las especies, etc.— chocan con el objetivo del capitalismo, no son compatibles con la expansión irrestricta del libre mercado. Es más, requieren de instituciones políticas, locales, nacionales y transnacionales, que las implementen y hagan cumplir. El neoliberalismo, por lo tanto, no puede tener un rostro verde.

Este hecho, además —el de la incompatibilidad entre capitalismo global y sostenibilidad—, en la argumentación de Mellor, impacta en el feminismo: «… el feminismo que aboga por la "igualdad de oportunidades" siempre estará muy limitado si no advierte la insostenibilidad de las sociedades consumistas contemporáneas. No sería un gran logro conseguir la igualdad en un barco que se está hundiendo» (Blasco, 2002: 21). Pero el ecologismo tiene también que enfrentar el hecho de que si no atiende a la asimetría de género que estructura y sostiene la economía de mercado será responsable de trasladar «asunciones patriarcales» a sus alternativas verdes.

La economía capitalista no es neutral desde el punto de vista del sexo/género. No solo porque en las élites económicas las mujeres brillen por su ausencia, la preocupación del feminismo liberal es meramente esta, sino porque el trabajo no remunerado de las mujeres «subsidia» la economía global y su tendencia, agudizada en los últimos tiempos, a bajar salarios y precarizar el trabajo haciendo retroceder en los países europeos, o impidiendo que avancen en el Sur Global, los derechos de los trabajadores y de las trabajadoras.

El caso es que el patriarcado capitalista tiene como dispositivo básico la extracción de plusvalía derivada del trabajo no remunerado de las mujeres. Pero incluso las teorías ecosocialistas ven como periférico y marginal tanto a las mujeres como a este trabajo no pagado. Marx, que inspira el materialismo histórico y social que profesa Mellor, es, sin embargo, culpable de no haber percibido el carácter construido de la división sexual del trabajo y de haber aceptado la categorización burguesa de que *trabajo* es únicamente el trabajo asalariado. Mellor se apoya en Ariel Salleh para afirmar que el cuidado, servicio/trabajo no pagado que exige de las mujeres el patriarcado capitalista y que, por no ser retribuido monetariamente, es denigrado, es la base de la reproducción social y sin él todo se vendría abajo. El patriarcado capitalista, apuntará Maria Mies, explota a las mujeres, al mundo natural y al Sur. La economía deja la producción de vida al margen; las mujeres, así, han quedado excluidas de lo social y lo histórico. Mellor analiza la miopía del materialismo histórico en el siguiente texto más que revelador:

> En *La ideología alemana* de Marx y Engels las relaciones sociales de producción se refieren a «la producción de la vida, tanto del propio trabajo de uno como de la nueva vida por la procreación». La condición fundamental de la vida humana, el primer «acto histórico» es la producción de la vida material descrita como «comer, beber, techo, vestido y muchas otras cosas». ¿Hacer otras muchas cosas incluye hacer nuevos seres humanos, la lactancia y la nutrición? (Mellor, 2000: 209)

El trabajo enajenado y explotado no incorpora, dada la creencia en la naturalidad de la división sexual del mismo, el trabajo de las mujeres que queda excluido de las relaciones de producción. Rectificar esta exclusión es el caballo de batalla de la economía feminista desde Marylin Waring al plantear ese «Si las mujeres contaran» (Waring, 1989). A estas alturas, el reto es lanzado tanto contra la economía ortodoxa como a los planteamientos ecosocialistas que critican el productivismo marxiano, pero no su dualismo producción/reproducción.

La conjunción entre ecosocialismo y feminismo pivota en Mellor, más allá de su lectura ecofeminista de la globalización neoliberal, alrededor de la revisión de las asunciones antropológicas del pensamiento económico y filosófico moderno. De ahí derivará su crítica al *homo economicus.* Pero no se quedará solamente en la crítica sino que planteará que el decantarnos por la inmanencia implica el tener que asumir una responsabilidad política por las consecuencias sociales y ecológicas de la corporalidad humana. Especial relevancia, como veremos, tendrá el repensar el tiempo de la vida y sus acuñaciones sociales y económicas.

En suma, el ecofeminismo socialista, por tanto, se deriva de constatar lo que Mellor llama la conexión económica o material: tanto los costes ambientales como los costes sociales, sobre todo los derivados del trabajo reproductivo de las mujeres,

son descartados por la economía neoliberal como «externalidades». Esto es, las mujeres y la naturaleza no cuentan tras decretarse su carácter ajeno, su alteridad radical con respecto a la soberanía absoluta del mercado. Revisemos ahora sus aportaciones críticas sobre el *homo economicus* y la intelección de las diversas temporalidades en conflicto en nuestra vida material y social.

HOMO ECONOMICUS: LOS IMPACTOS ECOSOCIALES DE UNA FICCIÓN DAÑINA

Este asunto nos va a permitir ver cómo opera la apuesta por la inmanencia y la materialidad concreta del pensamiento de Mellor (1997). Este constructo ficticio remite al pretendido sujeto de las supuestas decisiones racionales en una sociedad de mercado, donde los individuos son responsables de construir su propio bienestar mediante elecciones reflexivas y calculadas. El *homo economicus* se presenta como «maximizador» de sus opciones, racional en sus decisiones y egoísta en su comportamiento. Dado que la génesis de tal constructo coincide con la operación social y política de la separación de las esferas, se entiende que, en un primer momento, las mujeres fueron entendidas como lo «Otro» del *homo economicus.* Las mujeres, como reproductoras sociales, aparecen así como seres al servicio de los otros. Rousseau, ideólogo del patriarcado moderno, fustigará el egoísmo y las aspiraciones culturales de las aristócratas para alumbrar a la obediente Sofía, una mujer atenta a las necesidades de Emilio. Las mujeres serán presentadas como intensamente emocionales, todo sentimiento, y en consecuencia, como irreductiblemente irracionales. Esta última característica las inhabilitará para la esfera pública, para la economía y la política. La atribución social del altruismo con los más próximos sellará su «entrega» al trabajo doméstico y al cuidado. Este altruismo es además, «inmediato», no admite dilaciones, hay que responder al momento a las necesidades de los demás y esto va a privar a las mujeres no solo de la habitación propia, que reclamaba Virginia Woolf, sino de tiempo propio.

A pesar de los cambios sociales, respecto a las relaciones de género, ocurridos en el siglo XX, Mellor puntualiza que «En una sociedad dominada por el hombre económico en la que la responsabilidad por las decisiones productivas descansa en las compañías, laboratorios y gobiernos (mayoritariamente masculinos), no puede haber voz para las mujeres y para la naturaleza» (Mellor, 2000: 137). En la esfera pública, se espera que las mujeres «incorporadas» se asimilen y acomoden al constructo —el estereotipo de la ejecutiva agresiva que pierde, a cambio, su feminidad—, pero dado que la ética del cuidado sigue vigente, se espera de ellas que sus prioridades concuerden con esta última. De este modo, las disonancias y tensiones se multiplican. La traducción material de este conflicto, encarnado en la doble jornada, es una asimetría notable entre los sexos en la carga de trabajo —en las sociedades desarro-

lladas, con sus bajas tasas de natalidad, la presión ha pasado al cuidado de los ancianos—. Las tensiones que generan las dos lógicas, la de la competencia profesional y la realización familiar como atención a las necesidades de los otros hace que las mujeres apresadas en estos dilemas sociales estén no solo exhaustas, sino también hambrientas del tiempo para aspirar a lo que el ideal de autonomía y de autorrealización de la Modernidad prometía: alzarse sobre la red intersubjetiva como dispositivo terminal único y protagonista.

La construcción androcéntrica del *homo economicus* descansa, dice Mellor, en la existencia de otro destinado a «absorber los aspectos subordinados de la vida» (Mellor, 2000: 134). Frente a los aspectos subordinados de la vida, el cuidado de los otros, principalmente, se destacan las prioridades de una agenda económica y política caracterizada como letal por Mellor, en la estricta tradición ecofeminista. Por decirlo con uno de los ejemplos de los años ochenta, se prefieren las armas nucleares a las guarderías. La lógica de la guerra domina el lenguaje económico y político de la competencia y la acuñación masculinista del poder duro.

Las agendas económicas y políticas se diseñan dejando atrás el carácter corporal y necesitado de la humanidad. No se piensa sobre los imperativos de la biología ni de la ecología. No se entiende lo humano como encarnado e incardinado en el ecosistema.

El *homo economicus* opaca la niñez, la enfermedad, el hambre, la necesidad de descanso y sueño, la ropa sucia, las preocupaciones cotidianas, la maternidad y la paternidad, el envejecer y las responsabilidades. En este corte operado por la ficción del *homo economicus* las mujeres soportan las cargas y las tensiones entre las dos lógicas sociales: la de la competencia y la maximización del beneficio y la del altruismo inmediato debido a los más próximos. Mellor parafrasea a Ynestra King: «Este es el "pequeño sucio secreto": la humanidad procede de la naturaleza no humana» (Mellor, 2000: 130).

La ficción del *homo economicus* ha forjado el imaginario social moderno del individualismo posesivo sobre la premisa del individuo hecho y derecho que funciona independientemente, responsable solo de lo suyo, libre para toda iniciativa económica, se ha hipertrofiado en el neoliberalismo. Su carácter burgués, su androcentrismo, la identificación con la experiencia masculina del mundo y su etnocentrismo son sus notas. Esta falsa «libertad económica» ignora los parámetros ecológicos y biológicos que constriñen las opciones de las sociedades y la humanidad. Pondremos un ejemplo de su innegable y funesto éxito neoliberal en las políticas del desarrollo. Todos hemos sido testigos de la retórica triunfal de los microcréditos como estrategia contra la pobreza. La bancarización de los y las pobres ha sido concebida bajo el patrón del *homo economicus* a partir de asunciones neoliberales y patriarcales: —el que los mercados no están construidos socialmente y el de que los individuos y las familias aisladas son unidades de análisis viables.

Así, hemos inventado al pobre endeudado hasta la médula, sobre todo a las mujeres por ser más fiables al devolver el dinero. Las concepciones individualistas del empoderamiento femenino en contextos de pobreza están siendo atacadas duramente porque descuentan las dimensiones de ciudadanía a las que las mujeres tienen derecho. Se opta por «sálvese quien pueda» antes que por políticas públicas igualitaristas de empleo, asumiendo el empequeñecimiento del Estado en consonancia con el credo neoliberal. El caso reciente de Brasil demuestra cómo reducir las desigualdades es una cuestión de políticas públicas redistributivas y políticas de empleo y desarrollo capitaneadas por el Estado. Eso no resta para que, a pesar de contar con voces críticas sobre la sostenibilidad, no se esté revisando el carácter insostenible del crecimiento.

Por último, aunque Mellor no lo explicita, el *homo economicus* es una construcción trasplantada a todo el globo con el fin de romper los lazos de reciprocidad comunitaria vigentes en gran parte de las culturas del planeta. Adelman y Taft, en un artículo que evaluaba políticas del desarrollo, llegaban a pedir directamente a los antropólogos, como economistas, indicaciones para ver cómo quebrar las solidaridades tradicionales en pos de la emergencia de la psicología ventajista y competitiva del *homo economicus*. El rechazo al constructo, a la ficción normativa occidentalizadora, forjada por el capitalismo, es hoy motivo de resistencia cultural, económica y política en muchas comunidades que intentan ensayar modelos de economía social y cooperativa. El reciente premio Nobel de economía a una mujer heterodoxa, Elinor Ostrom (Aguilera, 2009), debería azuzar el debate sobre otros mitos correlativos como el de la Tragedia de los Comunes, en un momento en que es urgente, por imperativo ecológico, establecer los usos de bienes comunes globales como la atmósfera o los mares. Los abusos y expolios ya sabemos a dónde nos han conducido.

MUJERES, NATURALEZA Y TIEMPO: LO SOCIAL, LO BIOLÓGICO Y LO ECOLÓGICO

> Las mujeres son las generadoras primarias de plusvalía en forma de tiempo social.
> MELLOR (Blasco, 2002: 23)

Abordemos, ahora, la analítica del tiempo que nos expone Mellor. El dato histórico de partida es que la Revolución Industrial se originó a partir del mecanismo básico del control del tiempo en el mismo momento en que la producción se desplazaba de la casa familiar o de la comunidad a la fábrica disociando trabajo y hogar. Así, se inventaba un dispositivo básico para organizar el trabajo: el pago por el tiempo trabajado en forma de salario. El tiempo social originado por esta revolución está guiado por la extracción de la plusvalía, por la aceleración y la rapidez, que van a

ensayarse con la mecanización y con los sistemas cada vez más «racionales» de trabajo. Nunca olvidaremos al genial Chaplin en *Tiempos Modernos* burlándose de la apuesta por la velocidad del fordismo. El caso es que el tiempo social del trabajo colisiona, choca, con lo que Mellor va a caracterizar como tiempo biológico —el de las necesidades humanas, el del cuidado y la reparación del cuerpo— y el aún más reposado tiempo ecológico referido a la escala de tiempo de la sostenibilidad, de la renovación y la regeneración de la naturaleza. Las mujeres se sitúan en las líneas de choque de estas temporalidades, sobre todo en la referida al cuidado, más en el Norte del planeta, y a la supervivencia, más en el Sur, que suma todo. El resultado es el hambre femenina de tiempo que es paralela a la feminización de la pobreza. Las jornadas de trabajo de las mujeres son extensas y extenuantes, más aún en tiempos de más y más desregulación laboral o de trabajo intensivo en la economía sumergida y/o informal. En los países enriquecidos, además, esta segunda jornada se transfiere a otras mujeres en los trabajos mal pagados y precarios de las trabajadoras domésticas procedentes de la migración internacional.

Mellor afirma que centrarse en el trabajo de las mujeres no es esencialista, sino materialista. Así se logra exponer una construcción del mundo material, ligado a las necesidades biológicas y a los límites ecológicos, que tiene su base en el trabajo y el tiempo proporcionado por las mujeres a los otros de manera gratuita. Aquí se habla de un materialismo corporeizado, noción que toma de Ariel Salleh.

Si el objetivo es pensar una sociedad igualitaria y sostenible, habrá que revisar la pulsión a la velocidad del capitalismo global —consuma más y más veces, produzca más de forma inmediata— y revisar el tiempo social puesto que su enajenación es lesiva para la satisfacción de necesidades humanas y para la buena marcha del planeta. La nueva organización social debe pensar la política del tiempo por encima de la obtención del beneficio inmediato y del mero crecimiento, debe situar a la justicia social, especialmente en sus dimensiones de clase, género y etnicidad, y a la sostenibilidad como criterios prioritarios. Mellor habla de que sea posible tener tiempo para crecer, para jugar, para estar enfermo, para disfrutar de la familia y los amigos puesto que somos seres sociales con necesidades afectivas que no cubre el consumo compulsivo con que nos seduce el aparato de *marketing* capitalista. La sostenibilidad y no las fuerzas del mercado —salarios bajos, jornadas extensivas, energía barata y polución externalizada— deben ser las rectoras (Mellor, 2000: 137).

Se trataría, por tanto, de reconectar al reloj, a la medida del tiempo con la vida y la naturaleza, para efectivamente reconocernos en nuestra corporalidad necesitada y en nuestra pertenencia al ecosistema local y global. Desgraciadamente, las tecnologías de la comunicación, tan útiles para tantas cosas, se están ensamblando en el sistema económico para servir a la disponibilidad completa de los trabajadores, con la exigencia de responder al instante. Con esta incursión en el tiempo de descanso, de ocio, en alternativas incluso presentadas al servicio de la conciliación como el

teletrabajo, se vuelve a borrar la distinción trabajo-hogar, para ponerlo todo al servicio de la productividad. Tanto la economía como la tecnología, en su obsesión por apretar el acelerador «han perdido el sentido de la interrelación de la corporalidad humana con otros seres y con el mundo natural» (Mellor, 2000: 138).

Las mujeres, de nuevo, y en consonancia con lo que llevamos viendo, son responsables del tiempo biológico, vinculado al cuidado. Ellas proporcionan tiempo a los demás y por eso son deficitarias respecto a él. La disponibilidad de las mujeres es el punto de toque. Mellor, desde su ecofeminismo materialista, constructivista moderado, pues en él la biología y la ecología ponen los límites de lo posible, nos invita a pensar, desde el análisis crítico del presente, con claves ecosocialistas y ecofeministas, una nueva utopía social que tiene que ver con superar las condiciones materiales y simbólicas del patriarcado capitalista, del capitalismo patriarcal. En sus palabras:

> 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. (Mellor, 2000: 225)

El cuerpo humano es el punto de partida. Por eso Mellor denuncia el matricidio que efectúa tanto la ficción del *homo economicus*, el adulto varón independiente, como una economía hegemónica que «malgasta tiempos y recursos» justificando la depredación del medioambiente y la explotación de los seres humanos. Las demandas del materialismo físico, el relacionado con la biología y la ecología, no desaparecen. Este materialismo se contextualiza en un holismo ecológico que señala límites y constricciones y que enseña nuestra pertenencia a lo natural.

Los ecofeminismos están llamados a jugar un gran papel en este nuevo escenario global teórico y vital. Históricamente, los ecofeminismos no solo nos han proporcionado y reiterado las preguntas sobre el cuerpo biológico y sus capacidades generadoras y hospitalarias, o sobre la naturaleza en su hacer ecológico regenerador, sino que nos van a permitir hacernos cargo de la vida de las mujeres de otras latitudes, de esas visiones ecofeministas de las pobres y de las indígenas que hoy inspiran muchos movimientos sociales de mujeres plurales y diversas, por ejemplo, en América Latina.

Los ecofeminismos, en primer lugar, y como decíamos, se han ocupado del cuerpo, del buen vivir, de la sexualidad, de la procreación y de la salud. En segundo lugar, como ecofilosofías, permiten, al menos, en muchas de sus versiones, un terreno común con las cosmovisiones naturalistas de otros pueblos, con lo que ahora reconocemos como el «giro eco-territorial» de las emergencias indígenas. Hablan de la vida, de la subsistencia y del enraizamiento en la tierra, hablan de acomodar las necesidades humanas a los ciclos naturales y del ser igualmente cíclico de las

mujeres. Esta «conexión» se presenta como elemento de privilegio vital, investido de autoridad simbólica, imprescindible para abordar una transformación de la economía del despilfarro en economía solidaria, al servicio del «buen vivir», dejando atrás el desarrollismo depredador que aniquila ecosistemas y pueblos. Las metamorfosis y las transposiciones (Braidotti, 2005 y 2009), por usar las imágenes en las que Rosi Braidotti concentra su propuesta de feminismo materialista y vitalista, se suceden, devienen al combinarse los discursos feministas, los ecologistas y las cosmovisiones indígenas, alimentando los afectos y las imaginaciones de movimientos sociales en distintos procesos políticos en Latinoamérica. Queda por delante una enorme tarea de traducción intercultural y de articulación política tendente a la transformación ecosocial y feminista que conduzca a la justicia. En suma, el pensamiento ecosocial de Mary Mellor cumple con los requisitos planteados por Alicia Puleo para engrosar la categoría de ecofeminismos ilustrados y críticos. Mary Mellor, autora señera de la tradición ecofeminista materialista, como hemos visto, recupera, a su modo y añadiendo la dimensión de la sostenibilidad, lo dicho por una feminista italiana histórica, Mariarosa Dalla Costa. Necesitamos pensar e imaginar «…un nuevo tipo de desarrollo en el que la reproducción humana no esté construida sobre un insostenible sacrificio de las mujeres como parte de una estructura que solo contempla al tiempo de trabajo dentro de una intolerable jerarquía sexual» (Dalla Costa, 2009: 311).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILERA, Federico (2009): «Una nota sobre la Nobel de Economía Elinor Ostrom», *Revista de economía crítica*, nº 8, segundo semestre, pp. 4-7.

BRAIDOTTI, Rosi (2005): *Metamorfosis,* Madrid, Akal.

— (2009): *Transposiciones*, Barcelona, Gedisa.

BLASCO, Jaume (2002): «Ecologismo, feminismo y socialismo. De la intergración ideológica a la transformación social. Una conversación con Mary Mellor» *Ecología Política*, nº 23, pp. 19-24.

DALLA COSTA, Mariarosa (2009): *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista.* Madrid, Akal.

FRASER, Nancy (2009): «El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia», *New Left Review*, nº 56, pp. 87-103.

GUERRA PALMERO, María José (2012): «La nueva Ariadna y las Ilustraciones olvidadas. Crítica, sensibilidad y utopía para el siglo XXI», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 57, pp. 169-172.

MELLOR, Mary (1997): «Women, nature and the social construction of economic man», *Ecological Economics,* 20, pp. 129-140.

— (2000): *Feminismo y ecología.* México, Siglo XXI.

NARAYAN, Uma (2005): «Colonialismo, género, sector laboral informal y justicia social», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez.* Serie III, 39, pp. 337-350.

PULEO, Alicia (2008): «Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un mundo ilustrado», *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 38, pp. 39-59.

— (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.

RUSSELL HOCHSCHILD, Arlie (2008): *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.* Buenos Aires, Katz.

SEN, Amartya (1977): «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, nº 4, pp. 317-344.

VALENZUELA, María Elena (ed.) (2005): *¿Nuevo sendero para las mujeres? Microempresa y género en América Latina en el umbral del siglo XXI*, Santiago de Chile, Ediciones LOM.

VERA-SANSO, Penny (2008): «Whose money is it? On Misconceiving Female Autonomy and Economic Empowerment in Low Income Households», *Institute of Development Studies Bulletin*, *Reclaiming Feminism: Gender and Neoliberalism.* Vol. 39, nº 6, pp. 51-59.

WARING, Marilyn (1989): *If Women Counted.* London, Macmillan.

23. El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el Ecologismo, el Ecosocialismo y el Decrecimiento[1]

Alicia H. Puleo
Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid
Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid

La memoria feminista conserva un pasado de esperanzas defraudadas y apoyos no recíprocos en relación con otros movimientos sociales. El presente trabajo pretende contribuir a lo que me gusta llamar «Pactos de Ayuda Mutua» entre los movimientos sociales contemporáneos, en este caso, entre el ecofeminismo y el ecologismo en sus diversas variantes, en un tiempo de crisis múltiples y desesperada necesidad de alternativas viables y solidarias. Nada más adecuado, para comenzar, que recordar unas palabras de la malograda Petra Kelly, cofundadora de Los Verdes alemanes (*Die Grünen*): «Nosotras queremos trabajar con nuestros hermanos del movimiento verde, pero no queremos estar sometidas a ellos. Ellos deben demostrar su buena voluntad para abandonar sus privilegios de miembros de la casta masculina» (Kelly, 1997: 29).

En el primer apartado recordaré algunas de las numerosas decepciones históricas que sufrieron las feministas en su contacto con otros movimientos por la libertad y la igualdad. En el segundo, realizaré una breve aproximación al ecofeminismo, esa corriente del feminismo que actualmente despierta tantas expectativas en un mundo que se enfrenta a una crisis ecológica de dimensiones crecientes. Finalmente, en el tercero, abordaré lo que considero cinco escollos en la relación entre (eco)feministas y ecologistas con el objetivo de señalar las vías de su superación y el consiguiente éxito de los Pactos de Ayuda Mutua a corto, medio y largo plazo.

---

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad. Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* (FEM2010-15599) y «Prismas filosófico-morales de las crisis» (PRISMAS: FFI2013-42935-P). Una versión anterior ha sido publicada en italiano con el título de *Donne e mutamento sociale: uno sguardo ecofemminista*, en Cacciari (2014).

LA HISTORIA, ESA GRAN MAESTRA

La larga historia de amores no correspondidos que arrastra el feminismo le previene ante la posibilidad de depositar una confianza ingenua en los actuales compañeros de ruta por un mundo más justo. Observando los hechos históricos, el fenómeno de los esfuerzos de las mujeres en movimientos emancipatorios distintos al feminismo fue calificado certeramente por Celia Amorós de «alianzas ruinosas» (Amorós, 2005a: 342), dado que no estaban acompañadas de la correspondiente reciprocidad. Las mujeres fueron, una y otra vez, utilizadas como luchadoras de la libertad y la igualdad para, más tarde, ser olvidadas cuando llegaba el momento de la reorganización social y del cumplimiento de las promesas.

Recordemos brevemente algunas de estas amargas decepciones. Heidi Hartmann condensó la experiencia de las feministas con el marxismo en la elocuente metáfora del «matrimonio mal avenido» que servía de título al artículo en el que denunciaba la constante subordinación de «la cuestión femenina» en partidos y sindicatos de clase y llamaba a una integración en igualdad o, en caso contrario, al «divorcio» (Hartman, 1979).

Ya durante la Revolución francesa, en ese momento fundacional de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad, las mujeres que participaron en la gesta vieron defraudadas sus esperanzas. Tras la exclusión de las mujeres de los debates de la asamblea revolucionaria, la girondina Olympe de Gouges escribe: «El hombre esclavo ha redoblado sus fuerzas y ha necesitado apelar a las tuyas para romper sus cadenas. Pero una vez en libertad, ha sido injusto con su compañera. ¡Oh, mujeres! ¡Mujeres! ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible» (De Gouges en Puleo, 1993:160). Las jacobinas —protagonistas de la marcha de las mujeres a Versalles que dejó al rey Louis XVI en manos de la Asamblea Nacional— vieron cómo sus compañeros de partido cerraban por decreto su Club de Ciudadanas Republicanas Revolucionarias y las exhortaban a volver al ámbito doméstico en nombre de las leyes naturales. Según afirmaba el diputado Amar, inspirado en Rousseau, su deseo de participar en la política no era sino un alejamiento de la misión fijada por la Naturaleza, la de ser madres dedicadas al hogar.[2] Este recordatorio solo se produjo cuando los jacobinos habían llegado al poder y ya no necesitaban movilizar a sus bases femeninas. Pauline Léon y Claire Lacombe, sus activistas más destacadas, se salvaron de la guillotina gracias a una oportuna huida al extranjero. Ni el esfuerzo de las re-

[2] Su discurso, que fue seguido por el decreto de la Convención Nacional que prohibía todo club político de mujeres, tuvo lugar en la sesión del 9 Brumario, que corresponde a la fecha del 30 de octubre de 1793. Fue publicado en el periódico revolucionario *Le Moniteur universel* (tome 18, n°40, p. 164).

volucionarias fue reconocido ni se produjeron avances en la situación del colectivo femenino. En el siglo siguiente, las mujeres se implicaron en la lucha por la abolición de la esclavitud de los negros pero los líderes abolicionistas no devolvieron el apoyo recibido cuando, más tarde, se trató de conseguir el voto para las mujeres.

Cierto es que la participación en los movimientos emancipatorios a menudo ha sido un revulsivo que despierta iniciativas feministas. Las delegadas norteamericanas en la lucha antirracista por la abolición de la esclavitud descubrieron que se les negaba la entrada al Congreso internacional abolicionista de Londres por el hecho de ser mujeres. Este rechazo inesperado les llevó, ya de vuelta a EE UU, a crear, en 1848, el movimiento sufragista, convencidas de que era necesario luchar por sus propios derechos civiles y políticos: el voto, la capacidad de administrar sus bienes, de trabajar sin solicitar el permiso de sus maridos, de cursar estudios superiores o ejercer profesiones liberales. El sufragio era considerado la clave para poder, a partir de su obtención, superar su condición de eternas menores de edad.

Como señala Ana de Miguel, el sufragismo encontró en el socialismo marxista un inesperado oponente que recomendó a las mujeres postergar cualquier demanda de igualdad con la promesa de que la revolución proletaria solucionaría automáticamente la injusta subordinación femenina (De Miguel, 2008a). Por un lado, los escritos de Engels contribuyeron a socavar los argumentos naturalizantes que excluían a las mujeres del trabajo y de la vida política, pero, por otro, su tesis —que más tarde los estudios antropológicos revelaron errónea— sobre el origen del patriarcado como resultado de la aparición de la propiedad privada, fundamentaba el mandato de abandonar las reivindicaciones sufragistas, consideradas irrelevantes, y de concentrar todas las energías exclusivamente en la lucha de clase, negando la existencia de cualquier opresión de sexo en el seno de la familia obrera (Puleo, 2012).

Con la segunda ola del feminismo, en los años sesenta y setenta del siglo pasado, resurgió el debate sobre «el enemigo principal» (Delphy, 1982): patriarcado o capitalismo y las feministas socialistas tuvieron que batallar para que se reconocieran los legítimos intereses de las mujeres (Molina Petit, 2005). Las experiencias frustrantes en el movimiento de estudiantes de la Nueva Izquierda llevaron a las más jóvenes a crear los grupos del feminismo radical. Observemos la similitud con los acontecimientos vividos en Madrid, Barcelona y otras ciudades en 2011 cuando las jóvenes descubrieron, perplejas, que entre los participantes del nuevo movimiento de Indignados del 15-M se manifestaban actitudes sexistas, indiferentes y hasta agresivas contra sus demandas de visibilización de las mujeres. Esta experiencia las llevó a organizarse en torno al lema «Sin feminismo, no hay revolución» (Ezquerda, 2012). No hay duda de que, como señalaba más arriba, los momentos de movilización social y política abonan el terreno para el resurgimiento de las demandas feministas.

Las feministas radicales de los setenta releyeron el freudo-marxismo en clave de género (Amorós, 2005b) y plantearon una transformación social en profundidad

que reconocía en las bases del sistema patriarcal no solo aspectos jurídicos y económicos, sino también afectivos y simbólicos ((Puleo, 2005; De Miguel, 2008b). Autodenominadas «radicales» en alusión al sentido etimológico de «ir a la raíz» de un problema,[3] estaban redefiniendo lo que se consideraba una buena vida (en tanto anhelo de felicidad), la vida buena (como ideal ético) y la sociedad justa (u organización política basada en principios, virtudes y valores éticos). De ahí que se incluya al feminismo, a pesar de su larga trayectoria, dentro de los llamados «nuevos movimientos sociales» junto con el ecologismo (Dalton y Kuechler, 1992). Ambos tuvieron similares desencuentros con teóricos y militantes de la izquierda que tardaron bastante en aceptar (quienes lo han hecho, que no son todos) que la economía no era la única clave explicativa de todo fenómeno social y que una industrialización devastadora basada en el mito del crecimiento indefinido no era la meta indiscutible que aportaría un bienestar sin sombras a la humanidad.

Pero el ecologismo, como movimiento emergente, a pesar de tener unas bases altamente feminizadas, no ha estado exento de reproducir los viejos errores de otros movimientos progresistas con respecto a las mujeres. Cierto es que los partidos verdes fueron pioneros en la aplicación de la paridad en sus listas e integraron al feminismo ya en sus inicios, impulsados en este aspecto tan innovador por el pensamiento de figuras de la talla de Petra Kelly (Riechmann, 1991, 1992; Velasco Sesma, 2010 y 2014). Pero las ecofeministas materialistas Ariel Kay Salleh (1994) y Mary Mellor (1997) tuvieron que criticar la devaluación del trabajo reproductivo realizado por las mujeres en que incurrían hasta los mismos teóricos ecosocialistas. Val Plumwood (1993) mostró la exclusión de la experiencia femenina del cuidado empático del Otro en la noción de «Yo expandido» de la Deep Ecology. Mary Judy Ress (2006) se lamentó de lo poco que se escuchaba a las ecofeministas espiritualistas latinoamericanas en el seno de la propia Teología de la Liberación a la que se adscribían. Estos reproches apuntan a un problema compartido que, después de una rápida aproximación al ecofeminismo, analizaré, sin pretensiones de exhaustividad, en cinco puntos clave.

EL ECOFEMINISMO

Si comparamos nuestro presente con el de quienes vivieron hace un siglo y medio, concluiremos que las mujeres han cambiado las sociedades modernas de manera profunda, exitosa y no violenta. Lo han logrado a partir de dos momentos históricos inéditos: el sufragismo que nació a mediados del XIX y la segunda ola del feminismo

[3] Y no por emplear la violencia, como parece sugerir ahora este término debido a su interesado uso como arma de descalificación en las últimas décadas.

surgida en el último cuarto del siglo xx. Por lo general, no se reconoce la autoría de tal proeza, pero es incontestable. La tarea emancipatoria no ha terminado y las mujeres conservan el entusiasmo y la fuerza de los sujetos sociales emergentes. El análisis feminista de las relaciones de poder y de la construcción de las identidades de género se ha extendido a múltiples aspectos sociales y culturales. Con mucha propiedad, el feminismo podría hacer suya la afirmación «nada de lo humano me es indiferente». Y si atendemos a su implicación ecológica a través de la corriente llamada ecofeminismo, agregaremos: «ni de lo no humano». En sus diferentes formas, el ecofeminismo aborda los nuevos problemas derivados del desarrollo industrial; analiza las relaciones entre patriarcado y dominio sobre la naturaleza; revaloriza las actitudes y virtudes de la ética del cuidado históricamente propias de las mujeres; denuncia los graves problemas de salud sufridos por las mujeres a causa de la contaminación;[4] revela la miseria y la multiplicación de las tareas de las mujeres más pobres debido al deterioro medioambiental y sostiene que el modelo neoliberal tecnocapitalista depredador ha de ser reemplazado por una relación armónica con el medio que, en vez de buscar el beneficio mercantil a corto plazo, conserve los recursos naturales, respete a los demás seres vivos y atienda al bien común.

Minoritario dentro del feminismo, el ecofeminismo es hoy una fuerza emergente que atrae sobre todo a las jóvenes, genera estilos de vida ecológico-feministas, se concreta en acciones precisas ecológicas y animalistas, se difunde en las redes sociales a través del ciberactivismo y se expresa con diversos enfoques en las Humanidades y las Ciencias Sociales. Como en toda corriente de pensamiento vivo, el núcleo de ideas compartidas —en este caso, la tesis de una relación entre patriarcado, subordinación de las mujeres y dominio sobre la Naturaleza no humana— no impide la existencia de posturas diferentes y hasta radicalmente opuestas entre las distintas pensadoras. Algunas teóricas se han decantado por el esencialismo con respecto a la identidad de género, otras optan por el constructivismo. El materialismo histórico ha inspirado ciertas investigaciones, las teorías postmodernas, otras. Hay quien ha partido de hipótesis antropológicas de difícil comprobación sobre la existencia de un supuesto matriarcado primitivo que, sostienen, subsistiría en algunos pueblos actuales,[5] afirmación que —no puedo dejar de señalar— suscita mi escepticismo. Algunas pensadoras se han centrado en el análisis de la estructura so-

[4] Los pesticidas y herbicidas actúan como xenoestrógenos, causando un notable incremento del cáncer de mama y del Síndrome de Hipersensibilidad Química múltiple tanto en productoras como en consumidoras. Sobre la incidencia de los productos químicos en la salud de las mujeres, ver, en este libro, el capítulo «Sesgos de género en medio ambiente y salud», de la endocrinóloga Carme Valls-Llobet.

[5] Para un ejemplo de esta posición, ver en este libro el trabajo de Kaarina Kailo «Del patriarcado como sistema alquímico al imaginario del don».

cioeconómica del capitalismo desde una perspectiva ecofeminista.[6] Otras han desarrollado sus tesis ecofeministas desde la Teología (p. e. Gebara, 2000) o la Filosofía (p. e. Plumwood, 1993), o desde cosmovisiones no occidentales (p. e. Shiva, 1988). También existe diversidad en la interpretación de la historia de la Filosofía y en las consideraciones en torno a la ética animal (Adams y Donovan, 1995; Warren, 1996; Puleo, 2011).

Por último, cabe destacar que la interrupción voluntaria del embarazo y hasta el control de la natalidad parecen suscitar reparos a algunas ecofeministas (p. e. Mies, 1998), lo cual me ha llevado a sostener que un ecofeminismo que parte de la idea de «santidad de la vida» conlleva un alto riesgo de alejamiento con respecto a las reivindicaciones de libertad y de decisión sobre el propio cuerpo del feminismo.

Existe también lo que puede considerarse una praxis ecofeminista en la que sus agentes no se auto-aplican ese calificativo. Como forma del llamado «ecologismo de los pobres» (Martínez Alier, 2004), esa praxis ecofeminista tiene una presencia creciente en la resistencia a lo que la ecofeminista y altermundialista Vandana Shiva ha llamado «el mal desarrollo» (Shiva, 1988). Los grupos de mujeres en lucha contra proyectos locales devastadores del medio ambiente se han multiplicado en las últimas décadas. Este incremento responde principalmente a la intensificación del ritmo de la globalización neoliberal. La disminución de los recursos naturales debido a la sobreexplotación y el fenómeno de la deslocalización de las empresas han ampliado los límites espaciales y la profundidad de implantación del modelo que algunos han llamado, con demasiado optimismo, «capitalismo desmaterializado». Lejos de hacerse independiente de los bienes naturales, esta fase globalizada corresponde a la liquidación final de la Naturaleza y a la inclusión forzada de la totalidad de humanos y no humanos en los engranajes implacables de la economía de mercado.

El sistema de producción agrícola hegemónico destruye la biodiversidad, genera pobreza y exclusión social. Empeora notablemente las condiciones de la vida cotidiana de las campesinas del Sur, haciendo más difícil su labor de obtención de alimentos, de leña o de agua. Ya en los años ochenta del siglo XX, V. Shiva denunciaba que las mujeres rurales de la India que vivían en una economía de subsistencia eran las primeras víctimas de la llegada de la explotación intensiva «racional» dirigida al mercado internacional (Shiva, 1988). El avance de la deforestación les condenaba a recorrer a pie grandes distancias para encontrar la leña que antes recogían junto al pueblo. Organizadas en torno a los principios de respeto a los demás seres vivos propios de la tradición de la India y de las enseñanzas de Gandhi, las mujeres

---

[6] Para una exposición del ecofeminismo materialista de Mary Mellor, ver en este mismo libro el capítulo de María José Guerra «Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor».

Chipko se abrazaron a los árboles en turnos de vigilancia hasta lograr la detención de la tala de los bosques comunitarios en contra de la voluntad de sus maridos que preferían venderlos. En los últimos años, mujeres de los pueblos originarios de América Latina han comenzado a organizarse para reivindicar las tierras ancestrales y rechazar los proyectos de la megaminería. El Frente de Mujeres Guardianas de la Amazonia ha denunciado las actividades extractivistas de empresas multinacionales causantes de una monstruosa contaminación y de la expulsión de los pueblos originarios de sus propios territorios. Numerosas mujeres rurales se han opuesto a la invasión de los transgénicos y al uso masivo de agrotóxicos, esa guerra contra la Naturaleza que es también guerra contra los seres humanos más pobres. Gracias a organizaciones de mujeres rurales e indígenas como Anamuri, de Chile, se ha revelado el potencial político de algunas costumbres de valor ecológico que antes se consideraban sin relevancia. Este es el caso del intercambio de semillas y saberes en el *Trafkintu*[7] propio del territorio mapuche. Hay casos trágicos, como los de madres que perdieron a sus hijos debido al incremento de la leucemia infantil en zonas cercanas a campos fumigados. Como antaño las Madres de Plaza de Mayo, ahora las Madres del Barrio Ituzaingó Anexo, en la provincia de Córdoba, Argentina (García Forés, 2012) se han movilizado hasta conseguir pequeños pero difíciles éxitos judiciales. En otras ocasiones, las mujeres tomaron el relevo de la resistencia cuando los hombres habían sido asesinados. Tal fue el origen del movimiento de mujeres organizadas que se opusieron con valentía a la deforestación en el pueblo de Cherán, en Michoacán, México. Como puede observarse en la entrevista a una de las participantes en esta lucha, los motivos prácticos de orden utilitario se unen a una visión biocéntrica, pre-moderna que coincide con intuiciones de la ética ecológica desarrollada en centros filosóficos de vanguardia: «Antes había árboles que solo se podían abrazar entre cuatro personas, nos dejaron arbolitos que puedes abrazar tú solita, por eso decidimos reforestar, muchas nos dedicamos a plantar y cuidar los árboles; para nosotras son una fuente de recursos, pero también un ser al que le debemos respeto».[8]

La participación de mujeres en el movimiento internacional por la Soberanía Alimentaria ha dado lugar a la Declaración de Nyéléni (Mali, 2007) en la que piden que se reconozca que las mujeres han sido pioneras en el conocimiento popular de la agricultura y que, actualmente, actúan como verdaderas guardianas de la biodiversidad cuando se ocupan de conservar e intercambiar semillas autóctonas. Re-

---

[7] La conciencia de la importancia del trafkintu ha llevado a la Carta de Kurarrewe: Proclamación por el cuidado de la semilla y la soberanía alimentaria del wallmapu de mayo de 2012. Puede consultarse en Internet.

[8] *Campesinas se transforman en Guardianas para asegurar la defensa de la Amazonia.* Entrevista a Inés Fajardo, en «Cimacnoticias. Periodismo con perspectiva de género», 21/02/2014. Puede consultarse en: http://www.adital.com.br/?n=cdfs (consultado el 30 de noviembre de 2013).

cuerdan también que son quienes producen el 80 % de los alimentos en los países más pobres. Enumeran los daños causados por la agricultura industrial, reclaman para las mujeres el acceso a la tierra, a los recursos y servicios esenciales y piden la participación política. Rechazan explícitamente tanto la opresión moderna del mercado como la antigua de las sociedades tradicionales. Por su parte, el Documento Final del Noveno Encuentro Internacional de la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM, 2013), preparatorio de la Cuarta Acción Internacional de la Marcha Mundial de las Mujeres de 2015, reivindica una «cultura feminista contra-hegemónica» que incluye entre sus objetivos la lucha contra el agronegocio, el hidronegocio, el extractivismo, los cultivos transgénicos y la expropiación de tierras a la vez que denuncia la violencia sexista y el conservadurismo crecientes que están vinculados a estas nuevas formas de dominio del mundo. Vemos, pues, que la lucha por la Soberanía Alimentaria abre nuevas vías de reivindicación de la dignidad y la autonomía de las mujeres.[9] En el medio rural, un ámbito difícil para las reivindicaciones feministas, se comienza a tomar conciencia de la subordinación femenina y de la violencia patriarcal. Las mujeres ya no se resignan a ser productoras invisibles y reclaman reciprocidad.

Cinco claves para una amistad duradera

De los llamados nuevos movimientos sociales se ha afirmado que son praxis cognitiva que opera una redefinición de la realidad. En este sentido, el feminismo, a pesar de su larga historia, puede ser incluido entre los nuevos porque ha redefinido lo que es ser hombre y mujer al cuestionar y transformar las relaciones entre los sexos (De Miguel, 2003). El ecologismo y el animalismo, en sus diversas formas, redefinen también al ser humano y a la naturaleza no humana. Los movimientos gay y lésbico, el LGTB y, recientemente, el movimiento asexual han propuesto nuevas visiones del amor y la sexualidad. En la estela del ecologismo, son también redefiniciones de la realidad aquellos paradigmas que, como el decrecimiento, la ecología social, el ecosocialismo y el ecofeminismo, a pesar de las diferencias que los separan, coinciden en transformar el criterio con el que se mide la calidad de vida, abandonando la tiranía del mercado o dogmas tales como «más siempre es mejor».

Tanto en su teoría como en su praxis, el ecofeminismo comparte numerosos principios y metas con los demás paradigmas alternativos a los dogmas actuales del

[9] Sobre las tensiones provocadas por las demandas de las mujeres en la práctica de la Agroecología, una disciplina ligada a la meta de la Soberanía Alimentaria, ver el capítulo de este libro titulado «Una mirada ecofeminista sobre las luchas por la sostenibilidad en el mundo rural» de la investigadora brasileña Emma Siliprandi.

crecimiento, del *homo oeconomicus*, del antropocentrismo extremo y de la economía de mercado. La crítica al sistema capitalista, el reclamo del ecosocialismo de transformar en profundidad las estructuras de producción y consumo y de democratizar las decisiones económicas, acaparadas hoy en día por unos pocos (Lowy, 2011; Riechmann, 2013), son compartidos por numerosas ecofeministas en su propuesta de un mundo más justo y sostenible. La convivialidad de Iván Ilich, la sencillez y la amistad de las sociedades verdes del futuro frente a los objetivos de competitividad, poder y dinero eran ya una meta de las escritoras consideradas inspiradoras del pensamiento ecofeminista.[10] Los ocho pilares del decrecimiento en Serge Latouche, expresados en sus famosas ocho R (reevaluar, recontextualizar, restructurar, relocalizar, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar) (Latouche, 2009), pueden leerse desde la perspectiva ecofeminista. También la R de «recuperar» técnicas y saberes tradicionales.[11] En primer lugar, como ya he señalado, el ecofeminismo *reconceptualiza* el mundo humano y no humano. Si el feminismo permite ver el mundo con gafas violetas, el ecofeminismo inaugura una visión verde y violeta. Frente al contractualismo, *revaloriza* la ética del cuidado, abriendo así el espacio de la responsabilidad ecológica y transgeneracional y de la superación del especismo, concebido como visión arrogante patriarcal sobre los animales no humanos. El ecofeminismo nos recuerda que *reutilizar* y *reciclar* son actitudes y tareas cotidianas de millones de mujeres en el mundo. Tanto la agricultura campesina como el saber tradicional de las mujeres que trabajan los huertos familiares se caracterizan por el cierre de los ciclos de la materia y el respeto a los tiempos necesarios para la vida. Con respecto a *reducir* el consumo, la huella ecológica, los desplazamientos y el tiempo de trabajo para poder disfrutar del ocio y de las relaciones interpersonales, el ecofeminismo puede añadir las consideraciones feministas sobre la doble jornada de trabajo que agobia a la «superwoman» moderna. La salida de las mujeres del espacio doméstico se ha producido sin que se transformara el perfil masculino del puesto de trabajo, es decir, conservando una visión del trabajador como hombre liberado de las tareas domésticas necesarias para la vida puesto que había una esposa que se ocupaba de ellas. *Reestructurar* la base económico-productiva, desde la perspectiva de la economía feminista, incluye tomar en cuenta *también* la esfera del cuidado indispensable para la reproducción de la vida humana. Finalmente, las demandas de acceso a los recursos y las movilizaciones por los conflictos ecológicos

---

[10] Un ejemplo de ello es la excelente novela de ciencia ficción de Ursula Le Guin *El nombre del mundo es bosque* (*The Word for World Is Forest*) cuya publicación en inglés data de 1976.

[11] Sobre el protagonismo de las mujeres en esta tarea, ver, en este libro, el capítulo «Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología», de la profesora mexicana Georgina Aimé Tapia González; y el ya citado de la especialista brasileña en mujeres y Agroecología, Emma Siliprandi.

distributivos de la praxis ecofeminista plantean *redistribuir* como forma fundamental de la justicia y de la sororidad internacional tras desvelar que las mujeres pobres son las más afectadas por la injusticia económica y ambiental.

Son muchos los puntos de contacto y coincidencia entre el ecofeminismo y las diferentes propuestas ecologistas. Sin embargo, también existen zonas de sombra para los intereses emancipatorios de las mujeres. Voy a referirme brevemente a las más notables. No trataré el animalismo, tanto porque reivindica su diferencia con respecto al ecologismo como porque me propongo dedicarle un estudio específico en el futuro.

Llamaré a estas cinco zonas opacas de los nuevos paradigmas ecológicos: *mujeres invisibles, emancipación en diferido, Ilustración olvidada, multiculturalismo beato, y viejo hombre nuevo.*

1) Mujeres invisibles

En las relaciones entre la teoría feminista y las teorías ecologistas (en sus muy diversas variantes) se suele reproducir la falta de reciprocidad y reconocimiento que se observa entre los sexos en el conjunto de la sociedad patriarcal. Las feministas estudian y citan a teóricos de todo origen pero la inversa es mucho menos frecuente. Pocos son los autores que, desde el ecologismo, el ecosocialismo o el decrecimiento, reconocen las aportaciones del feminismo.[12] Así, por ejemplo, un famoso pensador de la teoría del decrecimiento no tiene problemas en reconocer parentescos con la Ecología Social de Murray Boockin, la Deep Ecology de Arne Naess, el neozapatismo de Chiapas, el *sumak kausay* (buen vivir) de los pueblos originarios de Latinoamérica pero reduce la gran diversidad existente de expresiones del ecofeminismo (populares y académicas, filosóficas y sociológicas, etc.), a una irónica y peyorativa mención a las «grandes sacerdotisas ecofeministas de los cultos neopaganos sincréticos y new age» (Latouche, 2007: 156). Asimismo, es asombroso que logre el prodigio de hablar de control demográfico y reproducción humana sin mencionar siquiera una sola vez la palabra «mujeres» o referirse de alguna otra manera a su existencia (Latouche, 2007: 46-50). En otros autores, existe una tendencia a subsumir la pluralidad de las mujeres en la categoría «la mujer», lo cual es también una forma de invisibilidad de todas y cada una en tanto personas diversas. Esta invisibilidad no solo suele ser algo común en los textos, también se da en la dinámica cotidiana de grupos de jóvenes por la sostenibilidad. En ocasiones, algunas activistas me han comentado su decepción por haber descubierto que se contaba siempre con las mujeres para las

[12] Son honrosas excepciones a esta regla del total olvido y el silencio: Andrew Dobson (1997), Paolo Cacciari (2008), Jorge Riechmann (2012, 2013), Joan Martínez Alier (2007) y Florent Marcellesi (2012), entre otros.

tareas cotidianas de infraestructura pero pocas veces las elegían cuando surgía la oportunidad de enviar un portavoz a los medios de comunicación, por ejemplo. Asimismo, en la estructura de numerosas ONG ambientales puede advertirse la conocida pirámide de bases femeninas y cúspide masculina.

2) Emancipación en diferido

Esta es una antigua y recurrente exigencia que se ha hecho a las mujeres desde movimientos sociales progresistas distintos al feminismo. Se les llama a postergar sus intereses como colectivo de género y a plegarse a un objetivo general que, supuestamente, solucionará en el futuro todos los problemas del «segundo sexo». Como ya hemos visto, tal fue el mensaje que Engels envió a las mujeres con respecto al sufragismo: la lucha sufragista no tenía sentido ya que la sociedad comunista que emergería tras la revolución no sería patriarcal. Por ello, las mujeres debían olvidar sus propias reivindicaciones y dedicar todos sus esfuerzos a acelerar el proceso revolucionario. La historia demostró después que no se cumpliría tal promesa. Este no es el único caso de promesa incumplida. Los ejemplos históricos son innumerables. En los procesos de lucha social y política se suele aceptar la participación de las mujeres mientras se está en el momento de la lucha y se necesita sumar energías. Cuando se alcanza el poder, las demandas de las mujeres son generalmente ignoradas. Recordar este triste fenómeno no implica aconsejar que las mujeres se abstengan de participar en otra lucha social que no sea el feminismo pero sí que lo hagan desde la autoconciencia de pertenecer a un colectivo de sexo que ha padecido y padece un tipo especial de opresión. La emancipación en diferido no es más que una promesa vana si no se acompaña de una praxis igualitaria en el seno del grupo desde el presente. Este gran escollo de la emancipación en diferido está estrechamente ligado a la invisibilización de las mujeres, a su percepción como «idénticas» y a su no reconocimiento pleno como sujetos en igualdad. El ecofeminismo ha de cumplir, al respecto, la función de una necesaria negociación preventiva con el ecologismo.

3) Ilustración olvidada

El discurso postmoderno ha desmontado la imagen autocomplaciente de la Modernidad occidental. Era necesario hacerlo pero, en su esfuerzo deconstructivo, ha terminado poniendo en duda los principios de la resistencia a la opresión. He denominado *ecofeminismo crítico* (Puleo, 2011) a mi propuesta de una teoría ecofeminista que sea capaz de eludir los peligros que encierra para las mujeres la renuncia

al legado de derechos de la Modernidad. Todos los ecofeminismos son críticos en la medida en que cuestionan el sistema actual pero el adjetivo «crítico» alude en este caso a la necesidad de conservar el legado emancipatorio del pensamiento ilustrado. Indudablemente, la Modernidad tiene muchas caras y algunas nos han llevado a la crisis ecológica actual. Pero no debemos olvidar que el movimiento filosófico de la Ilustración representa una formidable lucha contra la opresión religiosa y política. La crítica al prejuicio y las ideas de autonomía y de igualdad de todos los hombres han sido decisivas para el surgimiento imparable de las reivindicaciones de las mujeres. Tenemos que construir una nueva cultura ecológica sin desandar el camino recorrido por el feminismo ni abandonar los fundamentos que nos han permitido avanzar en él. En este sentido, es necesario dejar clara la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos. Frente a una difusa exaltación de la Vida que esconde la tradicional negativa a dar autonomía sexual a las mujeres, el ecofeminismo crítico que propongo defiende la libre determinación sobre el propio cuerpo (Puleo, 2011). De hecho, el texto en el que por primera vez se utilizó el término *ecofeminismo* era un artículo de Françoise d'Eaubonne publicado en 1974 que sostenía que la sobrepoblación del planeta, tema que preocupaba a los ecologistas, era el resultado de la negación patriarcal del derecho a decidir de las mujeres sobre sus propios cuerpos. Esta idea se ha debilitado en los desarrollos ecofeministas posteriores. Algunas teóricas incluso han demonizado todo recurso tecnológico por considerarlo una expresión del patriarcado capitalista. Vuelven, así, a la imagen de la mujer definida por su rol de madre.

Por otro lado, ciertas formas del ecologismo están actualmente impulsando un discurso esencialista y antifeminista que reactivará probablemente el justificado temor de las mujeres al ecologismo. Esto es muy negativo tanto para las mujeres como para el ecologismo. «Your body is a battleground», denunciaba la artista plástica Barbara Krugger en una obra feminista ya célebre. Una vez más, ahora teñido de verde, el cuerpo de las mujeres se presenta como territorio de lucha. En 2012, la influyente revista *The Ecologist*, en su versión para España y Latinoamérica, publicó un monográfico titulado «La revolución calostral» que confirma el giro de esta publicación periódica hacia posiciones espiritualistas neoconservadoras profundamente antifeministas.[13] Los temas de portada eran elocuentes con respecto a la estructuración del discurso: «La usurpación de la fertilidad», «La esterilización de la población», «El proselitismo pro-abortista», «Las tecnologías Terminator», «La mercantilización de la maternidad», «El parto/nacimiento natural», «Ciclos lunares e indigenismo». El conjunto de sus artículos es una clara declaración de guerra

[13] El fundador de la revista, Edward Goldsmith (1928-2009), ya sostenía en sus escritos que solo se salvaría la naturaleza si se santificaba la familia y se adoptaba una organización social tradicional en que las mujeres volvieran a sus tareas de cuidado del hogar.

contra el Ecologismo Político que, por el contrario, acepta el derecho al aborto y a la eutanasia. Estos derechos de libertad individual son presentados como formas de opresión del Estado «paternal-autoritario». La eutanasia solo es objeto de una breve mención. El tema central es, como lo muestra el título elegido, la condena inapelable del aborto al que consideran negación de la fertilidad y oculta forma antiecológica elegida por los poderes económicos y políticos para dominar el mundo. Al no llamar a la obediencia, sino a la insumisión, los autores muestran conocer bien cómo conseguir la adhesión de un público alternativo y contestatario. Afirman que la forma de rebelarse frente al «tecnopatriarcado» es (que las mujeres acepten) volver a los «ciclos sagrados» de la vida. Se mezclan en un *totum revolutum* preocupaciones que no podemos dejar de compartir como la dominación económica, la contaminación con agrotóxicos o los peligros inherentes a los cultivos transgénicos con manipulaciones ideológicas en torno a la interrupción del embarazo y las prácticas anticonceptivas. Para el ecologismo neoconservador la planificación familiar y la interrupción de una gestación son algo tan irresponsable y violento como el accionar de las grandes corporaciones que devastan el planeta o el genocidio nazi. Entre metafísicas oscuras sobre el poder de la Eternidad y citas de sanadoras indígenas, encontramos alusiones a un san Agustín retocado que pondría todas las esperanzas de cambio del mundo en el poder de las madres. En toda mujer habitaría una naturaleza salvaje, indómita, en la que el placer sexual estaría ligado inexorablemente a la reproducción. El parto llega a ser presentado como éxtasis orgásmico que las madres comunes modernas no son capaces de experimentar porque están profundamente reprimidas por el patriarcado. La nueva maternidad-paternidad regida por la Naturaleza ancestral y liberada del «catecismo feminista» será capaz de regenerar a la humanidad. Se dice que el feminismo ha introducido la discordia entre los sexos, disminuyendo así la natalidad, como si siglos de Historia no nos hubieran enseñado que el patriarcado ha herido y matado mucho antes de que el movimiento por los derechos de las mujeres fomentara el «desorden» de la autonomía femenina y la maternidad responsable. Según este ecologismo neoconservador, la liberación de las mujeres consistirá en dejar de pretender ser iguales a los hombres. Vuelve, así, la decimonónica teoría de la complementariedad a recordar a las féminas cuáles son sus labores naturales. Desde luego, como hemos visto, esta no es la primera vez que se utiliza el concepto de Naturaleza para poner en su lugar a un colectivo insubordinado. En su tratamiento filosófico de los sexos, Rousseau ya desplegaba lo que he llamado «discurso del elogio»: nadie puede hacer las labores domésticas del cuidado como vosotras, por lo que no seréis ciudadanas de pleno derecho, sino que os limitaréis a criar ciudadanos. El ecologismo neoconservador vuelve a utilizar su engañoso tono adulador: sois maravillosas, poseéis virtudes y poderes extraordinarios y los estudios universitarios estropean esas capacidades innatas de vuestro sexo.

Evidentemente, no será con este ecologismo neoconservador con quien corresponda hacer Pactos de Ayuda Mutua. Pero incluso en los círculos de la Ecología Política ajenos a estas posiciones neoconservadoras, encontramos, en ocasiones, cierta tendencia a mistificar la maternidad y la crianza. El discurso sobre la lactancia adquiere un carácter normativo y las mujeres que por razones laborales no pueden cumplir estrictamente con el modelo comienzan a sentirse culpables. Se preguntan si son egoístas o madres incompletas por haber elegido la autonomía del trabajo asalariado o la carrera profesional. Es significativo que la llamada para que las mujeres retornen al hogar vuelva a oírse en una época de altas tasas de paro y en un período histórico que puede considerarse de Contrarreforma patriarcal.

He sostenido que, entre el hedonismo nihilista irresponsable y carente de objetivos solidarios y el retorno a la sacralización de los procesos biológicos, existe una alternativa que combina libertad y responsabilidad: la conciencia ecológica y empática que preserva su plena autonomía. El olvido de la Ilustración, su rechazo sin matices es altamente peligroso para todos, pero las primeras en sufrir sus consecuencias son, sin lugar a dudas, las mujeres.

4) Multiculturalismo beato

En estrecha conexión con el olvido de la Ilustración, encontramos en algunos textos y posturas ecologistas una reverencia extrema hacia prácticas que, si se dieran en nuestra propia cultura, serían objeto de indignado repudio por parte de esos mismos que dicen respetarlas cuando tienen lugar en otras. El necesario rechazo del etnocentrismo, prejuicio ingenuo e interesado correlato del imperialismo, ha llevado a algunos —sobre todo en el terreno de las costumbres opresoras para con las mujeres y los animales no humanos— a un culto beato a lo consagrado por la tradición en culturas que no conocemos bien. Considero que un pensamiento emancipatorio no puede aceptar mistificaciones opresoras, ni propias ni ajenas. La vocación universalista de la ética no es simple etnocentrismo, sino reconocimiento de la similitud de necesidades de los sujetos, humanos y no humanos. Sufrimiento, encierro, discriminación, esclavitud, tortura, explotación... son universalmente malos. No podemos justificarlos con el argumento de que existen formas similares o peores de abuso en nuestra sociedad.

Ninguna cultura es perfecta, pero todas pueden mejorar con el aprendizaje intercultural. Frente a un multiculturalismo extremo que beatifica cualquier práctica con tal de que esté fundada en la tradición, el aprendizaje intercultural nos permite comparar, criticar y criticarnos.

Hemos de aprender de culturas sostenibles como oportuno correctivo a nuestra civilización suicida pero hacerlo sin caer en una admiración beata. También tenemos

que ser capaces de reconocer en lo propio algo que ofrecer a los demás. A través de la autocrítica y de la crítica, avanzaremos. El objetivo ha de ser construir en conjunto una cultura ecológica de la igualdad, no venerar toda costumbre solo por ser parte de la tradición cultural nuestra o de la ajena. Todas las culturas han sido y continúan siendo injustas con las mujeres y con los animales no humanos y el feminismo tiene una larga historia olvidada de defensa conjunta de ambos (Rodríguez Carreño, 2012; VVAA., DEP, 2013). Los criterios mínimos de comparación que he propuesto para presidir la ayuda mutua intercultural del ecofeminismo crítico (Puleo, 2011) son la sostenibilidad, los derechos humanos, con especial atención a los de las mujeres por ser los más ignorados transculturalmente y el trato dado a los animales.

5) El viejo hombre nuevo

Toda interpretación del mundo que busque mejorarlo suele tener una propuesta de «hombre nuevo». Sin duda, un cambio social de este tipo requiere la construcción de un *anthropos* éticamente mejorado. Los paradigmas ecológicos no son una excepción al respecto. Pero, ¿puede hacerse esta gran transformación sin una perspectiva (eco)feminista que permita deconstruir el *aner*? A esta altura del acontecer histórico, con la potencia tecnológica de que se dispone y la estructura económica capitalista basada en el crecimiento infinito, la consigna de la construcción social del varón en torno a la idea de poder implica la liquidación del ecosistema global a medio plazo. Evidentemente, no se puede obviar la denuncia de los intereses económicos implicados en la devastación medioambiental contentándose con una crítica a las identidades de género. Sin embargo, esta también es imprescindible si queremos una transformación ético-política profunda que no se quede en mera gestión racional de los «recursos». Habrá que proceder a una visibilización y crítica del androcentrismo que hace del varón (*andros*) la medida de todo valor. «Androcentrismo» es un concepto clave para la comprensión de la ideología del dominio. El sesgo androcéntrico de la cultura proviene de la bipolarización histórica extrema de los papeles sociales de mujeres y varones. En la organización patriarcal, la dureza y carencia de empatía del guerrero y del cazador se convirtieron en lo más valorado, mientras que las actitudes de afecto y compasión relacionadas con las tareas cotidianas del cuidado de la vida fueron asignadas exclusivamente a las mujeres y fuertemente devaluadas. En el mundo moderno capitalista, bajo la búsqueda insaciable de dinero y el omnipresente discurso de la competitividad, late el antiguo deseo de poder patriarcal. De ahí que una mirada crítica a los estereotipos de género sea también necesaria para alcanzar una cultura de la sostenibilidad. El guerrero, el cazador y el *broker* no son las únicas formas de cristalización de la voluntad de poder patriarcal, desde luego. El ámbito intelectual y el activista tienen las suyas. Por ello,

debemos tener siempre presente que el verdadero hombre nuevo no invisibiliza a las mujeres con sus actos mientras las alaba con sus palabras. Tampoco calla, por mor del respeto a las tradiciones, cuando se vulneran los derechos de las mujeres o se impide a las niñas desarrollar sus capacidades.

Avanzar hacia un nuevo *anthropos* implica no caer en esencialismos uniformizadores ni en un discurso del elogio que haga de las mujeres las abnegadas salvadoras del ecosistema, sino practicar la igualdad, reconocer el valor de la empatía y el cuidado atento, desarrollar estas potencialidades desde la infancia también en los varones y aplicarlas más allá de nuestra especie, a los animales —esclavizados y exterminados a una escala sin precedentes— y a la Tierra en su conjunto. La crítica al modelo neoliberal de desarrollo basado en la competitividad del mercado que explota y oprime ha de tener perspectiva de género. Necesitamos una reconceptualización del ser humano que integre razón y emoción, un sentido moral ampliado y una ética de la responsabilidad acorde con el nuevo poder tecnológico de la especie.

CONCLUSIONES PARA UN FUTURO COMÚN

Frente al siniestro panorama del nihilismo consumista, de los fundamentalismos religiosos y de la globalización neoliberal explotadora y ecológicamente suicida, los nuevos movimientos sociales han de apoyarse y reforzarse mutuamente. Esto no excluye la crítica. Tengamos siempre presente los cinco obstáculos que hay que superar: *mujeres invisibles, emancipación en diferido, Ilustración olvidada, multiculturalismo beato, y viejo hombre nuevo*. El hombre nuevo seguirá siendo viejo si no se autoaplica la hermenéutica (eco)feminista con honestidad y profundidad. Los movimientos por la sostenibilidad tienen mucho que ganar si reconocen a las mujeres como sujetos con una historia de autoconciencia emancipatoria. Desactivar estereotipos de género discriminatorios, no aplazar *sine die* las reivindicaciones feministas y combatir el androcentrismo de la cultura son algunas de las claves de este reconocimiento. A la vista de ello, podemos concluir, pues, que para el pensamiento y la praxis verdes, el ecofeminismo ha de ser el tábano socrático que les acompañe en ese largo camino hacia otro mundo posible. Los «matrimonios» son desventurados cuando se asientan en amores no correspondidos. Es preferible que el ecofeminismo y sus compañeros de ruta cultiven amistades francas que, como es sabido, suelen ser sólidas y duraderas.

Referencias bibliográficas

Adams, Carol y Donovan, Josephine (eds.) (1995): *Animals & Women*, Duke University Press, Durham and London.

Amorós, Celia (2005a): *La gran diferencia... y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, Colección Feminismos, Cátedra, Madrid.

— (2005b): «La Dialéctica del Sexo de Shulamith Firestone: Modulaciones feministas del freudo-marxismo», en Amorós, Celia, De Miguel, Ana (2005), *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, volumen II, Minerva Ediciones, Madrid, pp. 69-105.

Cacciari, Paolo (2010): *Decrecimiento o barbarie. Para una salida no violenta del capitalismo*, trad. S. Puddu Crespellani, Icaria, Antrazyt, Barcelona.

— (ed.) (2014): *La decrescita tra passato e futuro: fonti e soggetti*, Jaca Book, Milano.

Delphy, Christine (1982): «*Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*», La Sal-Cuadernos Inacabados 2-3, Barcelona.

De Miguel, Ana (2003): «El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación», *Revista internacional de Sociología (RIS)*, Tercera Época, nº 35, mayo-agosto, pp. 127-150.

— (2008a): «Movimientos sociales y polémicas feministas en el siglo XIX: Fundamentos ideológicos y materiales», en Puleo, Alicia H. (ed.) (2008): *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 85-100.

— (2008b): «Dimensiones filosófico-políticas de los movimientos sociales», en Quesada, Fernando (ed.) (2008): *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*, (pp. 279-300), Trotta, Madrid.

Dobson, Andrew (1997): *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, trad. J. P. Tosaus, Paidós, Barcelona.

Ezquerra, Sandra (2012, 27 de enero): «Discursos y prácticas feministas en el movimiento 15-M: avances y asignaturas pendientes», *Ameco Press*, Puede consultarse online.

García Forés, Estefanía (2012): «Madres contra fumigaciones», en revista *Soberanía Alimentaria*, 11 (nov.). Puede consultarse online.

Gebara, Ivone (2000): *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, Trotta, Madrid.

Greta Gaard (ed.) (1993), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia.

Guerra Palmero, Mª José (2014): «Feminismo transnacional, globalización y derechos humanos», en Dilemata nº 15, 2014, pp. 161-169.

HARTMANN, Heidi (1979): «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union», *Capital & Class Summer,* 1979, 3, pp. 1-33.
DALTON, R, Kuechler, M. (comps.) (1992): *Los nuevos movimientos sociales*, Edicions Alfons El Magnànim, Valencia.
LATOUCHE, Serge (2007): *Petit traité de la décroissance sereine*, éditions Mille et une Nuits, Fayard, Paris.
— (2009): *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, trad. P. Astorga, Icaria.
MARCELLESI, Florent (2012): *Cooperación al posdesarrollo. Bases teóricas para la transformación ecológica de la cooperación al desarrollo*, Bakeaz, Bilbao.
MMM (Marcha Mundial de las Mujeres) (2013): *Declaración Feminismo en Marcha para cambiar el mundo*, disponible en: http://encontrommm.wordpress.com/2014/02/20/declaracion-feminismo-en-marcha-para-cambiar-el-mundo/ (consultado el 30 de diciembre de 2013).
MARTÍNEZ ALIER, Joan (2004): *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, 2004.
MELLOR, Mary (1997): *Feminism and Ecology,* Polity Press, Cambridge University Press, New York.
MIES, María y SHIVA, Vandana (1998): *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, trad. Mireia Bofill y Daniel Aguilar, Icaria, Barcelona.
MOLINA PETIT, Cristina (2005): «El feminismo socialista estadounidense desde la Nueva Izquierda. Las teorías del sistema dual (capitalismo +patriarcado), en Amorós, Celia y De Miguel, Ana (2005): *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, volumen II, Minerva Ediciones, Madrid, pp. 147-187.
PLUMWOOD, Val (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York, Routledge.
PULEO, Alicia H. (2005): «Lo personal es político. El surgimiento del feminismo radical», en Amorós, Celia y De Miguel, Ana (2005): *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, volumen II, Minerva Ediciones, Madrid, pp. 35-67.
— (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.
— (2012): «La filosofía como cuestionamiento de la vida cotidiana», en Spadaro, María Cristina (coord.) (2012), *Enseñar filosofía, hoy*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP), Argentina, pp. 91-108.
RESS, Mary Judy (2006): *Ecofeminism in Latin America*, Orbis Books, New York.
RIECHMANN, Jorge (1991): *¿Problemas con los frenos de emergencia? Movimientos ecologistas y partidos verdes en Alemania, Holanda y Francia*, Ed. Revolución, Madrid.
— (1992): «Tras la muerte de Petra Kelly y Gert Bastian: desinformaciones e interrogantes», *En pie de paz* nº 26, pp. 54-57.
— (2012): *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica*

(y hacia ella), Cànoves i Samalús, Proteo, Colección Siglo XXI Ética Actual.

— (2013): *Para una caracterización del ecosocialismo en diez rasgos*, FUHEM Ecosocial. Disponible en: http://www.fuhem.es/ecosocial/articulos.aspx?v=9292&n=0 (consultado el 12 de diciembre de 2013)

Rodríguez Carreño, Jimena (2012): «Frances Power Cobbe y la lucha contra la vivisección como causa femenina en la Inglaterra del siglo XIX», en Rodríguez Carreño, Jimena (ed.) (2012): *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés (Dilemata), Madrid, pp. 85-115.

Salleh, Ariel (1994): «Naturaleza, Mujer, Trabajo, Capital: La más profunda contradicción», en *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional nº 2*, Icaria.

Shiva, Vandana (1988): *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Zed Books, London. Hay traducción castellana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Madrid, Cuadernos inacabados 18, ed. horas y HORAS.

Velasco Sesma, Angélica (2010): «Petra Kelly. Cuando el pacifismo es ecofeminista», EcoPolítica nº 3. http://www.ecopolitica.org/index.php?option=com_content&view=article&id=106%3Apetra-kelly-cuando-el-pacifismo-es-ecofeminista&catid=25%3Aecofeminismo&Itemid=1 (consultado el 10 de diciembre de 2013)

— (2014): «Resistencia no violenta para una sociedad igualitaria y sostenible: el pensamiento de Petra Kelly», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 63 (septiembre-diciembre).

Warren, Karen (ed.) (1996): *Ecological Feminist Philosophies,* Hypatia Book, Indiana University Press.

VVAA. (2012): «La Revolución calostral ha empezado», Monográfico de la revista *The Ecologist para España y Latinoamérica*, nº 48.

VVAA., «Femminismo e questione animale», monográfico de *DEP. Deportate, esuli, profughe. Rivista Telematica di Studi sulla Memoria Feminile*, Università Ca'Foscari Venezia, nº 23, luglio 2013.

Sobre autoras y autores

Mª Teresa Alario Trigueros
Es doctora en Historia del Arte y profesora titular de esta materia en la Universidad de Valladolid. Dirige la Cátedra de Estudios de Género de esta Universidad de Valladolid. Su investigación se ha centrado en los Estudios sobre las Mujeres y de Género en la Historia del Arte Contemporáneo, la Historia del Arte, la equidad de género y la Educación, así como la Arquitectura y el Urbanismo contemporáneo en España. Es autora de *Arte y Feminismo.*
Email: talario@arte.uva.es

Eva Antón
Máster en Género y Políticas de Igualdad por la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid y licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Valladolid. Es Agente de Igualdad (UVA) y forma parte de la Cátedra de Estudios de Género de la UVA. Se encuentra finalizando su tesis doctoral titulada *¿Cambio de roles de género en el cambio de siglo? Análisis comparativo de la literatura francesa y española actual (1990-2010)* en la Universidad de Burgos bajo la dirección del Dr. Teo Sanz. Es coautora de *Lo que Usted debe saber sobre violencia de género.*
Email: eva.anton.2010@gmail.com

Micaela Anzoátegui
Profesora de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Secretaria del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG), Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación, UNLP. Sus líneas de investigación se centran actualmente en la ecología política y en el ecofeminismo en particular, la filosofía del giro animal y los desafíos que presentan estas nuevas perspectivas para la región.
Email: micaeanz@gmail.com

Isabel Balza Múgica
Es doctora en Filosofía por la Universidad del País Vasco y profesora titular de Filosofía Moral de la Universidad de Jaén. Es miembro del Seminario Permanente de Investigación Multidisciplinar «Mujer, Ciencia y Sociedad» de la Universidad de Jaén. Forma parte del Grupo de Investigación «Biopolíticas» de la Junta de Andalucía. Sus líneas de investigación actuales son la teoría feminista contemporánea, los estudios de género, los estudios animalistas, la biopolítica y la ética social. Entre sus últimas publicaciones: «Por una ética feminista o de los cuerpos encarnados», «Hacia un feminismo monstruoso: sobre cuerpo político y sujeto vulnerable», «Tras los monstruos de la biopolítica» y «Mujeres de Zambrano: desterradas, errantes, hechiceras».
Email: ibalza@ujaen.es

Lucile Desblache
Es profesora y directora del Centre for Translation and Transcultural Studies en la University of Roehampton, Londres. En el ámbito de la ecocrítica, desde una perspectiva comparatista, su investigación se centra en la representación de los animales en las culturas contemporáneas. Entre las numerosas obras que ha dedicado a este tema, cabe citar *Women and Apes in Twenty-First-Century French Writing: New Narratives of Experience*, *Bestiaire du roman contemporain d'expression française* y *La Plume des Bêtes*. Su último libro es *Souffrances animales et traditions humaines: rompre le silence* (2014). Es, asimismo, redactora en jefe de *JoSTrans, The Journal of Specialised Translation*.
Email: l.desblache@roehampton.ac.uk

Pilar Errázuriz
Es doctora en Estudios de Género por la Universidad de Valladolid y psicóloga psicoanalista por la Université de la Sorbonne. Dirige el Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile e imparte docencia como profesora de Psicoanálisis y Género en el Magister de Género y Cultura de esa misma Universidad. Su último libro es *Misoginia romántica, psicoanálisis y subjetividad femenina*.
Email: pilarerraz@gmail.com

María Luisa Femenías
Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesora de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es catedrática de Antropología Filosófica y directora del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CINIG) y de la Especialización en Educación, Géneros y Sexualidades de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de

La Plata. Entre sus publicaciones cabe recordar *El género del multiculturalismo*, *Sobre sujeto y género y Violencias cotidianas (en las vidas de las mujeres).*
Email: mlfeme@yahoo.com.ar

Carmen Flys

Es doctora en Filología Inglesa y profesora titular de Literatura Norteamericana de la Universidad de Alcalá. Fue pionera de la ecocrítica en España y presidenta de la Asociación Europea (EASCLE) en el bienio 2010-2012. Es fundadora y editora general de la revista *Ecozon@*. Dirige el grupo de investigación GIECO del Instituto Franklin en la Universidad de Alcalá y el proyecto CLYMA (Ref. IF 2011-009). Es coeditora de *Ecocríticas. Literatura medio ambiente* y de *Paisajes culturales: herencia y conservación.*
Email: carmen.flys@uah.es

Carmen García Colmenares

Profesora titular honorífica de Psicología Evolutiva y de la Educación. Forma parte de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid, de la que fue cofundadora. Dentro de sus líneas de investigación se encuentran la construcción de las identidades/subjetividades de género en los y las jóvenes, la coeducación en las aulas y el estudio de las trayectorias vitales y profesionales de las primeras psicólogas españolas. Entre otros trabajos, ha publicado *Autoridad femenina y mecanismos de exclusión. Reflexiones desde la psicología, Las primeras psicólogas españolas, Educar en tiempos de guerra. Maestras y psicólogas en las colonias escolares.*
Email: cgcolmen@psi.uva.es

Francisco Garrido Peña

Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Profesor titular de Universidad de la Universidad de Jaén y responsable del grupo de investigación SEJ-314 Biopolítica. Sus áreas de investigación son la Ecología Política, la teoría de las decisiones colectivas en la salud pública, la Bioética, la Ética ecológica, el Diseño institucional y la Ética experimental. Es miembro de la Comisión de Ética de la Universidad de Jaén (Comité de Organismos Modificados Genéticamente), de la Comisión académica del Programa de Doctorado de Ciencias de la Salud de la Universidad de Sevilla, de la Universidad de Jaén y de la Escuela Andaluza de Salud Pública (EASP). Pertenece asimismo a diversas sociedades científicas de Filosofía Moral y Política, Bioética y/o Ecología entre las que se cuentan la AEEFP, la AECPA, SEAGE y la SEBE.
Email: fpena@ujaen.es

María José Guerra Palmero
Es doctora en Filosofía y profesora titular de Filosofía Moral de la Universidad de La Laguna. En la actualidad es vicedecana de la Facultad de Filosofía y dirige el Centro de Estudios Ecosociales de la Universidad de La Laguna. Es investigadora principal del Proyecto I+D (FFI2011-24120), titulado «Justicia, Ciudadanía y Género. Feminización de las Migraciones y Derechos Humanos». Sus líneas de investigación incluyen la teoría ética y política contemporánea, la teoría feminista, los estudios de género y la ética aplicada, especialmente la bioética y la ética y política ecológicas.
Email: mjguerra@ull.es

Kaarina Kailo
Es doctora en Filosofía por la University of Toronto. Ha sido profesora de *Women's Studies and Multiculturalism* y directora de la primera Cátedra de Estudios de las Mujeres en la Universidad de Oulu, Finlandia. Ha liderado campañas para la igualdad, la paz y la democracia global y ambiental en Canadá, país en el que ha desarrollado parte de su actividad docente universitaria. Ha introducido y practicado las nociones de «eco-mitología» y «ciberecofeminismo». Entre sus publicaciones destacan «Indigenous Women, Ecopolitics and Healing. Women who Marry Bears», «Pandora revisited» y «Cyber/Ecofeminism».
Email: kaarina.kailo@gmail.com

Mª Teresa López de la Vieja
Catedrática de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca y Adjunct Professor of Bioethics en la Case Western Reserve University de Cleveland. Es investigadora responsable del GR41, Grupo de excelencia, Junta de Castilla y León, y del Grupo de Ética, Universidad de Salamanca. En esta Universidad dirige una Unidad Asociada con el CSIC y es vocal del Comité de Bioética. Es igualmente investigadora del EMUI en la Universidad Complutense e IP del proyecto MINECO FFI2012-32827. Ha publicado, entre otras obras, *Bioética y Literatura* y *Bioética y ciudadanía.*

Paula Gabriela Núñez
Es doctora en Filosofía y licenciada en Historia. Investigadora del CONICET y profesora de la Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Ha dirigido diversos proyectos de investigación en torno a los procesos de desarrollo en Patagonia Norte desde la perspectiva decolonial y la teoría de género. Es miembro del *Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio* de la Sede Andina de dicha Universidad. Ha publicado *Entre la ecología y la praxis ambiental. Una lectura crítica desde el ecofeminismo* y *Miradas Transcordilleranas.*
Email: pnunez@unrn.edu.ar

Verónica Perales Blanco
Artista multimedia e investigadora, profesora en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Murcia. Fundadora del colectivo artístico internacional Transnational Temps que opera en la confluencia del Arte, la Tecnología y la Ecología. Su investigación se centra en las prácticas artísticas activistas de implicación medioambiental, el análisis ecofeminista y la integración de tecnologías dialógicas con el entorno. Autora de «Dessiner ce que nous ne voyons pas», «La Odisea de la Otra Mitad (de la especie)», «Arte, ecofeminismo y grandes simios», «Práctica artística y ecofeminismo», entre otros.
Email: vperales@um.es

Margarita Mª Pintos de Cea-Naharro
Teóloga, es presidenta de la Asociación para el Diálogo Interreligioso en Madrid (ADIM), grupo que organiza tertulias, jornadas y publicaciones para un mejor conocimiento de las diferentes tradiciones religiosas presentes en la sociedad y el fomento de la colaboración con la ciudadanía en el trabajo por la paz. Es miembro de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. Entre sus publicaciones recordaremos *La mujer en la iglesia, Budismo y cristianismo en diálogo* y *la Educación religiosa en una sociedad pluralista.*
Email: margaritapintos@gmail.com

Alicia H. Puleo
Es doctora en Filosofía y profesora titular de Universidad de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valladolid. Forma parte del Consejo de la Cátedra de Estudios de Género de la misma Universidad y del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Cuenta con numerosas publicaciones en Europa y América. Su último libro es *Ecofeminismo para otro mundo posible.* Ha dirigido el proyecto de investigación I+D. *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad. Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario* y, desde septiembre de 2014, es directora de la Colección Feminismos que la Editorial Cátedra publica en colaboración con la Universitat de València.
Email: aliciahelda.puleo@uva.es

Concha Roldán
Profesora de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, del que es actualmente directora. Preside la Sociedad Española Leibniz (SeL) y la Asociación Española de Ética y Filosofía Política (AEEFP), y es vocal en la Junta Directiva de la Red de Género GENET y de la Red Española de Filosofía (REF). Investigadora principal del proyecto europeo «Philosophy of History and Globalisation of Knowledge.

Cultural Bridges Between Europe and Latin America» (WORLDBRIDGES) y del I+D «Prismas filosófico-morales de las crisis» (PRISMAS). Ha sido becaria Humboldt, DAAD y DFG, y profesora invitada en Mainz (1991), Berlín (1998-99) y Múnich (2004-2005). Tiene numerosas publicaciones sobre filosofía moderna e Ilustración, ética, feminismo y filosofía de la historia.
Email: roldan@ifs.csic.es

Iván Sambade Baquerín
Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid y especialista en estudios de las masculinidades. Miembro de la Cátedra de Estudios de Género de esta Universidad. Ha coordinado el módulo de Violencia de Género en el *Máster de Estudios de Género y Políticas de Igualdad* de la UVA. Entre los artículos que ha publicado, recordaremos «La pragmática masculina del control: del gobierno de sí mismo hacia la violencia contra las mujeres» y «Medios de Comunicación, Democracia y Subjetividad masculina».
Email: ivansambade@gmail.com

Teo Sanz
Catedrático de Literatura Francesa en la Universidad de Burgos y Vicepresidente de l'Association Internationale de la Critique Littéraire (AICL). Doctor en Filología y musicólogo formado en Francia, es autor de *Música y Literatura. La poesía francesa en la obra de Maurice Ravel, Cómo leer a Marguerite Yourcenar* y de numerosos artículos de Literatura Comparada publicados en Francia, Bélgica, Inglaterra, España, EEUU, Canadá, Argentina, Portugal, Grecia, Italia y otros países. En los últimos años ha desarrollado su investigación en el marco de la Ecocrítica.
Email: teosanz@ubu.es

Ángela Sierra
Doctora por la Universidad de Barcelona, es profesora titular de Filosofía de la Universidad de La Laguna y miembro del Instituto de la Mujer de la Universidad de La Laguna. Ha sido eurodiputada, es docente e investigadora del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de La Laguna y directora del Centro de Estudios Interdisciplinares Latinoamericanos (CEILAM) y de la Cátedra Cultural y Científica de Hermenéutica Crítica. Entre otras obras, es autora de *Las utopías, del estado real a los estados soñados* y *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa.*
Email: asierrgo@ull.es

Emma Siliprandi
Doctora en Desarrollo Sostenible por la Universidad de Brasilia, es investigadora del Núcleo de Estudios e Investigaciones en Alimentación (NEPA) de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), Brasil. Autora de numerosos estudios sobre las mujeres en el medio rural. Entre los más recientes cabe citar «Agricultura familiar e o atendimento à demanda institucional das grandes cidades», «As mulheres agricultoras e sua participação no Programa de Aquisição de Alimentos», «Mujeres y Agroecología: nuevos sujetos políticos en la agricultura familiar».
Email: emma.siliprandi@gmail.com

Juan José Tamayo
Es doctor en Teología por la Universidad de Salamanca en 1976 y en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid. Es profesor titular de la Universidad Carlos III de Madrid y dirige actualmente la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones Ignacio Ellacuría de esta última Universidad. Es cofundador y actual Secretario General de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Entre sus libros cabe citar *Invitación a la utopía. Ensayo histórico para tiempos de crisis*, *Otra teología es posible*, *Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo.*
Email: teologiaycsdelasreligiones@gmail.com

Georgina Aimé Tapia González
Es doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid (España) y maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). Actualmente es profesora de la Escuela de Filosofía y de la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima, México. Entre sus publicaciones citaremos «Edith Stein y Simone de Beauvoir: Filosofía, feminismo y experiencia vivida» y «Mujeres de todos los colores de la tierra: en defensa del territorio, los derechos étnicos y de género».
Email: georgina_tapia@ucol.mx

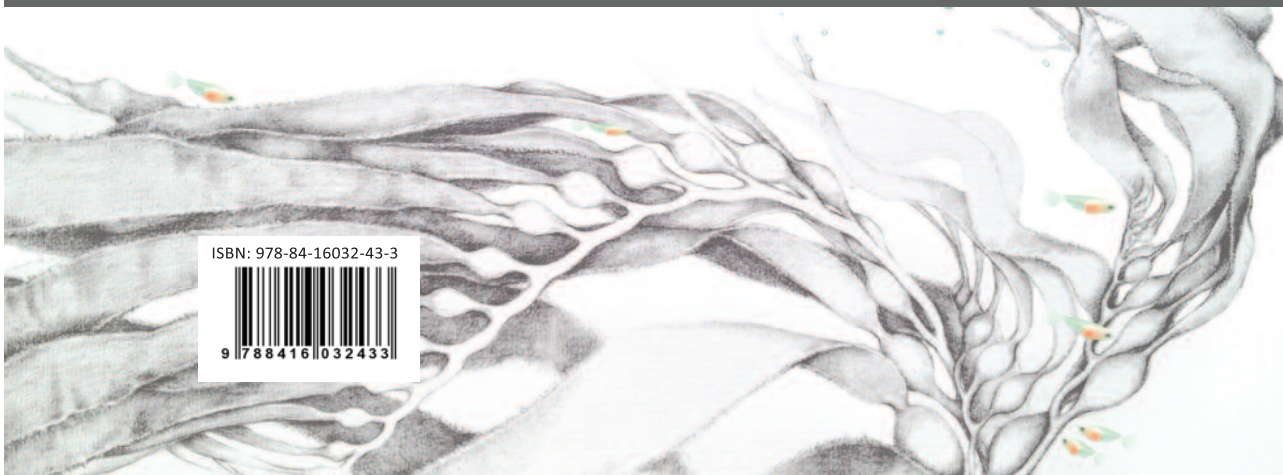
Laura Torres San Miguel
Licenciada en Derecho y Filosofía por la Universidad de Valladolid y experta en Intervención Social contra la Violencia hacia las Mujeres por la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid. Cuenta con una larga trayectoria profesional como técnica de igualdad de mujeres y hombres en organismos públicos. Ha coordinado el módulo de Violencia de Género en el Postgrado Agentes de Igualdad de Oportunidades de la UVA. Es autora de «Simbolismo de género, Naturaleza y feminidad» y coautora de *Lo que Usted debe saber sobre violencia de género.*
Email: lauratorressanmiguel@gmail.com

Carme Valls-Llobet
Médica dedicada a la Asistencia en Medicina Interna y Endocrinología. Directora del Programa Mujer, Salud y Calidad de Vida del CAPS (Centro de Análisis y Programas sanitarios). Ha promovido la creación de la RED CAPS de profesionales en salud de las mujeres en el Estado Español, y ha organizado el Primer Congreso Internacional sobre Mujeres, Salud y Trabajo (1996), que ha continuado en seis ediciones. Su último libro es *Mujer, Salud y Poder*.
Email: c.vallsllobet@gmail.com

Angélica Velasco Sesma
Es Máster en Estudios Avanzados de Filosofía por la Universidad de Valladolid y la Universidad de Salamanca y Máster en Estudios de Género y Políticas de Igualdad por la Universidad de Valladolid. Forma parte del Consejo de la Cátedra de Estudios de Género de esta última Universidad. Entre sus publicaciones citaremos «Desarrollo y medio ambiente en clave de género», «Justicia social y ambiental: Mujeres por la Soberanía Alimentaria» y «Petra Kelly: cuando el pacifismo es ecofeminista».
Email: angelica.velasco.sesma@gmail.com

En el contexto actual de crisis sistémicas múltiples, la filosofía ha de pensar un mundo futuro digno de ser vivido. Esta tarea requiere un diálogo con otras disciplinas y saberes, así como una mirada atenta a la realidad actual. Partiendo de tal convicción, esta obra examina los entramados socio-culturales que tejen las relaciones entre nuestros cuerpos y los ecosistemas que habitamos. La intersección de la problemática ecológica con la perspectiva crítica de género abre un campo de enorme riqueza teórica y práctica. Eco-feminismo, ecocrítica, interculturalismo y ecología social son los ejes conceptuales de esta mirada plural que analiza discursos, construye alternativas y recorre sendas de trans-formación y esperanza. Desde sus diferentes enfoques y temáticas, los estudios incluidos en este libro confluyen en la búsqueda de un horizonte regulativo generador de pensa-miento y práctica para la ecojusticia, la sostenibilidad ambiental, la igualdad real entre mujeres y hombres, la educación en valores, el desarrollo humano y la empatía y el respeto hacia la Naturaleza.

Autoras y autores participantes: Teresa Alario, Eva Antón, Micaela Anzoátegui, Isabel Balza, Lucile Desblache, Pilar Errázuriz, Mª Luisa Femenías, Carmen Flys, Carmen García Colmenares, Francisco Garrido, Mª José Guerra, Kaarina Kailo, Teresa López de la Vieja, Paula Gabriela Núñez, Verónica Perales, Margarita Pintos, Alicia H. Puleo, Concha Roldán, Iván Sambade, Teo Sanz, Emma Siliprandi, Ángela Sierra, Georgina Aimé Tapia, Laura Torres San Miguel, Juan José Tamayo, Carme Valls-Llobet, Angélica Velasco Sesma.



ISBN: 978-84-16032-43-3