

HACIA UNA CULTURA DE LA SOSTENIBILIDAD

ANÁLISIS Y PROPUESTAS DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González,
Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma
(coords.)



Edita: Departamento de Filosofía de la Universidad
de Valladolid

Con la colaboración de la Cátedra de Estudios de
Género de la UVA

HACIA UNA CULTURA DE LA
SOSTENIBILIDAD

ANÁLISIS Y PROPUESTAS DESDE LA
PERSPECTIVA DE GÉNERO

HACIA UNA CULTURA DE LA SOSTENIBILIDAD

ANÁLISIS Y PROPUESTAS DESDE LA
PERSPECTIVA DE GÉNERO

Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González,
Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma
(coords.)



Universidad de Valladolid

Departamento de **Filosofía**



Universidad de Valladolid

Cátedra de
Estudios de Género

Edita: Departamento de Filosofía de la Universidad de
Valladolid

Con la colaboración de la Cátedra de Estudios de Género de la UVA

Primera edición: 2015

© Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González, Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma 2015

© de los capítulos, sus autores 2015

© Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid (España)



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.

Imagen de portada: Verónica Perales Blanco

ISBN: 978-84-606-7121-3



Universidad de Valladolid

Departamento de Filosofía



Universidad de Valladolid

Cátedra de
Estudios de Género

Presentación

El poderío tecnológico alcanzado en la actualidad presenta numerosas ventajas pero también nuevos problemas. Nunca como hoy en día se habían elevado tantas voces competentes y autorizadas para alertar del peligro global al que se enfrenta la humanidad al cumplir el programa moderno de construcción de la “Casa del Hombre”, esa Naturaleza totalmente domesticada y convertida en simple medio de la razón instrumental. A finales de este año 2015 tendrá lugar en París una conferencia mundial sobre el clima que es quizás la última esperanza de conseguir un acuerdo de reducción de emisiones de CO₂, siempre postergado a pesar de los alarmantes informes que desde 1990 entrega el Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático IPCC (*Intergovernmental Panel on Climate Change*). El temido cambio climático no es el único riesgo pero sí anuncia un punto de no retorno. Otras formas del deterioro medioambiental son la contaminación creciente de la tierra, del aire y del agua por las actividades industriales, los pesticidas y herbicidas empleados en la agricultura, los conflictos bélicos y las diferentes formas de la civilización del petróleo

La Filosofía Moral y Política no ha permanecido indiferente ante estos fenómenos. Las voces solitarias y las reflexiones puntuales han ido conformando una nueva área específica con nombre propio _la llamada *Ética ambiental*_ y la Filosofía Política ha comenzado a interesarse por la problemática ecológica como elemento que no puede ser ignorado a la hora de pensar en torno a categorías tales como las de justicia o ciudadanía. Un número creciente de investigaciones indagan, asimismo, en aquellos aspectos en que la crisis ecológica ha de ser comprendida con la ayuda de la categoría de género como construcción histórica de las identidades de sexo e

interpretación androcéntrica del mundo. La puesta en relación de los útiles conceptuales de las teorías feministas y ecológicas constituye una aproximación de vanguardia que tendrá un amplio desarrollo en el futuro.

La construcción de una cultura de la sostenibilidad basada en la justicia social y ecológica y en la igualdad efectiva entre hombres y mujeres, la superación de estereotipos y discriminaciones de género ocupa un lugar central entre los retos pendientes del siglo XXI. Así lo reconoce su inclusión en los *Objetivos del Milenio*. Las contribuciones que reunimos en esta publicación son el resultado de las exposiciones y debates que tuvieron lugar en el I Congreso Internacional Género y Cultura de la Sostenibilidad (XXII Jornadas de Filosofía) celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, España, durante los días 6, 7 y 8 de noviembre de 2013 con la asistencia de investigadoras e investigadores de más de 10 países de Europa y América Latina. Este Congreso Internacional se centró en las relaciones entre igualdad de género y sostenibilidad a partir de la idea de que los instrumentos conceptuales desarrollados en torno a ambas metas pueden potenciarse mutuamente. Durante los tres días del encuentro, tuvieron lugar conferencias y debates con especialistas en Filosofía Moral y Política y espacios de diálogo interdisciplinario abiertos a otras áreas de la praxis y del conocimiento de las Humanidades y las Ciencias Sociales que se revelaron altamente enriquecedores en el tratamiento de la cuestión. El objetivo de la realización de este encuentro era incentivar esfuerzos y superar las limitaciones disciplinares y vivenciales para conocer y discutir análisis y propuestas prácticas orientadas a la igualdad de género, al desarrollo humano y al respeto por los demás seres vivos y los ecosistemas.

El carácter coral y diverso de esta obra procede, pues, de la multiplicidad de sus participantes que, con posiciones distintas y, en ocasiones, opuestas, reflexionan desde sus respectivas disciplinas y ámbitos de acción con la intención de avanzar hacia un mundo mejor. Hemos organizado las diferentes aportaciones en 7 grandes secciones.

Consideraciones preliminares trata la evolución del pensamiento ecologista en los últimos 25 años _un aspecto a tener muy en cuenta para el resto de las discusiones_ y el surgimiento de la teoría ecofeminista, sus problemas, sus potencialidades y su progresivo alejamiento del esencialismo inicial a través de una perspectiva constructivista desarrollada fundamentalmente en el ámbito de la

Filosofía. La segunda parte, *Pioneras del pensamiento*, reúne investigaciones sobre pensadoras del pasado que corresponde recordar a la hora de atender a la relación entre género y ecología. De las sufragistas se destacan aspectos olvidados que las hacen precursoras de la filosofía ecofeminista: sus escritos y su militancia en defensa de los animales, y su activismo ecopacifista. De Oliva Sabuco, filósofa del Renacimiento español, su participación en dos polémicas significativas de la época: la de la supuesta inferioridad natural de las mujeres y la que negaba la capacidad de sentir a los animales. Finalmente, de la filósofa que más ha marcado el feminismo del siglo XX _Simone de Beauvoir_ se examina su posición frente a la Naturaleza, una posición que no dejará de tener su influencia en las vicisitudes posteriores de la relación del feminismo con la ecología. **Debates sobre dominio, autonomía y ética del cuidado** _tercera parte de esta compilación_ incluye trabajos muy diversos que van desde la pregunta acerca de la compatibilidad del ecologismo con la autonomía hasta las formas en que se relaciona la construcción de subjetividades con el dominio patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres, de los animales y del resto de la naturaleza no humana. Algunos estudios abordan la cuestión desde hipótesis histórico-antropológicas, otros desde la Ética del cuidado, el Derecho, la Bioética y la experiencia y el saber de mujeres con discapacidad. Como no podía ser de otra manera, este debate entra también en la tematización de la identidad viril desde la perspectiva de los estudios de la masculinidad. La representación simbólica como construcción interpretativa del mundo que nos rodea constituye el tema de la cuarta parte, **Reflexiones sobre arte, literatura, cultura popular y media**. Se rastrea la relación de las creadoras y de las imágenes femeninas del arte culto y de la moderna cultura popular de masas con aquello que se presenta como Naturaleza. Se subraya la existencia del impacto de las teorías ecofeministas en la producción artística contemporánea, así como la capacidad del arte para descubrir la subjetividad de los animales no humanos, superando así el antropocentrismo extremo hegemónico. Se enfatiza también la presencia del sexismo y del androcentrismo en la representación artística y en la información de los media. La crítica al etnocentrismo y al colonialismo se combina con la denuncia del dualismo jerarquizado y generizado Cultura/Naturaleza en la quinta parte, titulada **Ecojusticia para descolonizar la tierra**. Varios son los aspectos relevantes de la cuestión que son tratados aquí: las categorías filosóficas dualistas de análisis de la realidad, el interesado sesgo del paradigma de desarrollo, la destructiva contaminación de la

tierra en el llamado “Sur” para beneficio de multinacionales extractivistas, la intersección entre identidad cultural e identidad de género y las tensiones entre las propuestas del feminismo de la igualdad y los feminismos indígenas. Se examinan también soluciones y modelos innovadores como la Agroecología y las resistencias asociativas que ya están en marcha, todos ellos fenómenos en los que las mujeres tienen un valioso protagonismo. La sexta parte concierne las **Propuestas educativas** para una necesaria conjunción de conciencia ecológica e igualdad de género. Tanto para la educación formal como informal, se evidencia la necesidad de adoptar nuevos modelos y de revisar los valores que se transmiten a la luz de la igualdad, la interculturalidad y la sostenibilidad. Por último, las **Consideraciones finales** aportan una reflexión sobre la vulnerabilidad y la precariedad como elementos necesarios en el tratamiento actual del tema de la justicia en la filosofía política.

No queremos cerrar estas líneas sin antes agradecer al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, en particular a su secretaria, Elicia García, a su director, Pedro González Arroyo y a todo su profesorado por el apoyo dado a esta publicación. Todo nuestro reconocimiento también a la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid por su colaboración. Y, por supuesto, especialmente, agradecemos a todas las personas que aportaron su conocimiento y sus reflexiones con los trabajos que conforman esta obra.

*Alicia H. Puleo, Georgina Aimé Tapia González,
Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma*

I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Transformaciones del ecologismo

Andrew Dobson¹

Universidad de Keele (Reino Unido)

19ad57@gmail.com

*All I left behind*²

Introducción

Hace 25 años, la entonces primera ministra del Reino Unido, Margaret Thatcher, pronunció un discurso ante la Royal Society. En él, afirmó lo siguiente:

A lo largo de muchas generaciones hemos dado por sentado que los esfuerzos de la humanidad darían lugar a la estabilidad del equilibrio fundamental de los ecosistemas y la atmósfera. Sin embargo, es posible que, como resultado de los enormes cambios (en la demografía, la agricultura, el uso de los

¹Andrew Dobson es Catedrático de Política en la Keele University, miembro de la *Academy of Social Sciences* y miembro fundador de la revista *Environmental Politics*. Se encuentra entre los especialistas más conocidos en el mundo en lo que concierne al pensamiento político ecologista. Es autor, entre otras obras, de *Green Political Thought* (versión castellana: *Pensamiento político verde: Una nueva ideología para el siglo XXI*) y *Citizenship and the Environment* (Oxford University Press, Oxford, 2003).

²Emmylou Harris, del disco *Songbird: Rare Tracks and Forgotten Gems* (Septiembre 2007).

combustibles fósiles) que han tenido lugar en un período tan breve, hayamos iniciado sin saberlo un descomunal experimento con el ecosistema del planeta (Thatcher, 1988)

Este discurso ha sido ampliamente reconocido como un punto de referencia en el desarrollo del movimiento ecologista, no porque Thatcher pasara a ser miembro activo del movimiento (que no lo hizo), sino porque señaló la aceptación general de la preocupación medioambiental.

La aceptación de la preocupación medioambiental, a la que el discurso de Thatcher contribuyó de un modo importante (pero no exclusivo), ha tenido un efecto considerable en cómo percibimos los problemas ambientales y lo que debemos hacer al respecto. Un cuarto de siglo después, se puede ver claramente una trayectoria. La teoría política «verde» ha cambiado mucho desde aquel entonces y creo que esto se debe, en parte, al modo en que la política verde se ha acercado al centro del interés político, hasta tal punto que Los Verdes participan en coaliciones de gobiernos (Müller-Rommel and Poguntke, 2002).

Ahora bien, nos podemos preguntar cómo ha sido esta trayectoria. Cuando escribí por primera vez sobre este tema, en 1990, mi intención fue escribir un libro sobre lo que a mí me pareció una nueva ideología – lo que llamé el *ecologismo*. Basé mi descripción y mi análisis sobre tres posturas que _a mi juicio_ distinguían el ecologismo de las demás ideologías políticas (Dobson, 1990). Con esto quiero decir que ninguna de estas tres posturas se encontraba en ideologías modernas más establecidas como el socialismo, el anarquismo, el liberalismo y otras.

Ecocentrismo

La primera era su *ecocentrismo*. En términos generales, es la idea de que aunque los seres humanos sean las únicas entidades capaces de conferir valor, no son las únicas que *tienen* valor. Además, aunque se pueda aceptar que las entidades no humanas tienen un valor *instrumental* para los seres humanos, el ecologismo sostenía que estas entidades tenían un valor que iba más allá de su posible utilidad para los seres humanos —en otras palabras, que tienen un valor *intrínseco*.

Los límites al crecimiento

El segundo principio del ecologismo fue su creencia en *los límites del crecimiento*. En 1972 se publicó un libro que lleva este mismo nombre (Meadows *et al*, 1974) y desde entonces ha sido actualizado dos veces (Meadows *et al*, 1992, 2005). Aunque se han modificado algunos detalles de su mensaje, la idea principal sigue siendo la misma: el crecimiento continuo en un sistema finito es una aspiración imposible.

Se han planteado diversas objeciones a la tesis de los límites del crecimiento:

- que subestimaba la capacidad del ingenio humano para afrontar los desafíos que supone el progreso,
- que subestimaba la capacidad del mercado para responder a la escasez de recursos,
- que los avances tecnológicos nos permitirían sacar aun mayor provecho de los recursos que tenemos.

Pero ninguna de estas objeciones ha alejado a los ecologistas políticos de su creencia fundamental: que los sistemas políticos y económicos que solo miden el éxito en términos de crecimiento del Producto Interno Bruto están condenados al fracaso a largo plazo.

Ecofeminismo

Lo que los dos pilares citados tienen en común es la reinscripción de los seres humanos en un contexto más grande que los abarca. Otras ideologías políticas son en su mayoría prometeicas tanto en sus supuestos como en sus intenciones: el mundo está hecho para los seres humanos, y cada vez más hecho por ellos.

La crítica por parte de los Verdes a esta actitud prometeica es apoyada por una visión clave del ecofeminismo en la que los seres humanos son criaturas naturales. Lo cual no significa caer en un

esencialismo que ve a las mujeres como más cercanas a la naturaleza, sino que es, más bien, una observación más profunda sobre qué tipo de seres debemos ser para poder llevar a cabo vidas más sostenibles.

Al igual que otros animales, los seres humanos somos dependientes, vulnerables y limitados. El sujeto del pensamiento liberal imperante es siempre autónomo, nunca enfermo, con un trabajo permanente y bien remunerado, y sin hijos ni otras personas dependientes. Además de poco realista, y de haber sido históricamente desastrosa para muchas mujeres (y para unos cuantos hombres también), según el ecofeminismo, esta perspectiva es también nociva para el planeta, o al menos limita las oportunidades de la humanidad para sobrevivir en él.

Tanto el ecocentrismo como los límites al crecimiento se fundamentan en esta lección del ecofeminismo: que somos criaturas heterónomas a la vez que autónomas, dependientes e independientes, limitadas realmente por nuestro contexto y circunstancias.

Descentralización

La tercera característica del ecologismo jugó un papel más instrumental y contingente en la ideología que el ecocentrismo o los límites del crecimiento. Al verse enfrentados a la cuestión de cómo organizar la sociedad del mejor modo para lograr y mantener un proceso de desarrollo sostenible, los ecologistas políticos abogaron por una descentralización radical.

Evidentemente, el ecologismo no ha sido la única ideología con esta visión. Algunas vertientes del liberalismo y el anarquismo también han elogiado a las sociedades descentralizadas. Pero, dado su interés en la sostenibilidad, el ecologismo recurrió a una serie de razones específicas para defender la descentralización. Otras ideologías basan sus argumentos en un imperativo democrático, mientras que el ecologismo sostiene que, al reducir la distancia entre productores y consumidores, organizaciones sociales de tipo descentralizado pueden poner de manifiesto las consecuencias *ecológicas* de los procesos de producción y consumo. Así pues, las características del ecologismo que más directamente sirvieron para distinguirlo de otras ideologías políticas modernas fueron el ecocentrismo, los límites del crecimiento

y la descentralización. A medida que se ha desarrollado la teoría política verde, estos tres «pilares» han evolucionado de un modo bastante diferente.

El ecologismo en la actualidad

Hoy, la definición de ecologismo en estos términos no resulta tan convincente como lo fue en aquel entonces, en gran parte debido a que estos «pilares» no forman parte tan evidente de la ideología, tal como ésta se nos presenta actualmente. Esto se debe a razones complejas e interrelacionadas, pero sobre todo al modo en que las formaciones políticas verdes han puesto en práctica dichas ideas.

Para comenzar con el ecocentrismo, he de decir que los teóricos y los partidos verdes se han apoyado cada vez menos en la idea del valor intrínseco de la naturaleza como una razón válida para defender el ecologismo. Las razones basadas en intereses humanos predominan cada vez más en el pensamiento ético «verde». Hoy en día, es muy difícil imaginar que un partido político base su campaña en una plataforma ecocéntrica.

Antropocentrismo progresista

A veces, este cambio sigue una dirección bastante clara: la degradación ambiental es perjudicial para los seres humanos de la generación actual y, por lo tanto debe evitarse; pero, en otras ocasiones, el argumento se complica un poco más. Es el caso, por ejemplo, del análisis de Bryan Norton (Norton, 1991).

Norton se ha esforzado enormemente en reunir a los partidarios de la doctrina de los valores intrínsecos y a los llamados «antropocéntricos» a través del argumento del interés de las generaciones futuras. Sugiere que nuestra falta de certeza sobre la utilidad de ciertos componentes del medio ambiente para las generaciones futuras, y sobre el grado de «redundancia» que puede haber en los ecosistemas, nos debe llevar a un «principio de precaución» radical. Según Norton, este principio radical protegería

una parte importante del mundo natural no humano en aras de las futuras generaciones humanas como lo haría si se tratara de razones de tipo ecocéntrico. Afirma que llegaríamos al mismo grado de protección. Esta es su «hipótesis de convergencia»: la convergencia de los seguidores del egocentrismo, por un lado, y de aquellos centrados en las nuevas generaciones, por otro. Por los dos caminos, sostiene, llegaríamos a la misma protección radical del mundo natural no humano.

La justicia ambiental

Un segundo enfoque «humano» es el que se encuentra en el movimiento por la justicia ambiental (Dobson, 1998; Schlosberg, 1999; Martínez-Alier, 2002; Agyeman et al, 2003). Los activistas y defensores de dicho movimiento sostienen que la pobreza causa degradación ambiental y que esta degradación se encuentra mal distribuida - por lo que las personas y comunidades pobres son las más propensas a sufrirla.

Además argumentan que las campañas en favor de la protección del mundo natural no humano, basándose en el valor intrínseco, por lo general ignoran los intereses humanos. Estos intereses pueden acabar siendo víctimas de tal protección, como es el caso de los proyectos de protección de la selva tropical o de la megafauna.

Desde un punto de vista ecocéntrico, la justicia ambiental es antropocéntrica, no solo percibe al medio ambiente como un recurso, sino que también determina su utilidad de acuerdo a lo provechoso que pueda ser para los seres humanos. Sin embargo, de la misma manera que el ecologismo, la justicia ambiental también tiene muchas vertientes y matices. Entre sus documentos más importantes figuran los 17 Principios de la Justicia Ambiental, los cuales fueron redactados por los delegados de la cumbre *First National People of Color Environmental Leadership*, celebrada entre el 24 y 27 de octubre de 1991 en Washington D.C. El primero de estos principios “afirma la santidad de nuestra Madre Tierra, la unidad ecológica y la interdependencia de todas las especies y el derecho a no ser objeto de destrucción ecológica” (*Principles*, 1991).

Al combinar esto con las intenciones de distribución igualitaria del movimiento por la justicia ambiental, como se ha descrito anteriormente, se puede obtener un poderoso y progresivo cóctel político.

La modernización ecológica

El otro pilar del ecologismo fue, como hemos visto, la tesis de los límites del crecimiento. La idea del agotamiento de recursos, que llegó a la escena política gracias al movimiento verde, ha sido tomada en serio por casi todos los partidos del espectro político. Pero este «tomar en serio» puede adoptar diversas formas.

La tesis de los límites del crecimiento ha provocado numerosas respuestas, y la más significativa es probablemente lo que se llama la «modernización ecológica». El problema que presenta esta tesis es que una economía que crece parece suponer un uso creciente de recursos y una creciente cantidad de desechos. Los partidarios de la modernización ecológica rebaten esta conclusión con el argumento de que es posible «desacoplar» el crecimiento y la utilización de recursos, ya que la innovación tecnológica nos permitirá producir más unidades con menos recursos.

El Estado verde

El último cambio importante en la orientación de la ideología verde en el curso de los últimos veinte años es el paso de una imagen de la sociedad sostenible radicalmente descentralizada a una que implica el respaldo (si bien cualificado) del Estado como un agente de transformación ecológica.

Desde luego que el pensamiento ecológico siempre ha sido consciente de que (algunos) problemas medioambientales tienen un carácter internacional. Es obvio que la contaminación del aire, por ejemplo, no entiende de fronteras nacionales. La globalización ha intensificado el carácter interdependiente de las causas y consecuencias de los problemas medioambientales y el viejo adagio

verde «actúa localmente, piensa globalmente» parece ser, según algunos, una guía de acción política menos eficaz y realista de lo que alguna vez fue. Estos cambios de circunstancia y contexto han provocado una importante reevaluación del Estado en materia de teoría y práctica medioambientalista, y se ha intentado describir cómo sería un Estado «verde» o «ecológico» (De Geus, 1996; Eckersley, 2004).

En resumen, tres de los principales puntos de referencia originarios del ecologismo de hace veinte años han sido objeto de una revisión importante en el transcurso de las últimas dos décadas. Para el estudioso de las ideologías, esto suscita una pregunta importante: ¿Ha muerto el ecologismo?

¿El fin del ecologismo o su recuperación?

Si decimos que ha muerto, es porque el antropocentrismo progresista, la modernización ecológica, y la idea de un Estado más o menos verde son posiciones que yacen *entre* el ecologismo y otras ideologías, en lugar de distinguir a éste de las demás. Más que características distintivas, son características que pueden ser compartidas fácilmente entre ideologías. Desde este punto de vista, el ecologismo ha sido fagocitado por las ideologías y las prácticas dominantes.

Pero quizás sea demasiado pronto para hablar de esta ‘muerte anunciada’ porque podemos ver signos de un retorno de los tres pilares mencionados: una vuelta a los límites al crecimiento y a la descentralización. La aparición en los últimos años, del llamado “pico del petróleo” (*peak oil*), incluso para algunos, el *Peak everything* (pico de todo), ha insuflado nueva vida a la tesis de los límites al crecimiento³. En noviembre de 2010, la Agencia Internacional de la Energía anunció que la producción de petróleo crudo llegó a su pico máximo en 2006.

³ *Peak everything* es el título de un libro de Richard Heinberg (2007). Versión española en ed. Icaria.

El debate sobre el citado cenit petrolero es un recordatorio del tamaño finito del planeta en que vivimos. Ninguna “modernización ecológica” será capaz de incrementar la cantidad de petróleo del que disponemos. Y como señalaba recientemente el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático, la cuestión no sería tanto una insuficiencia de petróleo, como el reto de dejar bajo tierra el que nos queda. Este es otro tipo de límite: el límite que tiene el planeta para absorber los gases de efecto invernadero, manteniendo, asimismo, un nivel de temperatura global consistente con una vida sostenible para los seres vivientes.

Del mismo modo, el lamentable fracaso en las negociaciones internacionales para atajar el cambio climático ha reducido nuestra fe en la capacidad de los Estados para lidiar con este tipo de problemas. El Estado Verde parece quedar a años luz. Lo cual ha provocado una serie de enfoques subnacionales para intentar crear una sociedad sostenible. Por ejemplo, hay infinidad de programas a nivel municipal que buscan atajar el cambio climático, y existe también el cada vez más extendido fenómeno de “las ciudades en transición” en las que la gente local ya está viviendo el tipo de vida local y resistente al que creen que nos veremos obligados a llevar debido a la escasez de recursos (naturales).

Merece la pena resaltar que el tercero y último pilar, el ecocentrismo, parece más lejano que nunca de una posible recuperación/rehabilitación. Igual de remota parece la idea de que el mundo natural no humano debería en principio compartir con los seres humanos el mismo estatus ético. Quizás todo esto se deba a que el precio de la entrada al espectáculo de ser considerado objeto de consideración moral es prohibitivo.

Exigimos que la naturaleza comparta características con los humanos- la capacidad de razonar/la razón por ejemplo. Quizás debamos aspirar a recuperar el principio feminista de “corporalidad”. Lo que de verdad importa es cuánto compartimos nosotros con la naturaleza y no al revés. Nuestra corporalidad nos recuerda cuán limitados, vulnerables y dependientes somos. Esto es lo que aprendemos de una vertiente del ecofeminismo y, para mí al menos, mientras miramos de cara al futuro, hacia los próximos veinte años de ecologismo, esta es la lección más valiosa de todas.

Bibliografía

Agyeman, J., Bullard, R. and Evans, B. (eds.) (2003): *Just Sustainabilities: Development in an Unequal World*, London: Earthscan.

Barry, J. (1999): *Rethinking Green Politics*, London: Sage.

Baxter, B. (2005): *A Theory of Ecological Justice*, London and New York: Routledge.

Carter, A. (1999): *A Radical Green Political Theory*, New York and London: Routledge.

Christoff, P. (1996): *Ecological Modernization, ecological modernities*, *Environmental Politics* 5(3):476–500.

De Geus, M. (1996): “The ecological restructuring of the state”, In: B. Doherty and M. De Geus (eds.)

Democracy and Green Political Thought, London and New York: Routledge.

Dobson, A. (1990): *Green Political Thought*, 1st ed., London: Unwin Hyman.

Dobson, A. (1998): *Justice and the Environment*, Oxford, UK: Oxford University Press.

Eckersley, R. (2004): *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*, Cambridge, MA and London: MIT Press.

First National People of Color Environmental Leadership. (1991): *Principles of Environmental Justice*, <http://www.ejnet.org/ej/principles.html> (accessed 19 January 2009)

Jackson, T. (2009) *Prosperity Without Growth? – Steps Towards a Sustainable Society*, London: Sustainable Development Commission.

Martinez-Alier, J. (2002): *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*, Cheltenham, UK and Northampton, MA: Edward Elgar.

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. and Behrens III, W. (1974): *The Limits to Growth*, London: Pan.

Transformaciones del ecologismo

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. and Behrens III, W. (1992): *Beyond the Limits: Global Collapse or a Sustainable Future*, London: Earthscan.

Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. and Behrens III, W. (2005): *Limits to Growth: the 30-Year Update*, London: Earthscan.

Müller-Rommel, F. and Poguntke, T. (eds.) (2002): *Green Parties in National Governments*, London and Portland: Frank Cass.

New Economics Foundation (nef). (2008): *Triple Crunch*, London: nef.

Norton, B. (1991): *Toward Unity Among Environmentalists*, New York and Oxford: Oxford University Press.

Schlosberg, D. (1999): *Environmental Justice and the New Pluralism*, Oxford: Oxford University Press.

Thatcher, M. (1988): *Speech to the Royal Society*
<http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=107346> (accessed 5 January 2009).

Iguales en un mundo sostenible

Alicia H. Puleo¹
Universidad de Valladolid
(aliciahelda.puleo@uva.es)

Javier Muguerza ha señalado en diversas ocasiones que la Filosofía no tiene que estar al servicio de objetivos externos que la condicionen; no ha de ser esclava de ningún propósito que la reduzca a un rango instrumental. Este carácter incontrolable del verdadero pensamiento filosófico genera incomodidad en un mundo dirigido a la eficacia y que ha renunciado a preguntarse por otros fines que no sean los inmediatos, un mundo que trata de reducir el pensamiento libre a su mínima expresión en los recorridos educativos. No se considera necesaria la reflexión filosófica porque los objetivos ya han sido prefijados por un modelo productivo que está lejos de ser racional en el sentido pleno que, desde la Filosofía, podemos dar a este adjetivo (Adorno y Horkheimer, 2001). En la ya larga Historia de la Filosofía, podemos distinguir dos tipos de efectos socio-políticos del pensar filosófico muy diferentes: la legitimación del orden existente y la crítica y propuesta de horizontes regulativos emancipatorios. En nuestro presente de múltiples crisis sistémicas (económica, ecológica, institucional...), nos interesa, indudablemente, esa capacidad crítica que le es inherente. La Filosofía pone distancias frente a la inmediatez de la respuesta irreflexiva, es capaz de trascender la razón instrumental y de abrir nuevos espacios de libertad.

¹ 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. Dirige la Colección Feminismos (Editorial Cátedra-Universitat de València). Cuenta con numerosas publicaciones en Europa y América, entre las que destaca *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011).

Veamos ahora un nuevo y grave desafío que se le presenta. Vivimos una emergencia ecológica planetaria cada vez más evidente. A la tala de bosques, la pérdida de la biodiversidad y la contaminación de agua, aire y tierra, se suma ahora la amenaza del cambio climático. La globalización es también esto. Del negacionismo reinante con respecto a la existencia del cambio climático en la época en que Al Gore denunciaba a los lobbys del petróleo en su célebre *An Inconvenient Truth* (2006), hemos pasado al reconocimiento cínico de que este cambio es una realidad y que se puede entender como un buen negocio para los países más desarrollados. Estos, se nos dice, podrán protegerse de las transformaciones ecosistémicas y vender tecnología para ello a aquellos países que por subdesarrollo técnico no hayan sido capaces de poner en marcha mecanismos adaptados a los fenómenos asociados a la desestabilización climática tales como la subida del nivel del mar, las sequías, inundaciones, tornados, hambrunas y escasez de agua potable. En el año 2000, el ambientalista estadounidense Paul Crutzen, premio Nobel de Química por sus trabajos sobre el ozono atmosférico, forjó el término de Antropoceno para denominar a la época que se abrió con la industrialización, un período en que adquirimos una potencia técnica inédita de modificar la Tierra. Cambio climático patente y acelerado, desertización, deforestación, pérdida de la biodiversidad, graves enfermedades producidas por la contaminación ambiental son sólo algunos aspectos de la cara perversa de esta nueva era.

En la Antigüedad clásica, Sófocles advirtió sobre los riesgos de la desmesura a través de la figura de Áyax, victimario pero también víctima de la *hybris*. Podemos decir que el Antropoceno es tiempo de una desmesura tan enorme que, frente a ella, los errores de Áyax parecen insignificantes. Ya no se trata, como en la tragedia griega, de un hombre castigado por los dioses a causa de su soberbia y que decide, desesperado, darse la muerte, sino de millones de seres humanos que destruyen el ecosistema que habitan y del que forman parte, llevando a la humanidad al borde del abismo. Hasta ahora, el movimiento ecologista, las personalidades científicas que una y otra vez han advertido del problema, e incluso el Panel Intergubernamental para el Cambio Climático parecen relegados a mero coro de tragedia griega que anticipa y comenta con lucidez la marcha ineluctable de los personajes hacia su triste destino. Frente al deseo generalizado de ignorar nuestras responsabilidades en el Antropoceno _ una tentación impulsada por la sociedad de consumo_ las personas que nos dedicamos a la Filosofía no podemos permanecer al margen. Por

fortuna, el tábano socrático sigue cumpliendo su antipática tarea de señalar los numerosos puntos ciegos de cada época.

A esta altura de la degradación ambiental, no se trata solo de defender los derechos de las generaciones futuras (un objetivo que sigue siendo correcto y relevante, sin duda), sino de actuar en defensa de las personas que viven hoy en el mundo, en particular de las poblaciones más pobres de Sur, y entre ellas, de las mujeres y las niñas y niños, primeras víctimas de la devastación ambiental. La justicia social implica hoy una ecojusticia que atienda a los conflictos ecológicos distributivos tal como lo ha demostrado la Economía Ecológica con su concepto de “ecologismo de los pobres” (Martínez Alier, 2004)

Hace casi medio siglo, diversos informes científicos dieron la voz de alarma sobre los nuevos peligros medioambientales y el ecologismo inició su andadura como movimiento organizado en los países industrializados, en aquellos en que la población, o al menos su juventud más ilustrada, se había cansado del espejismo hedonista contemporáneo que prometía la felicidad a través de la acumulación de un sinfín de objetos materiales. En la actualidad, ese ecologismo urbano se le ha sumado, en algunas zonas rurales de los países empobrecidos, un nuevo ecologismo que, a menudo, ni siquiera se autodenomina así pero que también se inspira en un modelo diferente de lo que es la calidad de vida y, sobre todo, se activa por la desesperación de quien todo lo pierde: sus tierras, su cultura y hasta su vida. La desesperada resistencia de la población indígena y campesina a los proyectos extractivistas de megaminería y de monocultivos transgénicos en América Latina es hoy una referencia para el movimiento ecologista mundial. Frente a la racionalidad reducida del *homo oeconomicus* se yerguen paradigmas alternativos como la Ecología Social, el Decrecimiento y la Soberanía Alimentaria. La Ecología en tanto ciencia nos ha enseñado a pensar la Naturaleza en términos holísticos y éstos han mostrado ser incompatibles con los cálculos basados en el beneficio económico individual a corto plazo.

Las bases del movimiento ecologista mundial son mayoritariamente femeninas. Se han avanzado diversas hipótesis sobre este interés de las mujeres. Las explicaciones han sido fundamentalmente de dos tipos: las de orden biologicista que enfatizaban su papel en la reproducción de la especie y las de tipo constructivista que analizaban la posición marginal del colectivo femenino en el sistema productivo existente. Algunas formas del ecofeminismo no dudaron en asumir las primeras tesis en su teoría y

su praxis, legitimando sus propuestas alternativas en tanto madres y cuidadoras de la vida. Pero esta estrategia generó rápidamente en el pensamiento y la teoría feministas un profundo malestar y un comprensible temor. ¿No se estaría aceptando la tesis patriarcal que había reducido a las mujeres a la posición subordinada de Segundo Sexo? ¿Pretender resignificar desde la impotencia no es acaso un acto de ingenuo voluntarismo? (Amorós, 2005).

Pero incluso aunque se hiciera desde bases constructivistas, el compromiso de las mujeres con un nuevo movimiento social suscitó dudas bien fundadas: ¿No estaríamos ante una nueva “alianza ruinosa” (Amorós, 2005, p.321), ese fenómeno repetido una y otra vez en la historia del feminismo, por el que las mujeres postergan sus justas reivindicaciones en favor de una causa supuestamente superior? ¿Cómo evitar que se vuelva a producir este sacrificio tan típicamente “femenino” (Puleo, 2015, pp. 387-405)?

Filosofía, teoría feminista y naturalización de “la Mujer”

El feminismo es un movimiento con una historia mucho más extensa que el ecologismo. Recordar sus orígenes como filosofía nos lleva a los siglos XVII y XVIII, a las ideas de igualdad de todos los seres humanos que prepararon el ambiente cultural que desembocaría más tarde en la abolición de los privilegios de los nobles (Puleo, 1993). Evocar su desarrollo como movimiento social nos remite al sufragismo surgido de la lucha por la abolición de la esclavitud en el siglo XIX (Amorós y De Miguel, 2005). Una parte de las mujeres y de los hombres que denunciaban el racismo legitimador de la sociedad esclavista comprendió la necesidad de enfrentarse también a los prejuicios sexistas y reivindicar la igualdad de derechos para las mujeres. Tras décadas de movilización, el sufragismo conseguirá, entre otros logros, el voto femenino y el acceso de las mujeres a la educación superior. En la segunda mitad del siglo XX, el feminismo volverá a resurgir con nuevas reivindicaciones, entre las que destacan los derechos sexuales y reproductivos y la conquista de una igualdad efectiva, más allá de aquel primer paso que se había centrado (en especial, aunque no exclusivamente) en reclamar la igualdad ante la ley.

A efectos de comprender el encuentro entre feminismo y ecologismo, es importante tener presente que el feminismo supo

mostrar que uno de los mecanismos de legitimación del patriarcado ha sido la naturalización de “La Mujer”. En *El Segundo Sexo* (1949), Simone de Beauvoir denuncia la exclusión de las mujeres del mundo de lo público realizada a través de la conceptualización de la Mujer como Alteridad, como Naturaleza, como Vida Cíclica casi inconsciente, por parte del Hombre (Varón) que se reservaba, así, los beneficios de la civilización. Recordemos, por ejemplo, que en la obra de Hegel, la Mujer es presentada como un ser más próximo a formas de vida consideradas inferiores _animales o vegetales_ que el Varón, a quien el filósofo asigna las características de lo plenamente humano. Este no es un caso aislado en la historia del pensamiento. Por el contrario, forma parte de una larga tradición que en Filosofía se remonta a los griegos. ¿Cuál es el fundamento de esta identificación Mujer-Naturaleza? Hago mías las palabras de Celia Amorós en ese libro tan decisivo para el desarrollo del pensamiento feminista contemporáneo en lengua española como ha sido *Hacia una crítica de la razón patriarcal*: “la recurrencia en la adjudicación de los lugares den las contraposiciones categoriales responde a la situación universal de marginación y de opresión _cuando no de explotación_ en que se encuentra la mujer, opresión desde la que se la define _pues en ello consiste la operación ideológica fundamental de racionalización y legitimación_ como aquello que requiere ser controlado, mediado, domesticado o superado según los casos (Amorós, 1985, p.34).

El movimiento filosófico de la Ilustración que fundamentó e impulsó la implantación de las democracias modernas tuvo una doble cara para las mujeres. ¿Qué significaba el término “hombres” en la concepción de “la igualdad de todos los hombres”? Unos pocos pensadores y pensadoras reivindicaron la igualdad de todos los seres humanos: Poulain de la Barre, Olympe de Gouges, Condorcet, Mary Wollstonecraft... En cambio, la mayoría interpretó “hombres” como “varones” y sostuvo que el lugar natural de las mujeres era el ámbito doméstico. El mismo Kant, pensador de la autonomía del individuo, aseguró que las mujeres no eran capaces de juicio moral autónomo y habían de ser consideradas como eternas menores de edad a las que un tutor, padre o esposo, guiarían convenientemente.

La corriente triunfadora fue la segunda. A pesar de la decidida participación de numerosas mujeres en el ambiente intelectual y en las acciones revolucionarias, las democracias modernas nacidas de la crítica ilustrada terminaron excluyendo a las mujeres del mundo de lo

público con el argumento de que eran más cercanas a la Madre Naturaleza e inaptas, por lo tanto, para la elevada racionalidad del ámbito de lo público. Suponían, en cambio, que los varones pertenecían, por sus capacidades intelectuales (aunque con diferencias, según clase y raza) al mundo de la Cultura. Con la Modernidad, racismo, sexismo, homofobia, clasismo y antropocentrismo extremo dejaron de ser legitimados desde narraciones bíblicas y comentarios teológicos para pasar a ser justificados con un discurso secularizado. La filosofía y la ciencia facilitaron nuevas razones para antiguas jerarquías. La homosexualidad dejó de ser un pecado nefando castigado con la muerte para convertirse en una patología que debía erradicarse a través de la intervención terapéutica (Foucault, 1984). Y en nombre de la maternidad, Rousseau recluyó a las mujeres en el mundo doméstico, negándoles la participación política. Su función es criar ciudadanos, no serlo ellas mismas, afirmará. La responsabilidad de Eva en la Caída dejó de ser el argumento predilecto para mantener al colectivo femenino en una posición subordinada. Los médicos-filósofos de los siglos XVIII y XIX afirmaron la inferioridad biológica femenina y, por consiguiente, la conveniencia de mantener las puertas de la Universidad cerradas a criaturas destinadas a la reproducción de nuestra especie. El perfeccionamiento de la civilización fue concebido, en cambio, como tarea del sexo masculino cuyo cerebro, consideraban, era más apto para la creación cultural.

El famoso lema feminista "no se nace mujer, se llega a serlo", forjado por Simone de Beauvoir, es una denuncia del carácter cultural, construido, de los estereotipos femeninos y, al mismo tiempo, un alegato en favor del reconocimiento del derecho de las mujeres, en tanto seres humanos portadores de un proyecto existencial, a acceder al mundo de la Cultura (Beauvoir, 1998). En ese clásico del feminismo que es *El Segundo Sexo*, obra publicada en 1949, la vindicación de Beauvoir se basaba en el dualismo Naturaleza/Cultura. La Naturaleza era concebida por la filósofa francesa como eterno retorno de lo mismo, indiferenciación y carencia de conciencia. El mundo humano, en cambio, dejaba atrás la inmanencia de las cosas sometidas a la causalidad ciega para erigirse como trascendencia, como flecha ascendente hacia individuos y sociedades que avanzaban en la Historia como producto de la elección libre. Impedir que las mujeres accedieran a ese proyecto era condenarlas a no poder realizar su esencia propiamente humana: la autoconstrucción, la libertad. Reconocer que las mujeres son plenamente humanas es, pues, abrirlas

las puertas del mundo de lo público, del trabajo, de la política y del quehacer cultural. Hemos de agradecer a esta pensadora esta demanda y hacerla nuestra. De hecho, los feminismos liberal, socialista y radical de principios de los años setenta del siglo XX recogieron esta reivindicación consiguiendo romper, al menos en gran parte, la prisión doméstica en la que se hallaban encerradas las mujeres de la época.

La preocupación ambiental, la desconfianza hacia los discursos de los expertos y las soluciones que hoy llamaríamos “tecnocentristas” llevó a parte del feminismo radical a interesarse por el ecologismo y buscar una ginecología alternativa frente a los tratamientos invasivos de médicos y grandes laboratorios farmacéuticos. Al hilo de la crítica a la ciencia y la técnica, hacia finales de los setenta, algunos grupos del feminismo radical reconsideraron la oposición Naturaleza/Cultura, recuperando la antigua identificación patriarcal de Mujer y Naturaleza para darle un nuevo significado. Invirtieron la valoración de este par conceptual que en los pensadores tradicionales servía para sostener la inferioridad de la Mujer y afirmaron que la Cultura masculina, obsesionada por el poder, había conducido a guerras suicidas y al envenenamiento de la tierra, el agua y el aire. En el Hombre, vieron la agresividad; en la Mujer, la esperanza de conservación de la Vida. Algunos grupos se organizaron en torno al pacifismo, otros desarrollaron un espiritualismo ecofeminista con cultos a la Diosa Tierra que buscaban el “reencantamiento del mundo” frente a su desacralización instrumentalizadora que de Terra mater lo había reducido a mera materia prima. Eros se oponía a Thanatos en esta perspectiva esencialista de lo que más tarde recibió el nombre de “ecofeminismo clásico”. La palabra “ecofeminismo” todavía evoca hoy desconfianza y rechazo entre las feministas, sobre todo en el mundo de habla hispana, porque se la asocia con este ecofeminismo que identificaba a las mujeres con la naturaleza y con la maternidad. Esta imagen uniforme y monolítica del ecofeminismo ya no corresponde a la realidad. Actualmente, el panorama de tendencias es variado. Incluso se ha llegado a decir que hay tantas corrientes del ecofeminismo como teóricas ecofeministas. En las líneas que siguen, presentaré los ejes de mi propio pensamiento ecofeminista.

Mi propuesta ecofeminista

Tras años de lectura y reflexión sobre teoría feminista y ecológica, he perfilado una propuesta a la que he llamado *ecofeminismo crítico* (Puleo, 2011). Es el resultado de mi búsqueda de una teoría ecofeminista que sea capaz de eludir los peligros que encierra para las mujeres la renuncia al legado de la Modernidad. Es evidente que todos los ecofeminismos son “críticos” en la medida en que critican el sistema actual pero he elegido este adjetivo como una referencia a la apuesta por el cumplimiento de las promesas de la Ilustración y a su puesta en relación con los nuevos retos del milenio.

Como he apuntado, el proceso de desarrollo de la Modernidad presenta ambigüedades y múltiples caras y no todas ellas son deseables. Los principios y convicciones de libertad e igualdad han estado acompañados de nuevas formas de opresión y explotación. Sin embargo, puede decirse que la crítica al prejuicio y la idea de la igualdad de todos los hombres han sido decisivas para el surgimiento imparable numerosos movimientos emancipatorios y, como no podía dejar de ocurrir, para la emergencia de las reivindicaciones de las mujeres. Hoy podemos hablar de más de dos siglos de teoría y praxis feministas. En las cuatro últimas décadas, el neofeminismo ha manifestado una extraordinaria multiplicidad de intereses y de marcos teóricos y ha sabido responder a los retos de distintos debates emergentes con propuestas innovadoras y fecundos análisis que no habrían podido ser elaborados desde una perspectiva ciega a la desigualdad de género. Los enfoques de clase, raza y diversidad sexual, las teorías sobre el sujeto, la ética y la filosofía política se han visto notablemente enriquecidos por un pensamiento que da la voz a las mujeres en un impulso emancipatorio inédito.

En su vertiente tecnocientífica, la racionalidad moderna nos ha aportado grandes cotas de bienestar pero, en la actualidad, descubrimos que ha traído también una destrucción nunca vista del tejido de la vida que nos sustenta, así como amenazas al ecosistema global insospechadas hasta hace poco tiempo (Riechmann, 2000). De ahí el desarrollo de la Ética Ambiental como gabinete de crisis ante lo que, en el ámbito del pensamiento, ha podido definirse como *The Death of Nature* (Merchant, 1981) Asimismo, como racionalidad reducida del *homo oeconomicus*, ha instalado nuevas formas de explotación y desigualdad. Estos problemas inéditos aparecen en el marco de un ya largo período de desconcierto y apatía ciudadana, en una época que recuerda al helenismo escéptico y hedonista, convencido de su impotencia para enderezar la marcha del mundo.

En lo que se refiere a la tematización de los problemas medioambientales, el pensamiento feminista tiene ya una larga andadura. Hace ya más de tres décadas que ha aceptado el desafío de reflexionar sobre la crisis ecológica desde sus claves propias. El resultado ha sido la aparición en escena del ecofeminismo: un intento de esbozar un nuevo horizonte utópico, abordando la cuestión medioambiental desde las categorías de patriarcado, androcentrismo, cuidado, sexismo y género. En sus pensadoras, he encontrado reflexiones originales y muy sugerentes sobre la civilización tecnológica que nos ha tocado vivir. Todas ellas aportan luz a distintos aspectos de lo que podemos llamar, en alusión a un clásico de la hermenéutica de la sospecha, el malestar en la cultura y en la Naturaleza. Desde mis propias coordenadas vitales e intelectuales en diálogo y polémica con las suyas, he elaborado un planteamiento ecofeminista que evita apelar a las definiciones esencialistas de la diferencia sexual propias de las llamadas “clásicas”. Tampoco es un ecofeminismo espiritualista, cristiano o neopagano para el que sea necesario el componente de la fe, algo que se posee o no, independientemente de la voluntad. Mi propuesta conserva el legado ilustrado de igualdad y autonomía al tiempo que reivindica el sentido fuerte de “eco”, es decir, que no se limita a un simple ambientalismo feminista antropocéntrico en el que las relaciones con la Naturaleza se ciñan a proponer una buena gestión de los “recursos”. Se trata de pensar y pensarnos con otra mirada en la urgencia de los tiempos del cambio climático 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. Insistir en la capacidad de dar a luz de las mujeres como lo han hecho algunas corrientes ecofeministas, puede significar un retroceso con respecto al principio feminista de la maternidad como opción libre y personal. Reivindicar la igualdad y la autonomía implica promover 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. Es importante recordar que 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. Teóricas como María Mies incluso rechazan todo recurso tecnológico por considerarlo elemento de dominación del patriarcado capitalista. Vuelven, así, a la imagen de la mujer definida por su rol de madre. Por otro lado, algunas formas del ecologismo están actualmente impulsando un discurso esencialista y antifeminista que reactivará probablemente el justificado temor de las mujeres al ecologismo². Esto es muy negativo tanto para las mujeres como para el ecologismo. Sostengo que, entre el hedonismo nihilista irresponsable y carente de objetivos solidarios y el retorno a la sacralización de los procesos biológicos, existe una alternativa: la consciencia ecológica que preserva su plena autonomía. El futuro del ecofeminismo pasa por un posicionamiento claro a favor del acceso de las mujeres a la libre decisión en materia reproductiva. Las mujeres deben ser reconocidas como sujetos con poder de decisión en cuestiones demográficas, es decir, sujetos de su propia vida que eligen si van o no a tener hijos y, en el caso de que los deseen, cuándo y cuántos dar a luz en el marco de una cultura ecológica de la igualdad. Esto requiere, en ocasiones, el concurso del conocimiento científico y de la tecnología.

No se trata de volver a un pasado natural idealizado ni de tener una confianza ciega en la ciencia y la tecnología. El ecofeminismo crítico no es ni tecnofóbico ni tecnólatra. Exigirá el cumplimiento efectivo del principio de precaución asumido por la Unión Europea en el año 2000³. Según este principio, cuando haya incertidumbre científica con respecto al riesgo de un daño irreversible que pueda entrañar para el medio ambiente o la salud una nueva actividad o producto, se impondrá la prudencia. No será necesario que se haya demostrado de manera concluyente su carácter nocivo para que se tomen medidas de control y prevención. La carga de la prueba recae en quien pretende introducir el nuevo producto o actividad, no en los eventuales afectados. Frente a las pretensiones de quienes priorizan las

² La revista *The Ecologist* en su versión para España y Latinoamérica es el principal portavoz de estas posiciones. Con un discurso de corte conspiratorio, acusa al feminismo y al capitalismo de controlar la fertilidad natural, poniendo en un mismo plano las técnicas de cultivo con transgénicos y los métodos anticonceptivos usados por las mujeres. Predica a éstas el retorno al hogar y a la maternidad y la crianza como único objetivo y las insta a abandonar los estudios universitarios. Ver el Monográfico “La Revolución calostroal ha empezado” del nº 48.

³ Actualmente en vías de ser abandonado, sobre todo si se firma el Tratado de Libre Comercio entre la Unión Europea y Estados Unidos (TTIP).

ganancias sobre los riesgos, el principio de precaución plantea la transparencia y la participación democrática en el debate.

Para un ecofeminismo de fundamentos materialistas, el problema de las modificaciones tecnocientíficas de la Naturaleza no reside en la alteración de un orden sagrado, sino en lo rudimentario y tosco de la intervención humana actual sobre adaptaciones sistémicas complejas con un pasado de millones de años. Frente al avance de lo que podemos llamar “tecnolatría”, una creencia ciega en la técnica como solución mágica de todo, hemos de tener claro que la técnica no puede ser un nuevo ídolo ante el cual postrarse renunciando al pensamiento crítico. Los “daños colaterales” y la posible irreversibilidad de los cambios introducidos hacen que debamos examinar las innovaciones a la luz de los Derechos Humanos _particularmente el derecho a la salud en un medio ambiente sano_ de la biodiversidad, del sufrimiento de los demás seres vivos y de la herencia que dejamos a las generaciones futuras. Una de las razones por las que la ecología se convierte en una cuestión feminista es el hecho de que la contaminación tiene particular incidencia en la salud de las mujeres⁴ y en la salud reproductiva. Los seres humanos somos cuerpos que han de adquirir la autoconciencia de pertenecer al tejido de la vida múltiple y multiforme del planeta que vivimos, y que su destrucción es, a medio o largo plazo, la nuestra. La tecnología que crea problemas en vez de solucionarlos, que pretende adueñarse de la Naturaleza para convertirla en esclava y mero objeto de compra y venta, es *hybris*, es desmesura irracional.

Ninguna cultura conocida es perfecta pero todas pueden mejorar con el aprendizaje intercultural. Debemos aprender de la interculturalidad que ofrece el amplio espacio latinoamericano. 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. Se trata de construir en conjunto una cultura ecológica de la igualdad, no de venerar toda costumbre sólo por ser parte de la

⁴ Entre sus efectos, se cuentan la incidencia creciente de la Sensibilidad Química Múltiple (SQM diagnosticada errónea y rutinariamente como “alergia”), la Fatiga Crónica, la Fibromialgia y el incremento del Cáncer de Mama (Valls-Llobet, 2015:21-36).

tradición cultural, de la nuestra o la ajena. Todas las culturas han sido y son injustas con las mujeres y los animales no humanos. Los criterios mínimos de comparación que propongo para presidir la ayuda mutua intercultural del ecofeminismo crítico 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.

Frente a la globalización neoliberal, el ecofeminismo crítico reivindica ecojusticia y sororidad. Es necesario tener muy claro que si el feminismo quiere mantener su vocación internacionalista, deberá pensar también en términos ecologistas ya que las mujeres pobres del llamado “Sur” son las primeras víctimas de la destrucción del medio natural llevada a cabo para producir objetos suntuarios que se venden en el Primer Mundo. El nivel de vida de los países ricos no es exportable a todo el planeta. Los recursos naturales son consumidos sin atender a la posibilidad o imposibilidad de su renovación. El expolio no tiene límites en aquellos países en los que la población carece de poder político y económico para hacer frente a la destrucción de su medio natural. Así, por ejemplo, los elegantes muebles de teca que proliferan hoy en las tiendas de decoración de los países del Norte son, por lo general, lo que queda de los bosques indonesios, sistemáticamente arrasados. Como bien ha mostrado Vandana Shiva (Shiva, 1995), las mujeres rurales de la India que viven en una economía de subsistencia han visto su calidad de vida disminuir trágicamente con la llegada de la explotación "racional" dirigida al mercado internacional. Si antes disponían de leña junto al pueblo, ahora deben caminar kilómetros para encontrarla. Esa es la modernización que les llega. Si en nombre de la justicia pensamos que toda la humanidad debe acceder a una vida digna, este modelo de desarrollo debe cambiar y hacerse sustentable. La Soberanía alimentaria y la Agroecología han mostrado ser excelentes compañeras de viaje del ecofeminismo en la construcción de este nuevo modelo que no sólo atiende al equilibrio medioambiental sino que empodera a las mujeres en su cotidianeidad.

Los problemas ecológicos y sociales de nuestro tiempo exigen el análisis y denuncia de los intereses económicos implicados en la devastación medioambiental. Pero la crítica a las identidades de género también es necesaria si queremos una transformación ético-política profunda que vaya más allá de una gestión racional de los recursos. Habrá que proceder al desvelamiento 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. No se trata de caer en esencialismos ni en un discurso del elogio que haga de las mujeres las abnegadas salvadoras del ecosistema, sino de reconocer como sumamente valiosas las capacidades y actitudes de la empatía y el cuidado atento, enseñarlas desde la infancia también a 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 también una perspectiva de género.

Es hora de exigir, enseñar y compartir actitudes, roles y virtudes, porque elogiar las virtudes del cuidado sin una mirada crítica que denuncie las relaciones de poder desemboca en un discurso edulcorado e inane. La universalización de una ética del cuidado ecológica y postgenérica es una tarea pendiente en la vida cotidiana. Gran parte de la emancipación femenina se ha apoyado en la industrialización, por ejemplo, en los artículos envasados o de "usar y tirar", nefastos para el medio ambiente. Si no hemos planteado la igualdad en el cuidado ¿cómo organizaremos la infraestructura cotidiana sostenible sin sacrificar los todavía inciertos márgenes de libertad de las mujeres? También es una tarea pendiente en la educación esta universalización de la ética del cuidado ecológica y postgenérica. La Educación Ambiental predominante sigue sin visibilizar suficientemente a las mujeres y sin facilitar una conciencia crítica de los roles de género. Tampoco favorece demasiado el surgimiento de los sentimientos empáticos con respecto al mundo natural. En este punto opera el dualismo razón/emoción que tiene una larga historia patriarcal. Puede decirse que, salvo contadas excepciones, los desarrollos de la Educación Ambiental no superan un examen crítico ecofeminista. 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.

Ya no podemos apelar a guías providenciales. Ni la religión ni la filosofía nos proveen de coartadas teleológicas válidas. Hace tiempo que hemos descubierto nuestra insignificancia en la infinitud del cosmos. En el universo desencantado por la ciencia, la técnica y la filosofía, sólo una mirada empática hacia humanos y no humanos puede rescatarnos del nihilismo. Desde Darwin, la teoría de la evolución nos ha mostrado nuestro estrecho parentesco con los animales no humanos, ese Otro ignorado y silencioso, capaz de gozar, amar y sufrir. No somos los únicos seres arrojados a la cruel vorágine del devenir. Sólo nos diferencia el privilegio de conceptualizarlo. Compartimos, en cambio, con otros seres sensibles la experiencia de vivirlo en su trágica inexorabilidad. El ecofeminismo puede ayudarnos a entender esta hermandad y actuar en consecuencia.

La afirmación de que “otro mundo es posible” marca el despertar del sueño hedonista-nihilista que ha acompañado en las últimas décadas a la postmodernidad. Hemos de entender esta venturosa creencia en el sentido de las esperanzas epimeteicas adjudicadas certeramente por Javier Muguerza a la ética: “no la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica realización irrealizable de la filosofía, sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno y justo” (Muguerza, 2002, p.42).

Concluiré, entonces, estas líneas, con una llamada a continuar nuestra tarea bajo el lema de Libertad, Igualdad y Sostenibilidad. Desde nuestro presente postmetafísico, en estos tiempos de crisis económica y ecológica, de surgimiento de fundamentalismos de diverso signo, de reacción y retroceso con respecto a conquistas sociales que han costado mucho a quienes nos han precedido, estos tres conceptos expresan el núcleo de la convicción de que otro mundo es posible y que, para acercarnos a este horizonte regulativo, hemos de construir sin descanso una cultura ecológica de la igualdad.

Bibliografía

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

Amorós, Cèlia (2005): *La gran diferencia... y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*, Colección Feminismos, Cátedra, Madrid.

Amorós, Cèlia, De Miguel, Ana (2005): *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, 3 volúmenes, Minerva Ediciones, Madrid.

De Beauvoir, Simone (1998): *El Segundo Sexo*, 2 volúmenes, Prólogo de Teresa López Pardina, traducción de Alicia Martorell, Cátedra.

Foucault, Michel (1984): *Histoire de la sexualité*, tome I, Gallimard, Paris.

Fraisse Geneviève (1991): *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia Puleo, Cátedra, 1991.

Martínez Alier, Joan (2004): *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria.

Merchant, Carolyn (1981): *The Death of Nature: Woman, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco.

Mies, María, Shiva, Vandana (1998): *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, trad. Mireia Bofill y Daniel Aguilar, Icaria, Barcelona.

Muguerza, Javier (2002): “¿Convicciones y/o responsabilidades? (Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI)”, *Revista Laguna*, 11; septiembre 2002, pp.42-43.

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

Puleo, Alicia (ed.) (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Presentación de Cèlia Amorós, Barcelona, Anthropos, 2ª ed. 2011.

Puleo, Alicia (2015): “El ecofeminismo y sus compañeros de ruta. Cinco claves para una relación positiva con el ecologismo, el ecosocialismo y el decrecimiento”, en Puleo, Alicia (ed.) (2015), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdés, Colección Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del siglo XXI.

Riechmann, Jorge (2000): *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid, ed. Los Libros de la Catarata.

Shiva, Vandana (1995): *Abraçar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay), Madrid, Cuadernos inacabados 18, ed. horas y HORAS.

Valls-Llobet, Carme: “Sesgos de género en medio ambiente y salud”, en Puleo, Alicia (ed.) (2015), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Plaza y Valdés, Colección Moral, Ciencia y Sociedad en la Europa del siglo XXI.

II. PIONERAS DEL PENSAMIENTO

¿Es compatible la ciencia con la ética?

El pensamiento de las sufragistas antiviviseccionistas del siglo XIX

Bruna Bianchi¹
Universidad de Venecia
(bbianchi@unive.it)

“Cuando la Ciencia entra por la puerta, el Arte, como el Amor, sale volando por la ventana. Sólo la idolatría de la Ciencia podría hacer que hombres inteligentes pasaran por alto el hecho de que ella y el Arte se parecen a dos galgos atados que tiran en direcciones opuestas [...] como los cubos en un pozo”, escribía Frances Power Cobbe, en 1888, en *The Scientific Spirit of the Age* (Cobbe, 1888, pp. 131-132). Con el término "emociones", la feminista británica se refería al sentido estético y al moral, las facultades humanas más altas, ignoradas y desacreditadas por la nueva idolatría de la ciencia. El tema de la relación entre ética y ciencia está en el centro del debate sobre la vivisección que tuvo lugar en Gran Bretaña a mediados de ese siglo. Algunas feministas: Anna Kingsford, Vernon Lee, Elizabeth Blackwell, Lind af Hageby y, sobre todo, Frances Power Cobbe, desempeñaron un papel muy importante, tanto en términos teóricos como prácticos.

¹ Brunna Bianchi es profesora de Historia de las Mujeres y Estudios de Género y de Historia del Pensamiento Político Contemporáneo en la Universidad de Venecia. Sus escritos se centran en la influencia de Tolstoi en Europa y Estados Unidos, en la filosofía de la no violencia y en el pensamiento de Jane Addams, Presidenta de la primera organización internacional feminista pacifista. Ha dirigido el equipo de investigación Venice PRIN sobre las violaciones en masa en Serbia. Actualmente, prepara un libro sobre feminismo pacifista durante la Primera Guerra Mundial.

Desde el comienzo, el debate adquirió una dimensión de género muy marcada. Si, de hecho, las mujeres eran mayoría en las sociedades antiviviseccionistas, los doctores y fisiólogos se posicionaban generalmente a favor de la experimentación sin límites en el laboratorio.

Vieron en las mujeres a sus rivales principales y para debilitar la fuerza de su protesta, no vacilaron en definir las como “charlatanas hipócritas y viejas criadas histéricas” (De Cyon, 1893, p. 500). Los estudiantes de Medicina se manifestaron abiertamente contra las antiviviseccionistas, irrumpiendo en sus reuniones con unas formas tan violentas que se ganaron el epíteto de “médicos gamberros”. El debate se había caldeado mucho: para los fisiólogos, la vivisección era el símbolo de la libertad de la ciencia, un principio que no permitía excepciones; para las antiviviseccionistas era el símbolo de la separación entre la ética y la ciencia, de la voluntad de dominio de la naturaleza.

Quienes promovieron y participaron en las campañas antiviviseccionistas compartían la creencia de que las nuevas prácticas médicas eran una amenaza para la integridad física femenina, en particular para las mujeres pobres, que eran víctimas, como los animales, de la misma opresión patriarcal, del mismo proceso de objetivación y explotación (Pooley, 1986).

En las páginas siguientes, intentaré dar cuenta del activismo femenino para la protección de los animales, mostrando algunos temas que surgen de sus escritos, sobre todo sus reflexiones sobre la relación entre género y ciencia, el lazo entre violencia contra las mujeres y violencia contra los animales, el significado del progreso humano y, en líneas generales, el deterioro del sentido de responsabilidad de la profesión médica en lo que respecta al sufrimiento individual y social.

El activismo de las mujeres y la protección de los animales

“El instinto despertado, que siente la llamada del infrahumano y dice *soy la voz de los que no tienen voz, a través de mí hablará el mudo*, es un fenómeno moderno que no puede ser negado. Por una parte, se manifiesta como reforma alimentaria, por la otra como fuerte protesta

contra los métodos crueles de la investigación experimental. Ambas formas se hallan en marcada armonía con las demandas hechas por las mujeres” (Despard, 1913, p. 44).

Las mujeres siempre han demostrado ser muy sensibles a la explotación y al maltrato de los animales y muy activas en promover su protección. Aunque eran mayoría entre los miembros de la *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSCPA), fundada en 1824 (el 50 % en 1850, el 69 % en 1900)², fueron excluidas de la participación activa, y hasta 1896 no fueron representadas en el Consejo general (Elston, 1978, p. 267). Las mujeres también fueron marginadas dentro de la Humanitarian League, fundada en 1891 por el socialista Henry Salt (Weinbren, 1994; Kean, 1995).

En la segunda mitad del siglo, la voluntad femenina de hacerse oír y actuar honradamente, condujo a la fundación de docenas de sociedades para la protección animal. En 1875, Frances Power Cobbe, en abierta oposición a la RSPCA, que mantenía una actitud de gran moderación, fundó la Society for the Protection of Animals Liable to Vivisection (Sociedad para la Protección de Animales Sometidos a Vivisección) —la primera sociedad para la abolición de la vivisección, más adelante *Victorian Street Society* (VSS) y su órgano “The Zoophilist” (El Zoófilo). Las mujeres constituyeron el 70 % de los miembros y fueron representadas en el Comité Ejecutivo (en 1876, había cinco mujeres y ocho hombres). En 1891, Emily Williamson y Eliza Phillips fundaron la *Royal Society for the Protection of Birds*. El objetivo de esta asociación era limitar la importación de aves tropicales (más de 400.000 por año hacia 1880) para la industria de la confección. En 1898, tenía 20.000 miembros y miles de mujeres firmaron el compromiso de no llevar sombreros o vestidos embellecidos con plumas (Gates, 1996; Doughty, 1975).

Algunas escritoras denunciaron la indiferencia hacia el sufrimiento animal en sus novelas. Entre las más conocidas se encuentra la novela de Anna Sewell, *Black Beauty* (la autobiografía de un caballo que podría ser leída como la autobiografía de una mujer), publicada en 1877, y otra contra la caza escrita por Florence Dixie, *Horrors of Sport* (1892). Incluso en las asociaciones sufragistas se expresaba una nueva sensibilidad hacia la condición animal. La vivisección y el vegetarianismo comenzaron a extenderse y, en 1898, fue fundada la Women's Vegetarian Society. La mayor parte de líderes

² Sobre RSCPA, ver Harrison, 1971; Turner, 1980; Ritvo, 1987.

radicales del movimiento, por ejemplo Constance Lytton y Eva Gore-Booth, rechazaron contribuir a “la muerte antinatural” de animales producida por el consumo de carne y el uso de ropa de lana. Desde principios de los años 1890, el periódico *Shafts* hablaba del lazo entre vegetarianismo y feminismo junto con el tema de la caza y la vivisección. La dieta vegetariana era presentada como el primer paso hacia el rechazo de todas las formas de la violencia y fue considerada una cuestión feminista (Leneman, 1997).

Recordando un episodio de maltrato de una oveja vieja que se había escapado de un matadero, Constance Lytton escribió en su autobiografía:

[La vista de esta oveja] pareció revelarme por primera vez la posición de mujeres en todo el mundo. Comprendí con qué frecuencia las mujeres son despreciadas como seres carentes de dignidad humana, excluidos o confinados, objeto de burla e insulto debido a condiciones de las que no son responsables y que son causadas por injusticias fundamentales respecto a ellos, y a los errores de una civilización en cuya formación no han participado libremente (Ibid, p.279).

Violencia contra los animales y violencia contra las mujeres

La identificación de las mujeres con animales maltratados, tan frecuente en la escritura femenina, estaba basada en la semejanza de su condición: seres sin derechos, impotentes, encarcelados en las mismas estructuras de dominación y protección.

La equivalencia entre mujeres y animales está en el centro de la imaginación sexual violenta, un tema constante en la literatura pornográfica que, desde principios de los años 1870, tenía un gran desarrollo. La lengua de pornografía - como observa Coral Lansbury que ha analizado un buen número de novelas publicadas entre 1870 y 1910 - es la lengua del establo: bridas, trozos, correas, fustas. Los símbolos de privación de la libertad son ubicuos y la culminación del

placer masculino se produce cuando las mujeres están atadas e inmovilizadas, reducidas a la condición de animal (Lansbury, 1985).

Estas imágenes sexuales eran sólo una expresión de los impulsos violentos contra las mujeres. En el curso del siglo, se registró un aumento gradual de la violencia doméstica; numerosos y graves incidentes eran diariamente relatados por la prensa y, a comienzos de 1850, aumentaron las presiones para agravar penas contra maridos abusivos.

En 1868, se aumentaron las penas por golpear a la esposa o los niños (un año de la prisión). Un año antes, la relación entre el estatus político inferior de las mujeres y la opresión matrimonial fue subrayado por John Stuart Mill, quien en su discurso en la Cámara de los Comunes apoyó el sufragio femenino y mencionó que las mujeres eran todos los años "golpeadas hasta la muerte" por sus "protectores varones" (Shanley, 1989).

Fue Frances Power Cobbe³, feminista, periodista, reformadora social y antiviviseccionista quien, más que nadie, relacionó la violencia contra las mujeres en el hogar, la opresión femenina y la crueldad hacia los animales. Sus escritos tenían mucha influencia y ayudaron a cambiar las leyes del matrimonio, sobre todo *Criminals, Idiots, Women and Minors. Is the Classification Sound? A Discussion on the Law Concerning the Property of Married Women* (1868) y *Wife-torture* (1878). En el primer ensayo, Cobbe trata extensamente la violencia inherente al matrimonio en tanto este imponía la dependencia completa, principalmente económica, a las mujeres: "solamente el poder del monedero – a falta del palo – puede asegurar la autoridad de manera permanente y total" (Cobbe, 1868, p.8). Una dominación basada en la inferioridad moral, intelectual y física de la mujer. Además, la ley no protegía a las mujeres de la pobreza y el abuso físico y moral; al contrario, daba a los hombres privilegios adicionales. Comparando la grave situación femenina con la del animal atrapado en una jaula, Cobbe hizo una parodia de los guías que conducían a los grupos de visitantes en los zoológicos:

³ Sobre Power Cobbe (1822-1904) existe una vasta bibliografía. Ver, en primer lugar, Frances Cobbe, 1894; Ferguson 1998; Peacock, 2002; Mitchell, 2004; Williamson, 2005; Hamilton, 2006; Caine, 1992. Sobre *Wife-torture*, ver: Bauer-Lawrence Ritt, 1983; Hamilton, 1995, 2001; Schroeder, 2004; Dardenne, 2005.

Esta, señoras y señores, es un ave inofensiva, el *Mulier Anglicana*. Su pico es débil y sus garras no son aptas para escarbar en la tierra. Sólo muestra inteligencia en la construcción de su nido y el cuidado de las crías, a las cuales se dedica particularmente, así como a su compañero. Por otra parte, es una clase muy simple de ave que recoge cualquier miga que se le arroje [...]. Por lo tanto, ustedes ven, señoras y señores, que, como es tan indefensa, le ponemos una cadena fuerte alrededor de sus extremidades que la sujeta a su nido, y hacemos las barras de su jaula excepcionalmente fuertes (Ibid, pp.16-17).

Aunque Cobbe no subestimaba el papel de la pobreza, el alcoholismo y las míseras condiciones de alojamiento como elementos que podían favorecer los arrebatos de rabia violenta en las zonas que llamaba *distritos de las patadas*, identificó las verdaderas causas de la violencia en la devaluación y cosificación. Como los animales, las mujeres eran consideradas criaturas inferiores que no merecían respeto. La Otredad radical _explica Cobbe_ conduce a la tortura. El “linchamiento doméstico” se perpetuaba por el hábito y la indiferencia, y los niños que eran testigos de los abusos terminaban pensando en las mujeres como seres inferiores, como un caballo azotado o un perro al que se daba una patada.

El ensayo de Frances Power Cobbe tuvo un gran eco y contribuyó a la aprobación de la enmienda propuesta por Leigh en mayo de 1878 (*An Act to Amend the Matrimonial Causes Act*) que garantizó la protección y/o el divorcio en caso de maltrato, proporcionó la custodia de los niños a la madre y obligó al marido a pagar una contribución semanal. La ley era innovadora porque cambió el foco desde el castigo del culpable a la protección de la víctima. En 1894, Cobbe escribió en su autobiografía: “la parte de mi trabajo por las mujeres que me produce mayor satisfacción cuando miro hacia atrás es aquella en la que trabajé con el objetivo de obtener la protección para mujeres infelices, golpeadas, destrozadas, mutiladas o pisoteadas por maridos brutales”(Cobbe, 1894, vol. 2, p. 534).

Tanto los animales como las mujeres - según Cobbe - fueron torturados en sitios alejados de la mirada pública, en el secreto de los laboratorios y entre las paredes domésticas, pero ella iluminaría aquellos sitios oscuros, escribió en 1888 en *Light in Dark Places*. Como

mujer, sintió que podía ofrecer una contribución especial para el mundo. Portadoras de un mensaje moral, las mujeres deberían reconocer que los animales eran quienes más necesitaban su ayuda.

¡Reclamo, como una mujer _¡mejor dicho, como una anciana, ese punto culminante de debilidad e inutilidad!_ para tener más derecho a ser oída en tal causa que un hombre, o incluso que un sacerdote. Si mi sexo tiene "una misión" de alguna clase, es, con toda seguridad, la de suavizar este viejo y duro mundo que han hecho los hombres (sacerdotes incluidos) (Cobbe, 1895, pp. 497-498).

Cuando Cobbe escribió *Wife-torture*, sus esfuerzos contra la vivisección se remontaban a 1863. A partir de 1875, cuando se estableció la primera comisión parlamentaria de investigación sobre la vivisección, su compromiso con la abolición de la vivisección absorbió todas sus energías⁴.

Prurigo secandi: experimentación en mujeres y animales

Un tema que se repite en los escritos contra la vivisección es la analogía entre la violencia que las mujeres y los animales sufrían a manos de los médicos, la ansiedad producida por la progresiva interferencia médica en todos los aspectos de la vida femenina, en particular en la esfera reproductiva.

Las primeras mujeres graduadas en Medicina descubrieron con indignación el tratamiento irrespetuoso y degradante infligido a las mujeres pobres en los hospitales de caridad: inmovilizadas por la restricción física, con la pelvis levantada y las piernas extendidas, expuestas al examen de los estudiantes y a sus chistes. Una verdadera tortura para mujeres a las que constantemente se predicaba el valor de la "modestia" en el comportamiento y el vestido, y que en los hospitales eran considerados "material clínico", "sujetos convenientes para experimentos dolorosos" (Maitland, 1886, volumen 1, p. 82). Para los pobres, de hecho, los médicos varones no usaron la anestesia, ni siquiera para la cauterización. Este era especialmente el caso de las mujeres de las que se pensaba que eran menos sensibles al dolor.

⁴ Sobre el debate de la vivisección, ver: Montgomery, 2000; Williamson, 2005.

Elizabeth Blackwell, la primera mujer inscrita como doctora en Gran Bretaña, habló extensamente de la relación entre vivisección y cirugía agresiva en mujeres. En su libro *Scientific Method in Biology*, en el capítulo titulado “Prurigo Secandi”, Blackwell escribió: “otro peligro ético serio relacionado con el experimento desenfrenado en los animales inferiores es el aumento enorme de la cirugía humana audaz, que tiende a sobreponerse a los métodos más lentos pero más naturales del arte médica” (Blackwell, 1902, p. 119). Las operaciones quirúrgicas que implicaban daños físicos severos y tenían una tasa de mortalidad alta, eran las más populares en Francia, donde la vivisección, “o la mutilación irracional de criaturas vivas y sensibles”, *la furie opératoire*, no era sometida a ningún control.

Blackwell se refería al aumento enorme de la extirpación de ovarios que llamó “la castración de mujeres”: más de 500.000 en Francia en 1896. Sobre la base de sus fuentes médicas, Blackwell estimó que, en Europa, una mujer cada 250 había sido sometida a esta operación (Ibid, p.120). El poder de destruir la capacidad reproductiva femenina era la expresión más brutal de la dominación masculina. Los desórdenes triviales del carácter nervioso o menstrual fueron interpretados como estrechamente unidos a la función ovárica, y podían conducir a la extirpación de ovarios. Esta mutilación masiva hizo que Blackwell se convirtiera en una antiviviseccionista apasionada, la condujo a identificar la cirugía sexual con la tortura de animales, la convenció de que la Medicina había perdido sus objetivos.

Sólo las mujeres, cuyo trabajo distintivo era “la alegre creación” de la vida y que eran “la encarnación de la gran vida maternal” podrían devolver la profesión médica otra vez a sus límites morales distintivos y hacer de la Medicina una ciencia de la vida y no de la muerte (Blackwell, 1902, p.10).

A fin de realizar su tarea de guías espirituales, las mujeres deberían tener el coraje de afirmar su propio punto de vista y abandonar la creencia de que los hombres representan la especie humana. Demasiadas estudiantes de Colegios femeninos, que finalmente tuvieron la posibilidad de hacerse camino en la profesión, aceptaron acriticamente lo que se les había enseñado en las universidades, incluso la experimentación arriesgada en gente y animales.

La vivisección, inversión del arte de curación, era el estudio de la muerte. Era inútil desde el punto de vista terapéutico. Sólo satisfacía la curiosidad mórbida, torcía la dirección de la actividad mental y destruía “la empatía inteligente” con la víctima.

Sólo las mujeres podrían contrarrestar el materialismo que conducía a dar importancia sólo al aspecto físico de la vida y considerar a la gente y a los animales como máquinas para ser estudiadas. El progreso humano verdadero, en opinión de Blackwell, debería ser medido por un respeto creciente por la vida (Blackwell, 1902, p.92). Cuando la inteligencia es separada de la conciencia, los seres humanos se convierten en una fuerza destructiva. Un error moral siempre conduce a un error intelectual y la Medicina nunca podría penetrar los secretos de vida por métodos violentos.

Otra consecuencia destructiva de la vivisección en la psique de médicos y estudiantes era la indiferencia, que amenazaba su integridad mental y moral. El hábito de usar instrumentos para reprimir la resistencia de una criatura viva desmoralizaba y la influencia perjudicial se extendía a todos aquellos que inventaban, compraban y vendían instrumentos de tortura, y a aquellos que capturaban y encarcelaban a los animales (Ibid, pp. 112-113).

Entre la indiferencia, la separación y el placer de infligir dolor, había un corto trecho, observaba Cobbe en 1882 en *The Janus of Science*. La separación entre el deseo del conocimiento por su propio bien y la buena voluntad de curar _un objetivo puramente humano_ estaba en la raíz de tal perversión.

Anna Bonus Kingsford: espiritualizar la vida

Como Cobbe y Blackell, también Anna Bonus Kingsford, en el curso de su experiencia profesional oía repetidamente que la vivisección era un arte, “una investigación artística”⁵. A diferencia de Blackwell, que se convirtió en antiviviseccionista durante su carrera clínica, Anna Kingsford había emprendido la profesión con la intención específica de oponerse a la vivisección.

Uno de los temas preferidos de la autora _que se encuentra en otros muchos escritos feministas contra la vivisección_ es el tema del límite. Hay un límite moral en el uso de medios que apuntan a la adquisición del conocimiento. La aceptación de un límite proviene del rechazo de la idea de dominación. De hecho, el verdadero progreso humano no deriva de la dominación, de sacrificar a otros por el bienestar de alguien, sino del sacrificio de uno para los otros.

⁵ Sobre Anna Bonus Kingsford (1846-1888), ver la entrada realizada por Lori Williamson in ODNB, <http://www.oxforddnb.com/view/article/15615>.

¿A partir de qué puede detenerse la separación de ciencia y ética? A partir de lo que Kingsford llamó "la unidad filosófica", "la unidad de la naturaleza moral del ser humano." La separación entre el cuerpo, la mente y el alma sostiene impidió la verdadera comprensión de los fenómenos que la ciencia pretende estudiar y entender, degradó el nivel moral de seres humanos, destruyó la dignidad de sentimientos y de la responsabilidad.

La responsabilidad fue entendida por Kingsford como "el privilegio" de los humanos hacia todas las criaturas. Desde su punto de vista, la opción del vegetarianismo era crucial. Había que reconocer que la vivisección era el producto de una cultura que admitía la matanza de animales para el consumo humano.

El fundamento de la verdadera justicia es un sentido de solidaridad. Todas las criaturas, desde la más elevada a la más simple, están unidas ante Dios. Nunca comenzaremos a espiritualizar nuestras vidas y nuestros pensamientos, a elevarnos e iluminarnos si no reconocemos esta solidaridad, si no consideramos las criaturas de Dios como almas vivas (Kingsford, 1912, p. 150). "Una ciencia basada en la tortura no puede ser verdadera, así como una religión basada en la tortura no puede ser una religión verdadera. Queremos una nueva Reforma, pero esta vez en la esfera de la ciencia" (Kingsford 1882, p. 301).

En su ensayo *The Uselessness of Vivisection*, después de presentar numerosos testimonios médicos sobre la inaplicabilidad de las observaciones en animales al cuerpo humano, se pregunta cuáles pueden ser los motivos que llevan a los profesionales de la Medicina a la defensa tan feroz de una práctica que conduce a deducciones erróneas.

[La vivisección es] el rechazo de los sentimientos religiosos y empáticos y de la doctrina de la responsabilidad moral del hombre, como algo supersticioso y carente de fundamento. Es la determinación deliberada de separarse de todos, excepto de aquellos que participan en tal rechazo; y hacer de la práctica de la fisiología experimental con animales vivos un punto de encuentro para la expresión de esa determinación (Kingsford, 1882, p. 183).

Recogió las respuestas de los médicos sobre la cuestión de la vivisección en el transcurso de su experiencia profesional y esto le

reveló que su terquedad provenía del deseo de poder y ambición. La vivisección se había hecho el símbolo de la libertad de ciencia con respecto a las consideraciones éticas y las interferencias externas.

“El trabajo de un fisiólogo _ le confió un médico_ es puramente científico y cuanto éste menos se ata a limitaciones utilitarias, mejor artista es” (Kingsford 1882, p.182). “Es así porque _declaró a otro fisiólogo_ ha sido útil, o porque pensamos que podría ser útil justificar nuestro derecho de practicarlo libremente. La base verdadera de nuestra vindicación es que, una vez que permitimos a los moralistas y a los clérigo dictar limitaciones a la ciencia, cedemos nuestra fortaleza en sus manos” (Ibid). Una fortaleza convertida en inexpugnable por el poder corporativo de la profesión médica, como escribía Cobbe, en 1881, en *The Medical Profession and Its Morality*.

¿Qué otra explicación puede encontrarse del apoyo de toda la profesión médica a “una mesa de vivisección libre”? La influencia creciente de los médicos en todas las áreas de la vida social, escribió la feminista irlandesa, se transformaba en despotismo y en las actitudes de los doctores, se podía observar “el tono de la dominación, por no decir de la arrogancia” (Cobbe, 1881, p.297) que conducía a la medicalización de la vida.

¿De dónde obtenían los médicos su poder? Era una profesión lucrativa practicada por *parvenus* que hacían del ateísmo, el materialismo y el utilitarismo vulgar los fundamentos de su filosofía y desatendían las “almas humanas” si habitaban cuerpos de personas despreciadas y marginadas. Los doctores quisieron sacrificar el bienestar de los pacientes a su éxito profesional, adquirir destrezas manuales en el campo de la cirugía y buscar la ganancia personal, como lo demuestran las presiones para la vacunación obligatoria. Los profesionales se unieron en un código corporativo del silencio sobre las muertes causadas por las vacunas o por arriesgadas e inútiles operaciones como la extracción de ovarios. Un corporativismo sexista que se oponía por todos los medios, incluso por la clamorosa protesta pública, a la entrada de mujeres en el campo de la Medicina y que puso en peligro la libertad del individuo, amenazando con aniquilar el sentido moral en la sociedad, destruir el valor del cuidado en la Medicina y, como escribía Mona Caird 1895, llevaba a ignorar las causas sociales de la enfermedad (Caird, 1895, p.3)⁶.

⁶ Sobre Mona Caird, ver Heilmann, 1996.

Frances Power Cobbe: la “Religión del Futuro”

La reflexión sobre el carácter de la ciencia moderna está presente en todos los escritos del antiviviseccionismo, pero fue Frances Power Cobbe quien, más que cualquier otro autor, se centró en los fatales resultados de la separación entre ciencia y ética.

El culto a la ciencia era, en opinión de Cobbe, la superstición moderna frente a la cual la gente suspendía el juicio crítico e inclinaba reverente la cabeza. Cobbe señalaba que, a diferencia de lo que sucedía con la religión y la ley, las leyes de Medicina, en tanto basadas en fundamentos científicos, no estaban sujetas al juicio moral, una necesidad infame que protegía a médicos y fisiólogos de toda responsabilidad. Entonces, el conocimiento fue reducido a una forma de poder, un instrumento de control de la naturaleza y otros seres humanos, un conocimiento incapaz de evaluar críticamente sus propias asunciones y objetivos, ignorante de sus límites y limitado a la acumulación de hechos.

“El nuevo hábito científico de la crueldad” era lo más inquietante. No era el viejo vicio de la crueldad por la crueldad misma, que se lleva a cabo bajo el efecto de impulsos apasionados o bajo la influencia del alcohol; no era el practicado por el rudo carretero o por el carnicero, sino por hombres cultos, bien alimentados y bien vestidos, tranquilos, relajados, con determinación, que sabían lo que ellos hacían: eran hombres de la ciencia que esperaban encontrar “la Religión del Futuro” y dejar su huella en la época (Cobbe, 1894, pp. 606-607).

En 1883, con el objetivo de criticar a los fisiólogos, Cobbe escribió su ensayo más cáustico: *Science in Excelsis*. En esta corta obra de teatro, imagina que los ángeles, después de antiguas especulaciones sobre el libre albedrío y la predestinación que no habían conducido a ningún resultado, se dedican a la ciencia y a los métodos de fisiología, y deciden practicar la vivisección en seres inferiores, no en los humanos, sino en aquellos eminentes fisiólogos que habían dedicado sus vidas al progreso del conocimiento científico. Ya era hora de comprobar si los resultados de los experimentos en animales eran válidos para la gente, una pregunta que, a pesar del sacrificio de un número enorme de criaturas, había permanecido sin resolver. La parte central del texto es un diálogo íntimo entre el Arcángel Rafael y los fisiólogos.

Rafael: ¡Bien! Somos ángeles y ustedes son hombres; y por esta misma lógica *nosotros* tenemos el derecho de hacer cuanto nos venga en gana con ustedes, estando por encima de ustedes como ustedes están por encima de los perros y los monos. Además, los mismos monos, según ustedes han explicado, son sus parientes; mientras que los Ángeles rechazamos cualquier clase de la conexión con ustedes, míseros mortales (Cobbe, 1889 en Gates, 2002, p.153).

La consecuencia más trágica y destructiva, en opinión de Cobbe, era la aniquilación del sentimiento de compasión, negada, burlada y pisoteada por la nueva idolatría de la ciencia.

En sus numerosos escritos, nunca dejó de presentar pruebas imágenes y palabras de este crimen contra la sensibilidad humana. En 1888, en *The Scientific Spirit of the Age*, Cobbe sostuvo que el espíritu científico del tiempo, asertivo y analítico, robaba a la especie humana sus valores más altos e invadía cada aspecto de la vida:

No soy tan ciega como para ignorar los espléndidos logros de la ciencia física moderna en su propio reino, ni los beneficios que muchas aplicaciones del Espíritu Científico han aportado en otras direcciones. Pero es necesario protestar contra el intrusismo y la opresión del Espíritu Científico en terrenos en los que no tiene ninguna labor apropiada, (y todavía más a menudo) su predominio en otros donde su lugar debería ser totalmente subordinado (Cobbe 1888, p. 128).

Con su materialismo y el rechazo de la ética, el Darwinismo había destruido la posibilidad de "reverencia" a los dictados de la conciencia. Esto era una doctrina nefasta que reducía todo a un principio utilitario, empobrecía la vida y retrataba la sociedad como un teatro de lucha (Ibid, p. 136). La clínica misma se convertía en un laboratorio, símbolo y medida de la disciplina científica. La vivisección era el ritual macabro del ideal de progreso, la celebración de la muerte y el dolor. Por lo tanto, era imposible reconciliar la ciencia con la humanidad, escribía Cobbe en 1884 en *The Right of Tormenting*. "La

ciencia no conoce lo que es humanidad y no admitirá nada que pueda retrasar su invasión de una pulgada” (Cobbe, 1884, p.55). No niego, prosigue Cobbe, que un remedio para las enfermedades de nuestro “templo de carne” representa una gran ventaja, pero el precio es demasiado alto. El alivio del dolor, la prolongación de la vida no son los bienes más importantes a los que se puede aspirar.

La cuestión de la necesidad de renunciar a ciertas ventajas, sobre la base de los principios morales, había sido planteada dos años antes por Vernon Lee⁷.

Vernon Lee: la vivisección como retroceso moral y deshonor

Convencida de que la vivisección podía ser útil a la humanidad, Vernon Lee intenta demostrar que es una ventaja a la cual los humanos deben renunciar. La mayor parte de los antiviviseccionistas apelaron a un sentido abstracto de justicia y compasión, cayendo en un sentimentalismo que no era capaz de minar la confianza en la ciencia. El verdadero horror de la vivisección reside en la deshonor, en un sentimiento de indignación hacia el engaño, el abuso de poder que ofende el sentido profundo de la justicia.

¿No debe infligirse el dolor a unos pocos si así puede ser evitado a muchos? Sí, si esos pocos son parte de los muchos y comparten igualmente con los demás la posibilidad del sufrimiento, e igualmente con los demás la posibilidad de beneficiarse de él. No, si esos pocos están separados de los muchos, y son ellos solos quienes pueden perder, y ellos solos quienes no pueden ganar (Lee, 1882, p. 800).

Guardar todos los beneficios para sí mismos a expensas de los otros es deshonroso. Declarar que la vivisección era deshonrosa significa para la autora que era contraria a los resultados de la evolución humana, o a aquellas características morales desarrolladas lentamente en el tiempo, al principio moral de la reciprocidad de beneficios. La vivisección era, así, un retroceso en el camino de la evolución moral, un fracaso en la percepción del mal que hacemos a

⁷ Sobre Violet Paget (Vernon Lee) (1856-1935), ver Oldfield, 2006, pp. 163-166.

otros por nuestros deseos, dado que nuestra mejor cualidad es abandonar nuestros deseos por el sentido de la justicia. Al preferir la satisfacción de un deseo a la justicia, deformamos nuestra naturaleza moral y degradamos nuestra conciencia intelectual.

La tentación de reconocer la vivisección como una práctica legítima es una tentación muy grande; la vivisección supone el instrumento más valioso, o mejor dicho, el atajo más valioso, para el logro de un tipo de conocimiento con el cual están relacionados no sólo un gran número de problemas del cuerpo y el alma, de la vida presente y futura, de la salud moral y de la enfermedad, sino que tiene una importancia casi religiosa, para nosotros, que hemos abjurado de nuestros credos pero estamos [...] poco acostumbrados aún al rudo tónico de una nueva fe que simplemente nos dice que hay que actuar correctamente sin recompensa y soportar el dolor sin compensación _es en realidad el ingrediente de un elixir embriagador con el cual consolamos nuestras almas frías, de un licor espiritual de la religión de la ciencia y la especie humana que ha sustituido a la vieja religión de Cristo y Sus heridas, hasta que el mundo esté preparado para la religión de la justicia (ibid, p. 806).

Vernon Lee desplazó la atención de la crueldad inherente a esta práctica a la deformación del sentido común, al daño del juicio moral que veía en la sociedad de su época. Quienes no tenían la fuerza de cuestionar la fe ciega en el progreso humano y preferían asumir que todos sus aspectos eran buenos sin someterlos al juicio moral, permitieron el paso a una actitud de conformismo apático.

Para detener esta tendencia, la demanda de compasión no era suficiente, había que reforzarla con el sentido de la justicia. Si el principio del progreso de la ciencia con vistas a una futura reducción del sufrimiento humano se enraizaba, si se convertía en “la prueba moral más elevada,” no habría ningún límite al sacrificio de vidas humanas y animales para conseguir este bien absoluto. Y no habría ningún límite a la deformación de la verdad.

Lind af Hageby y el caso del perro marrón

Hacia los primeros años del siglo XX, la oposición a la vivisección cambió su carácter. En 1898, Cobbe dimitió del VSS, que ella había fundado, porque sus miembros querían un compromiso y aceptaban alguna forma de regulación. Fundó la British Union for the Abolition of Vivisection (BUAV), una organización todavía activa en la actualidad, y, poco después, se retiró de la escena. La personalidad más importante en el movimiento desde los primeros años del siglo era Lind af Hageby. Sobrina del chambelán del rey de Suecia y fundadora en 1906 de la Anti-vivisection and Animal Defence Society, buscaba una medicina alternativa que se dirigiría a los orígenes sociales de la enfermedad.

No era suficiente, sostenía la feminista sueca, con burlarse y difamar a los fisiólogos torturadores, “los demonios salen del infierno”, ahora los activistas tenían que armarse con el punto de vista científico, debían conseguir un detallado conocimiento del mundo animal, estudiar química, geología, etcétera. Hageby se comprometió con la difusión de una dieta vegetariana y el pacifismo; de hecho, creía en la unión y el refuerzo mutuo de estas causas. Hasta entonces, la causa del vegetarianismo había sido la menos compartida por las antiviviseccionistas.

Con la excepción de Anna Bonus Kingsford, la cuestión de la dieta fue evitada por la mayor parte de autoras. Cobbe, por ejemplo, había dejado su deporte favorito, la pesca, pero, como Blackwell, diferenciaba entre la matanza de animales para comer legal y la tortura ilegal y entre granjas respetuosas del bienestar animal y otras que los explotaban indiscriminadamente. De hecho, nunca abandonaron por completo la idea de la superioridad de los humanos en comparación con los animales y en sus escritos a menudo los llaman “animales inferiores” o “brutos”.

Además, Hageby inauguró una nueva forma de protesta: las manifestaciones de masas que se repitieron una tras otra, en particular entre 1906 y 1910, durante “el caso del perro marrón”. Se matriculó con su amiga Liesa von Shartau en la London School of Medicine for Women y presenció numerosos experimentos con animales. En 1903, apareció el diario de su experiencia que describía el episodio de un experimento en un pequeño perro marrón, utilizado en repetidas

ocasiones y sin anestesia por dos fisiólogos: Guillermo Bayliss y Ernest Starling. Después de numerosas operaciones, el páncreas del perro fue extirpado y el animal entregado a un estudiante que lo mató con una puñalada en el corazón. Las revelaciones de las dos antiviviseccionistas dieron origen al juicio más famoso de su tiempo, con amplia resonancia en la prensa y que terminó con la absolución completa de Bayliss⁸. En 1906, se levantó un monumento de bronce al perro marrón en Battersea por iniciativa del movimiento antivivisección, lo cual originó una serie de disturbios en los que los estudiantes universitarios trataron de derribar la estatua. Esta fue finalmente demolida en 1910, durante la noche, por el Battersea Council.

Después del proceso, en 1913, *The Shambles of Science* fue reeditado por la Anti-vivisection Society con un relato completo del proceso. El capítulo que causó sensación, la “Diversión”, describía aquel humor al que Frances Power Cobbe el año anterior hacía alusión en su artículo “Schadenfreude” (Cobbe, 1902):

Escuchamos algunos informes interesantes de "comida falsa". El conferenciante describe ciertos experimentos con perros entre las risas del auditorio. Les habían cortado el esófago y colocado una fístula, de manera que el alimento ingerido cayera en el suelo en vez de pasar al estómago. Los perros comían y comían y comían _estaban terriblemente hambrientos_ y se sorprendían al ver que el alimento caía; lo volvían a intentar de nuevo con el mismo resultado. Podían continuar así durante horas. ¡Qué cómico! ¡Qué inteligente el fisiólogo que inventó esto! ¿Acaso los animales no son estúpidos? Durante el proceso de la comida, el estómago de los perros secretó jugo gástrico. Es un caso de “secreción psíquica”. Terriblemente interesante. ¡Maravillosamente inteligente! (Hageby-Shartau, 1903, p.25).

Cuando Ernest Starling expresó su orgullo por su investigación y declaró que los experimentos de vivisección del estómago habían contribuido al progreso del conocimiento del proceso digestivo más que lo que la investigación en la anatomía humana había hecho durante un siglo, se refirió a los experimentos de la comida falsa

⁸ Sobre este caso, ver Lansbury, 1985.

(Molinero, 2009). Su trabajo fue repetidamente criticado en los periódicos antiviviseccionistas "Animal's Defender" y "Zoophilist" y la práctica de la comida falsa se convirtió en el símbolo de la crueldad, la inutilidad y el cinismo de los fisiólogos. En el centro del debate estaba el uso de la sobrealimentación forzada por medio de la sonda esofágica (*gavage*), una práctica dolorosa que los doctores dominaban y que los pacientes temían.

Frente a las repetidas acusaciones de crueldad dirigidas a los médicos, era importante demostrar que los experimentos tenían algo de utilidad terapéutica o social, y que no eran dictados por la pura brutalidad o la curiosidad perversa.

Sugeriré _escribe Ian Miller_ que la vivisección humana pareció convertirse en real cuando el tubo estomacal comenzó a ser usado como presunto instrumento de tortura y crueldad durante la controvertida alimentación forzada de las sufragistas encarceladas desde 1909 en adelante, una situación con varias interrogantes morales que fueron discutidos internacionalmente (Ibíd, p. 337).

En 1909 la extensión de las protestas de las sufragistas en las cárceles británicas por medio de huelgas de hambre, llevó al Ministerio de Asuntos Interiores a usar la alimentación forzada, una práctica que duró hasta 1913. Se trataba de una forma de castigo, tortura y experimentación. Muchas de las que la sufrieron (hasta cientos de veces) nunca se recuperaron. La alimentación forzada era comparada por los mismos médicos a la práctica "para alimentar gallinas" y era aplicada de un modo doloroso y brutal (Purvis, 1995; Geddes, 2008).

Las semejanzas entre los animales diseccionados y las militantes alimentadas a la fuerza, entre el laboratorio y la prisión, se convirtieron en un tema recurrente en la propaganda sufragista. Los dolores, el sentido de impotencia y ahogamiento, la humillación por los gestos y las palabras y la angustia por el día siguiente eran recurrentes en los informes que aparecieron en la prensa y en las memorias publicadas en los años siguientes (Lytton, 1914).

¿Es compatible la ciencia con la ética?

Las prácticas médicas que resultan de la experiencia de laboratorio eran presentadas como instrumentos útiles para romper la resistencia de las sufragistas. Una vez más, las afirmaciones de la Medicina habían sido alcanzadas por el dolor infligido a individuos contra su voluntad.

Desde finales del siglo XIX, la vivisección y los experimentos con seres vivos no han cesado, y una idea de ciencia que muchas feministas británicas cuestionaban en la segunda mitad del siglo XIX parece haber sido firmemente establecida (Illich, 1976). Hoy, los escritos de Cobbe, Kingsford, Blackwell y muchas otras sobre el divorcio entre ética y ciencia, entre fines y medios, sobre la devaluación de la compasión y la empatía en el ejercicio de la profesión médica, sobre la medicalización de todos los aspectos de la vida, todavía son reveladores; su fuerza moral, su rigor crítico, su previsión aún pueden conducirnos al compromiso con un mundo que, como Blackwell indicaba, consideraría el aumento del respeto por la vida como la única medida del progreso humano.

Traducción del inglés de Alicia H. Puleo

Bibliografía

Blackwell, Elizabeth (1902): “Scientific Method in Biology” (pp. 87-94), in Blackwell, Elizabeth, *Essays in Medical Sociology*, vol. 2, London: Ernest Bell.

Caine, Barbara (1992): *Victorian Feminists*, Oxford: Oxford University Press.

Caird, Mona (1895): *Vivisection*, London: Miller.

Carol Bauer-Lawrence Ritt (1983): “A Husband is a Beating Animal. Frances Power Cobbe Confronts the Wife-abuse Problem in Victorian England”, *International Journal of Women’s Studies*, 3, 99-118;

Cobbe, Frances Power (1868): “Criminals, Idiots, Women and Minors. Is the Classification Sound? A Discussion on the Law Concerning the Property of Married Women”, *Fraser’s Magazine*, December, reprinted (1869) as pamphlet, Manchester: A. Ireland and Co., Pall Mall.

Cobbe, Frances Power (1881): “The Medical Profession and Its Morality”, *Modern Review*, 296-328.

Cobbe, Frances Power (1884): *The Right of Tormenting*, London: Victoria Street Society.

Cobbe, Frances Power (1888): “The Scientific Spirit of the Age” (pp. 3-36), in Ead., *The Scientific Spirit of the Age and Other Pleas and Discussions*, Boston: Geo H. Ellis.

Cobbe, Frances Power (1889): *Science in Excelsis. A New Vision of Judgement*, (pp. 145-154), in Gates, Barbara T. (2002), *In Nature’s Name. An Anthology of Women’s Writings and Illustrations*, Chicago-London: University of Chicago Press.

Cobbe, Frances Power (1878): “Wife-torture in England”, *Contemporary Review*, 32, 55-87.

Cobbe, Frances Power (1894): *Life of Frances Power Cobbe, by Herself* (1894), Bristol: Thoemmes.

Cobbe, Frances Power (1895): “The Ethics of Zoophily”, *Contemporary Review*, 68, 497-508.

Cobbe, Frances Power (1902): “Schauenfreude”, *Contemporary Review*, 81, 655-666.

Dardenne, Emilie (2005) : “Un épagueul, une femme et un noyer, plus nous les battons, meilleurs ils sont: Frances Power Cobbe, la féminité, l'altérité”, *Revue LISA/LISA e Journal*, <http://lisa.revues.org/890>.

De Cyon, Elie (1893): “The Anti-vivisection Agitation”, *Contemporary Review*, 43, 1893, 498-510.

Despard, Charlotte (1913): *Theosophy and the Woman's Movement*, London: Theosophical Publishing Society.

Doughty Robin W. (1975): *Feather Fashions and Bird Preservation: A Study in Nature Protection*, Berkeley: University of California Press.

Elston, Mary Ann (1978): “Women and Anti-vivisection in Victorian England, 1870-1900” (pp. 259-294), in Rupke, Nicolas A. (Ed.), *Vivisection in Historical Perspective*, New York: Croom Helm.

Ferguson, Moira (1998): *Animal Advocacy and Englishwomen, 1780-1900: Patriots, Nation and Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Gates Barbara T. (Ed.) (1996): *In Nature's Name. An Anthology of Women's Writing and Illustration, 1870-1930*, Chicago-London: The University of Chicago Press.

Geddes, Jennian F. (2008): “Culpable Complicity: The Medical Profession and the Forcible Feeding of Suffragettes, 1909-1914”, *Women's History Review*, 17, 1, 79-94.

Hageby, Lind - Shartau, Leisa K. (1903): *The Shambles of Science: Extracts from the Diary of Two Students of Physiology*, London: Bell.

Hamilton, Susan (1995): *Criminals, Idiots, Women, and Minors: Victorian Writing by Women on Women*, Peterborough: Broadview Press.

Hamilton, Susan (2001): "Making History with Frances Power Cobbe: Victorian Feminism, Domestic Violence, and the Language of Imperialism", *Victorian Studies*, 43, 437-460.

Hamilton, Susan (2005): "A Whole Series of Frightful Cases: Domestic Violence, the Periodical Press and Victorian Feminist Writing", *Topia*, 89, 13, 89-101.

Hamilton, Susan (2006): *Frances Power Cobbe and Victorian Feminism*, New York-Basingstoke: Palgrave Macmillan,

Harrison, Brian (1971): "Animals and the State in Nineteenth Century England", *English Historical Review*, 88, 786-820.

Heilmann, Ann (1996): *Mona Caird (1854-1932): "Wild Woman, New Woman, and Early Radical Feminist Critic of Marriage and Motherhood"*, *Women's History Review*, 5, 1, 67-95.

Illich, Ivan (1991): *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Como: Macro Edizioni-Red Edizioni.

Kean, Hilda (1995): "The Smooth Cool Men of Science'. The Feminist and Socialist Response to Vivisection", *History Workshop Journal*, 40, 16-38.

Kingsford, Anna Bonus (1882): "The Uselessness of Vivisection", *Nineteenth Century*, 2, 171-183.

Kingsford, Anna Bonus (1882): "Unscientific Science. Moral Aspects of Vivisection" (pp. 292-304), in Kingsford Anna Bonus-W. J. Colville (1888), *Spiritual Therapeutics or Divine Science*, Chicago: Educator Publishing.

Kingsford, Anna Bonus (1912): *Addresses to Vegetarians*, London: John M. Watkins.

Lansbury, Coral (1985), *Gynaecology*, "Pornography, and the Antivivisection Movement", *Victorian Studies*, 3, 413-437.

Lansbury, Coral (1985): *The Old Brown Dog. Women, Workers, and Vivisection in Edwardian England*, Madison: The University of Wisconsin Press.

Lee, Vernon (1882): “Vivisection: An Evolutionist to Evolutionists”, *Contemporary Review*, 41, 788-811

Leneman, Leah (1997): “The Awakened Instinct: Vegetarianism and the Women’s Suffrage Movement in Britain”, *Women’s History Review*, 6, 1997, 271-287.

Maitland, Edward (1886): *Anna Kingsford: Her Life, Letters, Diary and Work*, London: George Redway, vol. 1.

Miller, Ian (2009): “Necessary Torture? Vivisection, Suffragette Force-Feeding, and Responses to Scientific Medicine in Britain 1870-1920”, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 64, 3, 348-349.

Mitchell, Sally (2004): *Frances Power Cobbe: Victorian Feminist, Journalist, Reformer*, Charlottesville: University of Virginia Press.

Montgomery, Brooke (2000): “*Those Candid and Ingenuous Vivisectors*”: *Frances Power Cobbe and the Anti-vivisection Controversy in Victorian Britain, 1870-1904*, Thesis, Calgary University.

Oldfield, Sybil (2006): *Doers of the Word. British Women Humanitarians 1900-1950*, London: Continuum.

Peacock, Sandra J. (2002): *The Theological and Ethical Writings of Frances Power Cobbe, 1822-1904*, Lewiston, N.Y.: Mellen Press.

Pooley, Mary, (1986): “‘Scenes of Indelicate Character’: The Medical Treatment of Women”, *Representation*, 14, 1986, 137-168.

Purvis June (1995): “The Prison Experiences of Suffragettes in Edwardian England”, *Women’s History Review* 4, 1, 103-133.

Ritvo, Harriet (1987): *The Animal Estate: The English and the Other Creatures in the Victorian Age*, Cambridge: Harvard University Press.

Schroeder, Janice (2004): “‘Narrat[ing] Some Poor Little Fables’: Evidence of Bodily Pain in ‘The History of Mary Prince’ and ‘Wife-torture in England’”, *Tulsa Studies in Women’s Literature*, 23, 261-281.

Shanley, Mary Lyndon (1989): *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850-1895*, Princeton: Princeton University Press.

Turner, James (1980): *Reckoning with the Beast: Animals, Pain and Humanity in the Victorian Mind*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Weinbren, Dan (1994): “Against All Cruelties: the Humanitarian League, 1891-1919”, *History Workshop*, 38, 86-105.

Williamson, Lori (2005): *Power and Protest: Frances Power Cobbe and Victorian Society*, London-New York-Chicago: Independent Publisher Group.

El ecopacifismo de Sylvia Pankhurst en el entorno sufragista y socialista de principios del siglo XX

Eva Palomo Cermeño¹
Universidad Rey Juan Carlos
evapalomo63@hotmail.com

Introducción

En este trabajo trataremos el modo en que la sufragista inglesa Sylvia Pankhurst incorporó en su discurso feminista y socialista, sus preocupaciones acerca de la destrucción del medio ambiente y la necesidad de vivir en armonía con la naturaleza.

Sylvia Pankhurst nació en 1882 en el seno de una familia muy comprometida política y socialmente con su tiempo. Hija de Emmeline Pankhurst, figura emblemática y una de las líderes del sufragismo británico, y de Richard Pankhurst, abogado radical y socialista entregado a la defensa de la causa de los más desfavorecidos, creció rodeada literalmente de intelectuales y activistas de todo el mundo, pertenecientes a círculos socialistas, anarquistas, ateos librepensadores y feministas. En el hogar de los Pankhurst se leía literatura de contenido socialista, utópico y romántico que exaltaba la vuelta a la naturaleza y al comunismo, frente a la sociedad industrial

¹ Eva Palomo es Doctora por la Universidad Rey Juan Carlos. Su tesis trata sobre feminismo y socialismo en la obra de Sylvia Pankhurst y los debates en torno a la clase, el género y la sexualidad en el contexto del sufragismo británico. Recientemente, ha participado en proyectos de investigación en la URJC, desarrollando temas como el activismo feminista contra la prostitución en el siglo XIX.

deshumanizada. El fundador de la *Socialist League* y artista revolucionario, William Morris, era un habitual en las tertulias de la familia, influyendo notablemente en las ideas políticas y artísticas de Sylvia Pankhurst.

Heredera de la tradición más radical del liberalismo y del socialismo, tanto el llamado 'utópico' como el marxista, Sylvia Pankhurst formó parte, como pensadora y activista, del heterogéneo movimiento sufragista, intentando siempre articular el género y la clase tanto en los círculos de la izquierda y el movimiento obrero, como entre la militancia feminista.

Artista, periodista y poeta, apostó por el anti-colonialismo, el pacifismo y el antirracismo, ya a principios del siglo XX; una época en la que defender tales posiciones era impopular. Fue, a nuestro juicio, una pionera que tuvo la razón a destiempo.

Antecedentes.

1. Preocupaciones medioambientales en la tradición emancipatoria del siglo XIX.

Existió en la tradición socialista, radical y anarquista del siglo XIX -W. Thompson, C. Fourier, W. Morris, P. Kropotkin, Emma Goldman...- una profunda preocupación por los efectos negativos de la revolución industrial sobre las condiciones de la vida humana y el entorno natural. Desde distintos análisis encontramos una denuncia común acerca de la destrucción de una concepción de trabajo y de las consecuencias de este nuevo modelo de producción: las migraciones, la polución del aire y de las aguas, la insalubridad, el hacinamiento, las enfermedades, la mortalidad... tal como fue recogido en *The Making of the English Working Class* (Thompson, 1965).

Frente al individualismo y la competitividad, Kropotkin partió de su interpretación de Darwin para defender que la cooperación era la base del progreso de las especies (Kropotkin, 1902). De acuerdo con este modelo, citado a menudo por Pankhurst en sus escritos, propuso la idea de una comuna autosuficiente como forma de organización social y productiva que superase la dicotomía campo-ciudad, industria-agricultura o trabajo intelectual versus manual. Creía en la descentralización industrial y en una concepción del trabajo basado en la cooperación -entre especies y con el entorno natural-, y compatible con el desarrollo del bienestar social y la vida lúdica.

En el mismo sentido desarrolla Morris la idea de que el trabajo no puede ser alienante y embrutecedor sino que debe desarrollarse en un entorno agradable, ocupar solo una parte del día e involucrar una variedad de tareas. En su obra *News from Nowhere*, considerada una 'ecotopía', contempló la posibilidad de transformar las fábricas en centros dedicados al cultivo de la belleza, la actividad intelectual, la sociabilidad y el ocio (Morris, 1890).

A pesar de su denuncia firme de los males de la vida urbana e industrializada (polución, insalubridad, hacinamiento etc.), Morris imagina una sociedad futura en la que no desapareciesen las ciudades sino que se transformasen. En su utopía habla del modelo de ciudad ideal, donde no hubiese lugar para las zonas fabriles ni para la especulación, que hacina a la gente en lugares insalubres y obtiene beneficios de la desgracia humana; un lugar que combinase las cualidades del campo y de la ciudad.

2. Ecofeministas en el movimiento sufragista

Dentro de la heterogeneidad del sufragismo y el feminismo del XIX hubo numerosos ejemplos de mujeres sensibilizadas y comprometidas con las más variadas causas que hoy podríamos calificar como eco-feministas. Las británicas Helena Swanwick, Catherine Marshall, Charlotte Despard, Virginia Woolf, y la propia Sylvia Pankhurst eran conocidas de diferentes maneras por su activismo anti-militarista y a favor de las salidas pacíficas y negociadas a los conflictos. La denuncia de la guerra por Emma Goldman, o la estadounidense Jane Addams, quien lideró el movimiento de mujeres por la paz durante la primera guerra mundial. Frances Power Cobbe y Anna Kingsford denunciaron la vivisección de animales, práctica cruel que en sus escritos relacionaron con diversas formas de violencia hacia las mujeres en el hogar, en la prostitución y en la pornografía y en las cárceles (Donovan, Adams, 2006). Era también conocida en los círculos de mujeres la crítica de Charlotte Perkins Gilman a la caza y el maltrato animal para el consumo de objetos de lujo. Los debates sobre cuestiones como la salud de las mujeres en el trabajo, la violencia ejercida sobre los cuerpos y mentes de las mujeres desde la medicina y la psiquiatría, la educación en contacto con la naturaleza, la idea de vivir en equilibrio con el medio natural y la necesidad de respetarlo y

preservarlo, constituyeron preocupaciones bastante extendidas en los ambientes feministas a lo largo del siglo XIX y principios del XX.

Sylvia Pankhurst: la construcción del socialismo, el feminismo, y el papel de la naturaleza

1. La difícil lucha por la paz en tiempos de guerra

"Al igual que hubo sufragistas que apoyaron a sus gobiernos en la primera guerra mundial para demostrar que eran ciudadanas leales... y merecedoras del derecho a voto, otras muchas adoptaron una perspectiva anti-militarista e internacionalista..." (King, 1989, p.120).

En las últimas décadas, tanto historiadoras como autoras del ámbito ecofeminista han reconocido la importancia y contribuciones de las mujeres procedentes del sufragismo al pacifismo, al anti-militarismo y al anti-colonialismo. Sylvia Pankhurst defendió la resolución pacífica de los conflictos entre naciones a través del diálogo y la justa representatividad en los organismos internacionales de arbitraje, así como medidas para la limitación de los armamentos.

Su oposición a la Gran Guerra fue firme, como ya lo había sido la adoptada por su familia durante la guerra de los Boers. Denunció la crueldad y explotación a la que se sometió a los pueblos, tanto en los campos de batalla como en el frente 'interior'. En su obra, *The Home Front*, relató de manera pormenorizada los efectos de la guerra sobre la clase trabajadora, el desabastecimiento y el hambre, el deterioro de las condiciones de vida y de trabajo, la destrucción y degradación en las ciudades y en el campo, la legislación represiva contra los derechos civiles de la población en general y, en especial, contra ciertos colectivos, como huelguistas, mujeres u objetores de conciencia. Igualmente denunció el enriquecimiento a través de la especulación y el consiguiente aumento de las desigualdades (Pankhurst, 1932).

En agosto de 1914 escribió con angustia sobre el ambiente pre-bélico: "En vano intentaba aislarme de aquel triste ruido y de las imágenes de aquellos jóvenes rostros ebrios... Me suscitaban la idea del ganado llevado al matadero, meros peones en manos de aquellos cuya identidad les era desconocida. Pensé en los ejércitos marchando sobre Europa, llevando la destrucción a miles de hogares pacíficos... Los lamentos de las viudas, los huérfanos y los hombres mutilados...,

un triunfo tristemente inmenso para el poder aniquilador de la violencia, mantenida y albergada por la riqueza; una riqueza extraída de cualquier fuente y, sobre todo, de las grandes privaciones de los pueblos... del hambre. El hambre se erigiría en el vencedor.” (Pankhurst, 1932, p.15).

En sus escritos combinó una descripción de los horrores de la guerra desde una perspectiva humanitaria, con un análisis socialista y marxista de la guerra como instrumento de dominación capitalista generadora de beneficios para ciertas capas sociales (Pankhurst, 1922).

Como anti-colonialista, dedicó buena parte de su obra a reflejar los desastres humanos y medioambientales producidos por la dominación de las potencias europeas en países como India y Etiopía, fundamentalmente; no solo como producto de las guerras sino del expolio, apropiación y degradación de sus recursos naturales, causando la destrucción de las formas de vida de gran parte de la población y su consiguiente empobrecimiento. Fue el caso de la destrucción de la producción textil india, de su sistema de canalización de agua o de las migraciones a las ciudades creando masas de población en la extrema pobreza (Pankhurst, 1926). O el de Eritrea, asolada por la deforestación, la desertización, la polución de los ríos y la destrucción de las formas de subsistencia básica de sus habitantes. Es ilustrativa su descripción de la ciudad colonizada de Asmara, capital de Eritrea: “Pocos visitantes conocen realmente la ciudad de Asmara. La mayoría solo han visto una máscara alegre e ilusoria que esconde la verdadera Asmara con su sangrante miseria y polución. Los barrios más pobres... se encuentran sobre un suelo de roca sin apenas tierra cultivable... Cada hombre ha de construir su propia vivienda; no se conoce la vivienda municipal. La madera escasea; la tierra que rodea Asmara está erosionada por la tala indiscriminada y la ausencia de reforestación... El agua corriente en los hogares solo existe en la parte europea de la ciudad. Para economizar el gasto de agua en la estación seca, se cierran las fuentes en los barrios pobres, y sin embargo los baños y duchas siguen funcionando en la ciudad europea...” (Dodd, 1993, pp.231-233).

2. El papel de la naturaleza en la nueva organización social

Sylvia Pankhurst desarrolló en sus escritos una propuesta de organización para la nueva sociedad socialista que debía construirse, incorporando muchos de los planteamientos de autores como Kropotkin y Morris. Para ella, el futuro de la humanidad pasaba por superar la dicotomía naturaleza-cultura, campo-ciudad, y por ello, imaginó la vida en comunidades que se desarrollaran en armonía con el medio natural: "Cuando se nos empezaba a revelar la crueldad y la sórdida fealdad del capitalismo moderno a principios del siglo XIX, muchas personas humanitarias intentaron demostrar de forma práctica, cómo la industria y la agricultura podrían desarrollarse a través de la mutua cooperación para el bien común. Un ejemplo de estos esfuerzos fue puesto en marcha en Ralahine... en Irlanda... en 1831...". "...El desarrollo de la agricultura y la asociación entre la ciencia y el trabajo manual..." (Pankhurst, 1926, pp. 590-1).

Sin embargo, tras las frustrantes experiencias vividas durante la Gran Guerra, Pankhurst radicalizó su discurso y su práctica política, evolucionando hacia posiciones comunistas al calor de la revolución rusa de 1917. Defendió las ideas bolcheviques en cuanto a la necesidad de una organización social basada en los soviets, tras el derrocamiento del sistema capitalista.

En un escrito de 1920 titulado *A Constitution for British Soviets. Points for a Communist program*, desarrolló para su país una propuesta de sociedad organizada en soviets (Dodd, 1993). La originalidad de su enfoque radica en el modo que introdujo la perspectiva de género y sus preocupaciones sobre la naturaleza a la hora de describir el funcionamiento de estas pequeñas unidades de producción dedicadas a satisfacer las necesidades de todas las personas. Los centros de trabajo, talleres, huertos, centros de ocio y servicios están rodeados de jardines y el trabajo doméstico y de cuidados no solo está valorado y remunerado sino que se socializa y no recae únicamente sobre las mujeres (Dodd, 1993, pp. 104-108).

3. El derecho a la educación y a la belleza

"El patio del colegio con suelo de macadam parecía el patio de una cárcel, rodeado de un muro elevado, sin ningún arbusto ni una brizna de hierba. El cuarto de juegos de una suciedad inimaginable.

Aún hoy me entristece ver los patios desnudos de los colegios..." (Pankhurst, 1931, p. 122)

Sylvia Pankhurst fue consciente de la importancia de una educación en contacto y armonía con la naturaleza, combinando trabajo intelectual y manual en un entorno agradable. Niños y niñas debían formarse para ejercer una profesión, a la vez que aprendían agricultura y jardinería, conociendo e interactuando con el medio natural. Muy crítica con la instrucción tradicional y seguidora de la pedagogía Montessori, defendió una escuela coeducativa, igualitaria y solidaria que formase personas críticas, autónomas y creativas, capaces de motivarse para desarrollar sus intereses, talentos y habilidades.

Para Pankhurst, que se formó como artista plástica, la belleza constituía un aspecto esencial en la formación de la sensibilidad humana. En la mayor parte de sus textos, son constantes las descripciones -ya desde su infancia- acerca de la naturaleza, los entornos armónicos o los ambientes más degradados, y sobre el modo en que éstos influían en el estado físico y anímico de las personas que los habitan. Recordando su infancia, escribió: "Mi viejo sueño de habitar una gran casa de campo en la que todo el mundo fuera feliz, aparecía de nuevo para confrontarme con la visión de las fábricas arrojando humo y las pequeñas casas grises de Hulme y Ancoats; casi me sentía culpable por desearlo..." (Pankhurst, 1931, p.123). Sus principios le llevaron a recorrer los lugares más sórdidos para denunciar la miseria y la injusticia. Sin embargo, buscó incesantemente el contacto con la naturaleza, a través de sus estancias en el campo, el buen trato a animales y plantas, el rechazo a las vestimentas poco sanas para el cuerpo de las mujeres y la adopción de una dieta vegetariana.

Sylvia Pankhurst mantuvo su sueño de un 'paraíso en la tierra' y defendió el derecho de hombres y mujeres a un mundo justo, en paz y en equilibrio con el medio natural.

Conclusiones

La reconstrucción de la genealogía del pensamiento feminista y socialista es fundamental para comprender también los debates actuales en el eco-feminismo. En este sentido, pensamos que el

conocimiento de las aportaciones de Sylvia Pankhurst contribuye a fortalecer el necesario diálogo presente-pasado.

Aunque ha sido en los siglos XX y XXI cuando se hicieron más patentes las consecuencias, primero de la revolución industrial, y después del productivismo salvaje y de la creación de una sociedad de consumo desaforado, podemos afirmar que muchos planteamientos del presente se iniciaron en esta época; y que la sensibilidad hacia el deterioro de la naturaleza estaba presente entre pensadoras y activistas feministas como Sylvia Pankhurst. Por ello, podemos concluir que su estudio es relevante para la construcción de una sociedad igualitaria en armonía con el medio ambiente y como parte de él, y en la constante lucha por la paz.

Bibliografía

Cunliffe-Charlesworth, Hilary (1992): "Sylvia Pankhurst as an Art Student", en Bullock, Ian y Pankhurst, Richard (Ed.), *Sylvia Pankhurst: from Artist to Anti-Fascist*, (pp.14-32), London: Macmillan.

Davis, Mary (1999): *Sylvia Pankhurst. A life in radical politics*, London: Pluto Press.

Dodd, Kathryn (Ed.) (1993): *The Sylvia Pankhurst reader*, Manchester: Manchester University Press.

Donovan, Josephine; Adams, Carol J. (2007): *Beyond Animal Rights*, New York: Columbia University Press.

Kent, Susan Kingsley (1993): *Making Peace: The Reconstruction of Gender in Inter-War Britain*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

King, Ynestra (1989): "Healing the wounds. Feminism, Ecology and Nature/Culture Dualism", en Jagger, Alison M.; Bards, Susan R. (Eds.), *Gender/Body/Knowledge Feminist Reconstructions of Being & Knowing*, (pp. 115-171), New Jersey: Rutgers University Press.

- Kropotkin, Piotr (1902): *Mutual Aid. A Factor of Evolution*, http://dwardmac.pitzer.edu/Anarchist_Archives/kropotkin/mutaidcontents.html (consultado el 13 de octubre de 2013)
- Morris, William (2003): *Nems from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Mulvihill, Margaret (1989): *Charlotte Despard. A Biography*, London, Pandora Press.
- Pankhurst, E. Sylvia (1921): *Communism and its tactics*. En: <http://www.marxists.org/archive/pankhurst-sylvia/communism-tactics/index.htm> (Consultado el 11 de octubre de 2012)
- Pankhurst, E. Sylvia (1922): *The truth about the oil war*, London: Dreadnought Publishers.
- Pankhurst, E. Sylvia (1926): *India and the Earthly Paradise*, Bombay: Sunshine Publishing House.
- Pankhurst, E. Sylvia (1931): *The suffragette movement: an intimate account of persons and ideals*, London: Longmans.
- Pankhurst, E. Sylvia (1932): *The Home Front: a mirror to life in England during the World War*, London: Hutchinson.
- Pankhurst, E. Sylvia (1952): *Eritrea on the eye: the past and future of Italy's first born colony, Ethiopia's ancient sea province*, Woodford Green: New Times and Ethiopia News Book Department.
- Pankhurst, Richard K.P. (1979): *Sylvia Pankhurst, artist and crusader. An intimate portrait*, London: Paddington Press.
- Puleo, Alicia H (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid: Cátedra.
- Rowbotham, Sheila (1973): *Hidden from History: 300 years of Women's Oppression and the Fight against it*, London: Pluto Press.

Thompson, Edward P. (1965): *The Making of the English Working Class*, London: Victor Gollancz.

Vellacott-Newberry, Jo (1977): “Anti-war Suffragists”, en *History*, vol. 62, n° 41, 1-25.

Wiltsher, Anne (1985): *Most Dangerous Women: Feminist peace campaigners of the Great War*, London: Pandora Press.

Winslow, Barbara (1992): “Sylvia Pankhurst and the Great War”, en Bullock, Ian y Pankhurst, Richard, *Sylvia Pankhurst: from Artist to Anti-Fascist*, (pp. 86-119), London: Macmillan.

Winslow, Barbara (1996): *Sylvia Pankhurst. Sexual Politics and Political Activism*, New York: St. Martin's Press.

Inteligencia y sentimientos en la Filosofía de la Naturaleza del siglo XVI español

Rosalía Romero Pérez¹

Grupo de investigación. Universidad de Sevilla

rosaliarom@gmail.com

Introducción

En el siglo XVI se experimenta un cambio crucial en la concepción del cuerpo humano, provocado en la Filosofía de la Naturaleza en virtud de la renovación de la Anatomía. Los estudios anatómicos vuelven a estar “en manos” de los médicos, después de que durante mucho tiempo las actividades manuales fueran proscritas en la medicina académica, y relegadas a quienes no tenían los conocimientos necesarios para interpretar los datos ofrecidos por las disecciones.

La obra principal que rompe con la concepción médica tradicional es *De humani corporis fabrica* de Andrés Vesalio, publicada en 1543, en la que el sexto libro está dedicado al corazón como órgano impulsor de la facultad vital y a las pequeñas partes que le ayudan, y en el séptimo libro se examina la armonía entre el cerebro y los órganos de los sentidos, habiendo descrito en el libro cuarto la amplia serie de nervios originados en el cerebro (Vesalio, 2004). De modo que si con Copérnico comienza la ruptura con el geocentrismo de la cosmología hegemónica, con Vesalio comienza la ruptura con la concepción

¹ Doctora en Filosofía. Entre sus publicaciones citaremos: “Michel Foucault y la visión androcéntrica del panóptico”, *Alfa*, en-jun, 1999, “Hacia una Historia del Pensamiento Feminista en España”, *Labrys*, n° 10, 2006, y “Philosophie, Gender und Gesellschaft: Von der politischen Transition zur gleichberechtigten Demokratie”, *Feministische Studien*, vol. 29, 2011.

cardiocéntrica de la medicina tradicional.

En la Filosofía de la Naturaleza del siglo XVI español se realiza la renovación propia del Renacimiento, caracterizada por la revisión del pensamiento de Aristóteles y por ofrecer un sentido a la nueva visión cefalocéntrica. Se generan intensos debates que representan posiciones diversas y divergentes sobre el mundo natural; entre ellas encontramos interpretaciones del nuevo dato ofrecido por la Anatomía en claves androcéntrica y antropocéntrica-mecanicista.

Cefalocentrismo y mundo humano

Los estudios tradicionales ofrecen una visión incompleta e incierta del siglo XVI español. En algunos manuales de historia de la filosofía en España se afirma que los naturalistas profesaban “la inferioridad intelectual de la mujer”, al mismo tiempo que compartían la visión cefalocéntrica del ser humano (Méndez Bejarano, 1927, p. 149). Tal afirmación ignora la defensa que una importante obra naturalista del Renacimiento español alberga sobre la inteligencia de las mujeres: *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre* (1587) de Oliva Sabuco, donde se cuestionan las tesis de Juan Huarte en su obra *Examen de Ingenios* (1575).

La refutación de Oliva Sabuco a Juan Huarte se realiza en un contexto en el que se resignifica la terminología aristotélica, utilizando la misma estructura lógica que su referente polémico, sin que el nombre sea desvelado en ningún momento: enlazar el debate sobre la participación de las mujeres en la reproducción biológica de la especie y la cuestión de la inferioridad intelectual femenina.

Aristóteles es el referente principal de la comprensión monoseminal de genealogía masculina. En su obra se encuentra la conceptualización de las mujeres como seres más cercanos a hembras de otras especies animales que a la otra mitad humana de su propia especie; en la reproducción de la especie humana, las mujeres aportan meramente la materia, a diferencia de los varones que aportan la semilla, lo que en la comprensión aristotélica es la forma. Entre las causas de la generación, para Aristóteles, la causa formal tiene preponderancia sobre la causa material. Posteriormente, en el siglo II de la era cristiana, Galeno, a diferencia de Aristóteles, afirma la existencia del esperma femenino; y en los albores del Renacimiento, la Medicina se decanta por un galenismo matizado de aristotelismo. Juan

Huarte se hace eco de este posicionamiento y responde a una pregunta planteada en la Filosofía Natural: cuál es la razón que de hombres sabios salgan hijos de poco ingenio. Y en su respuesta afirma que los hijos necios de los hombres sabios casi siempre se hacen de la simiente de sus madres (Huarte, 1953, pp. 513 y ss.).

Oliva Sabuco refuta a Juan Huarte en una triple dimensión: defiende que la aportación de las mujeres en la reproducción de la especie no es inferior a la aportación del esperma masculino, que las mujeres pueden transmitir la inteligencia a sus descendientes en la misma medida que los varones y, además, responde al autor del *Examen de Ingenios* contra su propuesta de formación de matrimonios. Esta última respuesta explica que la refutación no se encuentre en un *Tratado de Filosofía Natural*, sino en un capítulo del *Coloquio* de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas, titulado “Mejorías en los casamientos y genitura”.

La propuesta de Juan Huarte es una República en la que se confiara a los médicos la tarea de decidir la formación de matrimonios; los nuevos expertos habrían de ser consultados, para que examinaran si la complexión y belleza de una mujer era apta para el hombre con quien estaba comprometida. En una época en que los matrimonios son concertados por los padres, en Oliva Sabuco se encuentra una argumentación a favor de la autonomía del hombre y de la mujer a la hora de elegir consorte. O. Sabuco responde a la cuestión planteada en la comunidad filosófico-científica sobre el hecho que de padres sabios y hábiles salen hijos necios, y explica que la causa puede estar en uno de los dos progenitores de manera indistinta, tomando la forma conforme a la materia que más prevaleció (Sabuco, 1888). Aquí ya se ha consumado la resignificación de la terminología aristotélica: la forma, lo esencial del nuevo ser, puede ser aportado por la mujer. Como consecuencia lógica, se afirma que las mujeres transmiten con la aportación de su propio esperma la inteligencia a sus descendientes.

Cefalocentrismo en clave antropocéntrica-mecanicista

El nuevo descubrimiento científico no sólo reprodujo longevos debates como el de la inteligencia humana o el del grado de participación de hombres y de mujeres en la reproducción de la especie, sino que contrajo una discusión sobre el alma que afectó al mundo animal, al que Aristóteles atribuía alma sensitiva. Ahora, sostener que los animales tienen alma sensitiva fue resignificado en

distintas claves, dado el hecho del descubrimiento de la centralidad del cerebro en el cuerpo humano. Las diferentes interpretaciones en este orden generaron un debate en el que los referentes polémicos tenían nombres y apellidos, y constituyen el antecedente de una polémica que se extiende a la Filosofía Moderna. De hecho, Gómez Pereira, médico y autor de la controvertida obra *Antoniana Margarita* (1554), defiende la tesis que más tarde sostuvo Descartes, siendo el autor del *Discurso del método* acusado de plagiar al médico español.

Gómez Pereira desarrolló la tesis de que el alma racional, propia del género humano, es el único que coordina las sensaciones y, por tanto, los animales al no tener un alma indivisible y separable del cuerpo ni sienten ni sufren. Y no sólo se niega en su obra el sufrimiento en el mundo animal, sino también se afirma que el movimiento en los animales es causado por agentes externos. Entre las tesis de Gómez Pereira vamos a analizar las que generaron la “polémica animalista” del Renacimiento español: “los brutos ni sienten ni por sí se mueven”.

En la obra de Gómez Pereira, los animales son presentados como carentes de sensaciones porque se presupone que el sentimiento es exclusivo del alma racional. Se opone a la que considera una idea errónea: entender el sentido común como una facultad orgánica situada en la parte frontal del cerebro. Los datos percibidos por los sentidos son conducidos al alma racional, “motivo por el que el alma ve, huele, toca, saborea y se enfada” (Gómez Pereira, 2000, p. 287). Tales tesis generaron distintas reacciones tanto en el campo de la Teología como en el de la Medicina; en este último es donde se produce la defensa animalista de la mano de otro médico de la época: Francisco de Sosa, autor de *Endecálogo contra Antoniana Margarita* (1556). Esta obra está escrita en diálogo, en la que sus interlocutores son todos los animales interponiendo querrela criminal contra el médico-filósofo que afirma que “los animales no sienten ni por sí se mueven”. Las tesis de Gómez Pereira son calificadas de “opiniones inventadas” y no de descubrimiento de los secretos de la naturaleza. Tales “invenciones” tendrían sus antecedentes en dos escuelas filosóficas del mundo antiguo: en el estoicismo y en el pitagorismo.

Crisipo afirmaba que los animales no tienen “ni concupiscencia ni ira” (De Sosa, 1994, p. 5). La calificación de “invención” a las tesis de Crisipo nos permite ver la profundidad con la que se defiende a los animales contra los malos tratos en el s. XVI. La propia concepción de la ética estoica desvela que tales afirmaciones sobre el mundo animal no contenían comentarios peyorativos, ya que

alcanzar la felicidad para el estoicismo se obtiene viviendo según la naturaleza. El primer estoicismo utilizó el término *oikeiosis* para referirse a la característica fundamental de los seres vivos, cuyo significado estriba en el reconocimiento de una tendencia a conservarse a sí mismos y a apropiarse de su mismo ser, y en los animales la hallaban vinculada con determinado instinto o impulso primigenio. De hecho, para los estoicos, la concupiscencia o deseo era considerada una pasión contraria al orden moral. Baste recordar que en los testimonios escritos sobre la obra de Crisipo se le atribuye la afirmación de reconocerle pensamiento a los perros, comparándolos en cierta manera a los hombres mudos.

Por otra parte, la crítica de Francisco de Sosa se dirigía al sentido que cobraba en la escuela pitagórica no comer carne animal (De Sosa, 1994): el fundamento se encuentra en la doctrina de origen órfico de la metempsicosis, según la cual, el alma, debido a una culpa originaria, se ve obligada a reencarnarse en sucesivas existencias corpóreas, incluidas las formas animales, para expiar aquella culpa. Por ello, en boca de Júpiter, personaje implicado en la querrela criminal de todos los animales contra quien afirma que “éstos no sienten ni por sí se mueven”, califica de insano e inventor de necedades a Pitágoras, quien decía recordar haber sido carnero, por ordenar a sus discípulos no matar animales ni tampoco comerlos porque habría algún hombre que mataría y comería a su padre.

No obstante, si bien se contra-argumentan las concepciones filosóficas del mundo antiguo para criticarlas como antecedentes, o bien de una motivación meramente antropocéntrica en el caso del pitagorismo, o bien de una explicación de la conducta animal homologable para las mentes mecanicistas con seres que carecen de sentimientos, hay que señalar que la prioridad en la diatriba planteada es declarar ilegítimo cualquier maltrato al mundo animal. El primero de los fundamentos del mecanicismo pereiriano que se revisa es el referido al movimiento de los animales, y se plantea de la siguiente manera: “pues los animales no nos movemos, si es así verdad, naturalmente antes somos movidos por las especies de las cosas violentamente y como relojes, a vuestra Magestad suplico ninguno sea condenado por daño que haga, así a los hombres como a los animales domésticos que los hombres poseen, pues por las especies de la cosa dañada es el tal bruto guiado y movido para hazer el dicho daño sin poder el tal bruto dexarle de hazer” (De Sosa, 1994, p. 14).

La crítica de Francisco de Sosa se centra en la afirmación pereiriana de que los animales carecen tanto de los cinco sentidos

externos -vista, oído, olfato, tacto y gusto- como del sentido común interior, derivándose de estos presupuestos que “los animales no se mueven sino que son movidos”, quedando reducidos a piedras y, en el mejor de los casos, a plantas. Los fundamentos cuestionados del mecanicismo objeto de crítica pueden resumirse en los siguientes:

1) De la misma forma que la piedra imán atrae al hierro, las especies de las cosas u objetos animados o inanimados atraen a los animales. Por ejemplo, las especies del asno entran por los ojos del león y van a la parte anterior del cerebro, donde proceden todos los nervios que mueven los miembros del león. La crítica generada es por otorgar más poder a las especies inanimadas que a las formas vivientes de los animales.

2) Dichas especies circulan por los nervios del animal y llegan a un lugar que está en la parte posterior del cerebro llamada memoria, e instaladas dichas especies en esta parte posterior se llaman fantasmas; y cuando circulan y llegan a la parte anterior del cerebro, donde está el sentido común en los hombres, generan el movimiento en los miembros del animal. Y por estas especies, reservadas en este lugar, tiene el animal memoria y adquiere costumbre; así se explica, por ejemplo, que las ovejas conozcan a su pastor. La crítica generada por este fundamento es cómo explicar que un ser que aprende y que adquiere un hábito no sienta, porque es imposible recibir adoctrinamiento si no se tienen sentidos.

3) Infinitos animales se mueven por instinto de naturaleza, como las hormigas cuando guardan el trigo en el verano sin conocer el invierno; a este fundamento se le objeta no haber definido qué sea el instinto natural, ni si se funda en la materia o en la forma, o si es inherente al animal guiándole en todas sus obras.

La querrela criminal culmina con una sentencia que condena a Gómez Pereira a sepultar su libro, con el claro objetivo de restituirles la honra a los animales, y se declara que son más que “plantas y árboles”, y que tienen alma sensitiva, por lo que sienten y se mueven por sí mismos, desean y conocen lo que es dañino o provechoso para ellos, y también en virtud del alma sensitiva aprenden y son seres de costumbres.

La polémica sobre si los animales sienten y sufren permanece durante décadas. Oliva Sabuco critica a los naturalistas y anatomistas que ignoraron la sensitiva de los animales, errando en las causas finales (Sabuco, 1888), y afirma que “el principio del sentir, alimentarse y desarrollarse en el animal es el cerebro” (Sabuco, 1888, p. 438). En el cerebro es donde se produce toda sensación, pues las puertas y

órganos de los sentidos tienden hacia el sentido común, siendo más evidente en los seres humanos puesto que, reproduciendo la tesis aristotélica, recuerda que nada hay en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. E insiste en que el cerebro es el asiento del alma también en los animales y, por ello, algunos siguen viviendo después de arrancarles el corazón, como las anguilas y las tortugas, las cuales viven y caminan mucho tiempo sin corazón; además, remitiéndose a Plinio, recuerda también que la foca es muy difícil que no siga viviendo si no se le corta la cabeza.

A modo de conclusión

Los hombres y mujeres del Renacimiento español que percibían, pensaban y defendían con Oliva Sabuco y con Francisco de Sosa necesitaban tiempo para que se reconocieran sus verdades. El descubrimiento de la genética en el siglo XIX daría definitivamente la razón a Oliva Sabuco, quien atendiendo a la observación directa de los fenómenos y al sentido común se opuso a la filosofía especulativa y contraempírica, que negaba la inteligencia a las mujeres y su participación *in toto* activa en la reproducción de la especie.

A Francisco de Sosa le darían la razón las palabras encontradas en la obra del médico al que dialécticamente se enfrentó: Gómez Pereira escribió que “si los brutos sintieran desaparecería toda bondad de la naturaleza”, léase naturaleza humana. Y preguntaba qué cosa habría más atroz, si los animales tuvieran sentimientos y sufrieran, que las acémilas cuando profieren abundantes gemidos y parece que solicitan misericordia con determinadas voces, al transportar pesadas cargas y caer por el pinchazo de púas de hierro. Y prosigue el mismo autor mecanicista diciendo: “el tormento de los toros alcanzaría la cima de lo cruel cuando son heridos por pértigas, espadas y piedras, ya que no hay otra práctica humana con la que la vista del hombre se deleite tanto como con estas acciones vergonzosas, incluso pareciendo que la bestia pide la libertad con sus suplicantes gemidos” (Gómez Pereira, 2000, p. 8).

La ciencia confirmó las verdades del autor que se enfrentó al mecanicismo que redujo a los animales a relojes o a rocas, pero se necesita más tiempo para comprender cuántas acciones humanas cuestionan la supuesta bondad de la que partía Gómez Pereira. Coreemos, pues, con las acémilas y con los toros: ¿Tiempo, dónde estás?

Bibliografía:

De Sosa, Francisco (1994): *Endecálogo contra Antoniana Margarita*, Barcelona, Delstre´s.

Huarte, Juan (1953): *Examen de ingenios, Obras escogidas de filósofos*, Madrid, Atlas.

Sabuco, Oliva (1888): *Nueva Filosofía de la Naturaleza del Hombre*, prólogo de Octavio Cuartero, Madrid, Establecimiento tipográfico de Ricardo Fé.

Gómez Pereira, Manuel (2000): *Antoniana Margarita*, trad. de José Luis Barreiro y Concepción Souto. Santiago de Compostela, Publicaciones de la Universidad.

Méndez Bejarano, Mario (1927): *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*, Madrid, Renacimiento.

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

Vesalio, Andrés (2004): “Prefacio de *Humani Corporis Fabrica*”, trad. de Amparo Pérez Gutierrez, *Ars Medica*, 1, 96-158.

Mujer y naturaleza en el existencialismo de Simone de Beauvoir¹

Angélica Velasco Sesma²
Universidad de Valladolid
angelica.velasco.sesma@gmail.com

Introducción

Históricamente, numerosos autores han sostenido que la mujer tiene una esencia determinada por naturaleza. Se ha empleado el argumento de las naturalezas diferentes y complementarias de los sexos para legitimar el orden social basado en la desigualdad entre hombres y mujeres. Ésta ha sido la postura que ha gozado de mayor aceptación tanto en el mundo académico como en la opinión general. Sin embargo, se han alzado voces en contra de esta idea que pretende justificar el sometimiento de las mujeres. En diferentes épocas, autoras y autores como Françoise Poulain de la Barre, Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft o John Stuart Mill han señalado la influencia que el proceso de socialización tiene sobre el carácter humano y han defendido que la desigualdad entre hombres y mujeres no se basa en la existencia de naturalezas determinadas, sino en construcciones sociales.

El análisis del pensamiento de Simone de Beauvoir resulta imprescindible para cualquier teoría comprometida con el valor de la

¹ Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D *Prismas filosófico-morales de las crisis (Hacia una nueva pedagogía sociopolítica)* FFI2013-42935-P. Se ha beneficiado, asimismo, del programa de becas FPI de la Universidad de Valladolid.

² Angélica Velasco 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. Es miembro del Consejo de la Cátedra de Estudios de Género de esta última Universidad. Forma parte del equipo de trabajo del proyecto I+D *Prismas filosófico-morales de las crisis (Hacia una nueva pedagogía sociopolítica)* FFI2013-42935-P.

igualdad. Esta autora empleó la categoría de *lo Otro*, de resonancias hegelianas³, y la aplicó a sus reflexiones sobre la desigualdad entre los sexos. Beauvoir, basándose en las teorías que desarrolla Claude Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, establece que la categoría de *Otro*, aunque en los orígenes no se asimile a la división de los sexos, surge con la propia conciencia. Sería, pues, una categoría fundamental del pensamiento humano. Cada colectivo se define como el Uno frente al Otro. Para entender este fenómeno, Beauvoir rechaza la idea de que la realidad humana sea únicamente un *mitsein* solidario y amistoso. Por el contrario, acepta la idea hegeliana de la hostilidad de la conciencia con respecto a las otras conciencias. Asume que el sujeto se afirma únicamente cuando se opone, cuando se autodetermina como esencial frente al Otro, que sería un objeto, inesencial. No obstante, la conciencia del Otro se muestra con las mismas pretensiones, pues el Sujeto es visto como Objeto por la conciencia que se le opone. Por este motivo, la idea de *Alteridad* aparece como relativa, no es absoluta, de forma que el reconocimiento de la reciprocidad de las relaciones con los demás se convierte en una obligación. En los grupos nativos que estudian los antropólogos, el concepto de *Otro* es un concepto relativo y recíproco. Sin embargo, Beauvoir observa que esta reciprocidad que se exige en las relaciones con las otras conciencias no está presente cuando se aplica la noción de *lo Otro* a la mujer. Analiza, por tanto, la causa de que se haya definido a la mujer como pura Alteridad, habiéndose afirmado el hombre como el único esencial.

Como señala Alicia Puleo (2011), Simone de Beauvoir se sitúa en la tradición de pensamiento dualista que concibe naturaleza y libertad como opuestas. El mundo natural se rige por las leyes de la física. Aparece como el mundo de la necesidad frente al ámbito de la libertad que sería el del pensamiento, regido por la razón. La oposición entre naturaleza y cultura, cuerpo y mente, emoción y razón constituye el eje central de la tradición filosófica. Nuestra existencialista “se propuso rescatar a las mujeres de la inmersión en el mundo natural a que las sometían las definiciones patriarcales” (PULEO, 2011: 148).

³ Recordemos la idea hegeliana de la autoconciencia como una concreción del Espíritu en su despliegue autorreproductivo y cognoscitivo, que debe llegar al saber absoluto partiendo de la certeza sensible como conocimiento más inmediato y abstracto. Hegel emplea la categoría de “Otro” como uno de los momentos del desarrollo de la autoconciencia. Ésta sólo logra la plena autorrealización –conciencia *de sí y para sí*– cuando es reconocida por otra autoconciencia (HEGEL, 2006). Este estado sólo se alcanza cuando se arriesga la vida biológica. Así es como se pasa de la vida animal a la vida humana y como se conserva la libertad.

No se planteó la legitimidad de los propios dualismos. Desde los años setenta del siglo XX, numerosas teóricas ecofeministas se han acercado a estos dualismos desde una perspectiva crítica, mostrando que tanto las mujeres como la naturaleza, los animales, los sentimientos y lo corporal han sido, y continúan siendo, desvalorizados. De hecho, la mujer es concebida como más cercana a la naturaleza. Se la conceptualiza como cuerpo, emotividad, sexualidad o reproducción, mientras que el hombre se adjudica el espíritu, la razón, la cultura y la libertad. Podemos comprobar que existe una conexión importante entre feminismo y ecología si tenemos en cuenta que las mujeres han sido vistas como más cercanas a la naturaleza básicamente en todas las culturas. Y, al mismo tiempo, la naturaleza ha sido feminizada. Val Plumwood (1997) critica que el marco racionalista haya desarrollado una explicación del *yo* humano como únicamente racional, apartado de los impulsos naturales, de las emociones y del cuerpo. Estos atributos humanos han sido sacados del ámbito de la razón, se los ha vinculado a la esfera de la naturaleza y, con esto, se los ha infravalorado. El ser humano ha sido identificado con las particularidades masculinas y definido en oposición a la naturaleza. En contraposición a esta conceptualización de lo humano, Plumwood propone una definición del *yo* en la que se reconozca tanto la continuidad con el mundo natural como la independencia de éste.

La reconceptualización de lo humano debería incluir el reconocimiento de que las cualidades excluidas (como la reproducción, la sensualidad o la emotividad) son plenamente humanas, posibilitándose, así, el reconocer nuestra continuidad con el mundo natural. Igualmente, sería preciso reconceptualizar la parte inferior de los dualismos, para no concebir a la naturaleza como algo pasivo y puramente material.

Nos encontramos en unas circunstancias de crisis ecológica a nivel global. Las reflexiones a favor de la igualdad deben, por tanto, abarcar también planteamientos comprometidos con la protección de la naturaleza. Este trabajo se presenta como un estudio crítico del pensamiento de Simone de Beauvoir, partiendo de la constatación de la importancia del mismo pero asumiendo, al mismo tiempo, la necesidad de compaginar las demandas de igualdad con la ampliación del círculo moral más allá del mundo humano.

La mujer como Alteridad

El segundo sexo aparece como el estudio más completo sobre la condición de la mujer⁴ en las sociedades occidentales. El existencialismo sartreano es el punto de referencia de la filosofía de Beauvoir. Los presupuestos ontológicos de *El ser y la nada* constituyen la base de los dos tratados de moral escritos por nuestra filósofa: *¿Para qué la acción?* (título original en francés *Pirrhús et Cinéas*, 1944) y *Para una moral de la ambigüedad* (1946). No obstante, como bien señala Teresa López Pardina (2000), Beauvoir modifica algunas de las ideas de Sartre, y son precisamente estas modificaciones las que tienen mayor relevancia en la teoría feminista del sujeto. Teresa López Pardina, como Celia Amorós y Ofelia Schutte, defiende que la filosofía existencialista constituye un marco adecuado para las reivindicaciones feministas. Señala que el existencialismo, en tanto filosofía del sujeto, posibilita las demandas del feminismo que parten también del sujeto (LÓPEZ PARDINA, 2008). *El segundo sexo* reivindica la igualdad en libertad, dignidad y derechos, reivindicación que hay que hacer también desde el sujeto. Por otro lado, muestra que el existencialismo no se reduce a ser una filosofía del “interior” del individuo, como el estoicismo, sino que concibe al sujeto como libertad y trascendencia. Aparece, por tanto, como un marco adecuado para el feminismo como pensamiento político y social. Puesto que el existencialismo asume que nuestro modo de ser consiste en proyectar, aparece como una filosofía que nos invita a actuar libremente. Se trataría, pues, de una filosofía emancipatoria y es precisamente esta vertiente emancipatoria lo que López Pardina (2010b) considera un rasgo distintivo del existencialismo de Beauvoir.

En *El Ser y la Nada* (1943), Sartre había relacionado la categoría de situación con la de libertad. Establecía que la libertad no se produce sin la situación y ésta existe por la libertad. La conciencia siempre es libre, por lo que la situación no disminuye la libertad. La situación aparece como el producto de la contingencia del *en-sí* y de la libertad. Por lo tanto, permanece dentro del sujeto, ya que son sus proyectos los que la definen. Beauvoir redefinirá las ideas de libertad y situación propuestas por Sartre, estableciendo que la situación no pertenece al ámbito de la actividad humana, sino al de las posibilidades de la

⁴ Beauvoir resalta que cuando habla de “mujer” o de “femenino” se está refiriendo al estado actual de educación y costumbres y no a un arquetipo o esencia inmutable. No pretende enunciar verdades eternas, sino explicar el trasfondo sobre el que se desarrolla la existencia singular de todas las mujeres.

acción. La situación sería, por tanto, la que posibilita o impide el desarrollo de la libertad. Sostiene, en *¿Para qué la acción?* (1944), que aunque la libertad del sujeto es ilimitada, las posibilidades concretas para el cumplimiento de la misma son finitas. Los otros, aunque no influyan en los proyectos que se plantea libremente el sujeto, sí que pueden aumentar o disminuir las posibilidades de realización, pues inciden directamente sobre su libertad. Afirma que “la fatalidad que pesa sobre el prójimo somos siempre nosotros, la fatalidad es la mirada fija que posa sobre cada uno la libertad de todos los demás” (BEAUVOIR, 1983: 331). Considera, por tanto, que la actitud de los otros interfiere en la situación que condicionará, al mismo tiempo, el cumplimiento de los fines que el sujeto se haya propuesto. Como recuerda López Pardina (2008a, 2000, 2010a), el concepto sartreano de “situación” se transforma en el pensamiento de Beauvoir para dar mayor relevancia a los hechos externos al sujeto⁵. El sujeto aparece en su pensamiento, a diferencia del de Sartre, como un sujeto que podrá ejercer la libertad en la medida en que se lo permita la situación. Así, nuestra existencialista establece que una acción será moral si amplía la libertad del otro y será inmoral si supone un impedimento para el ejercicio de la misma. Ahí radica el sentido moral de las propias acciones en relación con los demás.

La idea de que la situación posibilita o dificulta el ejercicio de la libertad vuelve a plantearse en *Para una moral de la ambigüedad*. En este caso, Beauvoir mantiene que existen situaciones *negativas* en las que los proyectos no llegan a realizarse debido a la interferencia de otra libertad humana. La trascendencia humana debería, no obstante, tratar de superar la situación que imposibilita el cumplimiento de los proyectos. De este modo, defiende que la libertad siempre puede salvarse y que las situaciones pueden jerarquizarse, estableciéndose como situaciones privilegiadas aquellas que permitan al existente mantenerse como movimiento indefinido.

⁵ María Marta Herrera (2010) realiza un estudio de las diferentes posturas que se han tomado en cuanto a la dependencia o independencia de la obra de Beauvoir con respecto al pensamiento de Sartre. Concluye –en la misma línea que López Pardina– que debe considerarse a nuestra autora existencialista como una filósofa y no únicamente como una escritora. Establece, asimismo, que sus planteamientos no se reducen a ser una extensión de los de Sartre, sino que se puede decir, con toda justicia, que son independientes en numerosos aspectos. Benoîte Groult, por su parte, mantiene que la influencia que han ejercido las propuestas de Beauvoir sobre nuestras ideas y costumbres es probablemente más profunda que la de Sartre. Afirma, al mismo tiempo, que “Beauvoir contribuyó, más que ninguna otra mujer, al surgimiento de una conciencia femenina capaz de superar la fatalidad de su condición, que es el sentido mismo del existencialismo” (GROULT, 2010: 32).

La moral existencialista que subyace a *El segundo sexo* es, por tanto, la moral que Beauvoir desarrolla en estas dos obras precedentes en las que modifica los conceptos sartreanos de libertad y situación. Reproduzco el fragmento en el que pone de relieve en esta obra las ideas fundamentales de su moral:

“Todo sujeto se afirma concretamente a través de los proyectos como una trascendencia, sólo hace culminar su libertad cuando la supera constantemente hacia otras libertades; no hay más justificación de la existencia presente que su expansión hacia un futuro indefinidamente abierto. Cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación de la existencia en un «en sí», de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente; si se le inflinge, se transforma en una frustración y una opresión; en ambos casos se trata de un mal absoluto. Todo individuo que se preocupe por justificar su existencia la vive como una necesidad indefinida de trascenderse” (BEAUVOIR, 2008: 63).

El primer presupuesto hace referencia a la afirmación existencialista de que todo sujeto se configura a través de sus acciones como realización de sus proyectos. Un sujeto que no hace nada sería una mera existencia arrojada al mundo. El sujeto, por tanto, adquiere su esencia cuando cumple los proyectos que se propone. Por otro lado, el sujeto, como proyecto de ser, se realiza como libertad traspasando constantemente lo que es, realizando proyectos a lo largo de toda la vida. Así, su existencia se justifica en el querer trascenderse continuamente. Cuando no se ejerce la trascendencia, se produce una falta moral. Este es el presupuesto fundamental para entender las reflexiones de Beauvoir (López Pardina, 2000, 2010a). Aquí adquieren relevancia la idea de “situación” propuesta en sus tratados morales, que establece que la libertad del sujeto puede verse dificultada por la acción de los otros. Estaríamos ante una falta moral si el sujeto no asume que es una existencia libre, si no ejerce la trascendencia como actividad que ontológicamente le corresponde al sujeto humano y se comporta, por tanto, como una cosa. Sin embargo, la propia situación, como marco objetivo en el que se ejerce la libertad, está determinada por las acciones de los demás. Así, si el sujeto cae en inmanencia porque se topa con obstáculos que le impiden trascender, no sería una falta moral sino una frustración o una opresión. Y es justamente esta

segunda circunstancia en la que se encuentran la mayoría de las mujeres, pues permanecen en la inmanencia porque los hombres coartan su capacidad de trascenderse. Como esto es algo infligido, no voluntario, Beauvoir lo muestra como opresión y no como falta moral⁶.

Dado que asume la idea hegeliana de que las conciencias son esencialmente conflictivas, establece que para alcanzar la plena realización humana es imprescindible que ambos se reconozcan mutuamente como sujetos independientes y libres. Sin embargo, las relaciones entre hombres y mujeres se encuentran, sostiene, en un estado similar a la fase de la dialéctica hegeliana ejemplificada con la metáfora del amo y el esclavo. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene que el sujeto consigue el estadio de la vida propiamente humana únicamente cuando se reconoce como autoconciencia que instituye valores más allá de la propia existencia. Esto sólo se logra arriesgando la vida biológica. La metáfora del amo y el esclavo es empleada por Hegel para ejemplificar los dos tipos de posturas ante la vida: aquel que arriesga en combate anteponiendo sus ideales a su propia vida, eligiendo, pues, la libertad; y aquel que escoge la vida y, por tanto, la esclavitud. El amo es aquel que niega la vida en su positividad como el sí mismo, arriesga la vida, mostrando que por encima de ella está la libertad; mientras que el esclavo permanece siendo conciencia de la vida como positividad, teme la muerte y demuestra que considera la vida tan esencial como la autoconciencia. El esclavo contempla al amo como su esencia, pues sólo puede reconocerse como conciencia en la conciencia libre del amo. El amo es su ideal y depende de él para reconocerse como ser humano. Tiene, además, una relación inmediata con las cosas, en contra de lo que le sucede al amo: la relación de éste con las cosas está mediatizada por el trabajo del esclavo. El amo, por su parte, se reconoce como conciencia gracias a la mediación del esclavo, pues la conciencia inesencial y servil de éste constituye la verdad de la conciencia del amo. El reconocimiento de amo y esclavo es, por todo esto, desigual y no establecen una relación de reciprocidad. Esto es así porque uno se sitúa como dominador y el otro, como dominado.

⁶ Aunque señala también los casos en los que son las propias mujeres las que contribuyen a mantener este estado de cosas, con lo que la caída sí que se presenta como una falta moral. Sin embargo, dado que la mujer está educada para no ejercer la trascendencia, es comprensible, aunque no moralmente justificable, que sus actos se encaminen a mantenerse en la inmanencia.

La mujer adquiere su identidad en tanto que esclava del varón y es definida en relación a éste. Ella se reconoce en el varón, con el que se encuentra en una relación de asimetría y dependencia. No encuentra su razón de ser en ella misma, sino en la conciencia libre del hombre. Éste aparece como el amo, como lo esencial. Su conciencia realiza su independencia al ser reconocida por la conciencia de la mujer, que sería lo Otro, la Alteridad.

La humanidad, sostiene, se concibe como masculina y la mujer se define en relación con el hombre ya que no se la considera un ser autónomo. Mantiene que: “la mujer se determina y se diferencia con respecto al hombre, y no a la inversa; ella es lo inesencial frente a lo esencial. Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la alteridad” (BEAUVOIR, 2008: 50). La mujer, siendo, en tanto que ser humano, libertad autónoma, está condenada a la inmanencia. Se encuentra en una situación de conflicto entre la reivindicación de todo sujeto de afirmarse como esencial y las exigencias de una situación que la determina como inesencial. Los hombres establecen que la mujer es la Alteridad, con lo que su trascendencia será constantemente trascendida por la conciencia esencial, esto es, la conciencia masculina. Beauvoir sostiene que “en realidad, todo existente es a un tiempo inmanencia y trascendencia; cuando no se le propone un objetivo, o se le impide que alcance ninguno, cuando se le arrebatara su victoria, su trascendencia cae vanamente en el pasado, es decir, se convierte en inmanencia; es la suerte que le toca a la mujer en el patriarcado, pero no es en modo alguno una vocación, como tampoco la esclavitud es la vocación del esclavo” (BEAUVOIR, 2008: 353).

Dadas estas circunstancias, Beauvoir se plantea, rechazando la idea del determinismo fisiológico de la mujer, cómo puede realizarse un ser humano dentro de la condición femenina, cuáles son los proyectos que se le permiten y cómo se pueden superar los factores que limitan la libertad de la mujer. Como veremos a continuación, el cuerpo de la mujer así como sus funciones biológicas contribuyen, según nuestra existencialista, a mantenerla en la inmanencia.

La especie humana como un continuo trascenderse, el cuerpo de la mujer como obstáculo para la trascendencia

Beauvoir rechaza que exista la feminidad como esencia⁷. Establece que “no se nace mujer: se llega a serlo. Teniendo en cuenta el peso que tiene el estudio del cuerpo de las mujeres en *El segundo sexo* y la importancia del cuerpo en toda su obra, Françoise Collin (2010) sostiene que esta célebre afirmación de Beauvoir es problemática. Considera que es más acertado afirmar que “se nace mujer y se deviene”. Consta que en Beauvoir hay un descrédito del cuerpo femenino –proveniente, probablemente de su educación en el puritanismo cristiano- y observa que no es necesario llegar a la idealización del mismo que posteriormente propondrá Luce Irigaray, sino que basta con constatar nuestra existencia corporal. Collin sostiene, por otro lado, que también es necesario analizar –tal y como vienen haciendo las herederas de Beauvoir- el estatuto del “primer sexo”, pues asume que tampoco se nace varón, sino que se deviene. Sin embargo, parecería que en la obra de Beauvoir la masculinidad se identifica con la humanidad, “de modo que el devenir humano de las mujeres sería su devenir masculino asimilado así a lo universal” (COLLIN, 2010: 74).

Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora este producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino. Sólo la mediación ajena puede convertir a un individuo en *Alteridad*’ (BEAUVOIR, 2008: 371). La primera frase de este párrafo indica que el género es la construcción cultural que se elabora sobre el sexo anatómico, aunque Beauvoir no emplee esta terminología⁸ (LÓPEZ PARDINA, 2000). El carácter de las mujeres surge como consecuencia de la imposición de una forma determinada de comportarse. La educación diferenciada que les inculca la pasividad y la necesidad de ser amada y de gustar como un objeto ejerce una gran

⁷ Sin embargo, el que no exista la feminidad no significa que las mujeres puedan evadirse de su sexo. De hecho, observa que el plantearse qué significa ser mujer es ya una muestra de la situación especial en la que se encuentran las mujeres. Ellas siempre tienen que establecer su identidad sobre su sexo. Los hombres, por el contrario, no resaltan el hecho de ser individuos de un sexo determinado, pues el ser hombre no constituye una singularidad, sino que es el tipo humano absoluto.

⁸ María Luisa Femenías explica: “en una operación desnaturalizadora, Beauvoir procedió a desmontar y denunciar la lógica de la opresión sexual y estableció en carácter de constructo cultural del *eterno femenino*, alineándose con otros existencialistas en su desafío a las esencias. Pero asumiéndose genealógicamente en una línea muy rica que puede darse por iniciada en el siglo XVII con François Poulain de la Barre” (FEMENÍAS, 2010: 36).

influencia, logrando que la mujer renuncie a la propia autonomía y a la trascendencia.

Los órganos sexuales de las mujeres serían la característica fundamental para recluirlas en su subjetividad. Por lo tanto, considera el cuerpo femenino como parte de la *situación* de la mujer, que contribuye a reducir su libertad. Critica que los hombres no tengan en cuenta que su anatomía también cuenta con órganos sexuales. El cuerpo de los varones les permite relacionarse de forma directa con el mundo. El cuerpo de las mujeres, por el contrario, se considera un obstáculo.

Beauvoir sostiene que el patriarcado triunfó gracias al privilegio biológico de los varones, que les permitía trascender la naturaleza. Por la maternidad, la hembra permanece atada a la especie en la misma medida que los animales. Rechaza la menstruación, el embarazo y el parto como impedimentos que, en los tiempos primitivos, implicaban para las mujeres períodos de impotencia y que las condenaban a necesitar la protección y el sustento proporcionados por los hombres. El papel de la mujer se reducía a conseguir que la especie humana perseverara en su ser. Mantiene que la maternidad no se ha establecido como la actividad superior porque la especie humana no es sólo una especie natural, no aspira únicamente a mantenerse como especie, sino que trata de superarse. Beauvoir asegura que el amamantar y el engendrar no pueden considerarse *actividades*. Son sólo funciones naturales que no suponen proyecto alguno. La mujer, por tanto, no puede basarse en ellas para afirmar altivamente su existencia. Tiene que conformarse con sufrir su destino biológico de forma pasiva.

La maternidad, sostiene, recluye a las mujeres en el ámbito doméstico, pues las cargas de la maternidad imposibilitan para cualquier otro tipo de trabajo⁹. Este ámbito las condena a la repetición y la inmanencia, no se genera nada nuevo, sino que la reproducción se produce de forma idéntica a lo largo de la historia. Por el contrario, la forma en que los hombres alimentan al grupo trasciende la condición animal. La creación de las herramientas permitió al hombre convertir

⁹ A pesar de que su visión de la maternidad haya sido muy criticada por autoras como Judith Okeley, Mary Evans y las teóricas de la diferencia sexual, Alicia Puleo resalta que “debemos agradecer la mirada de la filósofa que, resuelta a rechazar cualquier mistificación de la mujer como madre, describe las servidumbres del cuerpo al tiempo que reclama para las mujeres la posibilidad de elegir su trayectoria vital. Como pensadora de la libertad, afirmó que la capacidad de gestar no debía ser impuesta como un destino, elevando la maternidad a elección responsable y las mujeres a sujetos de su propia vida” (PULEO, 2011: 164).

en una actividad el mantenimiento de la vida. El hombre se realiza en su singularidad y se reafirma como sujeto dominando la naturaleza. La actividad que realiza el varón es la que otorga la máxima dignidad porque pone su vida en peligro. En la guerra y en la lucha contra los animales, el hombre arriesga su vida demostrando, así, que la vida no es el valor supremo, que es sólo un medio para lograr fines más relevantes.

Dado que las mujeres han estado excluidas de las actividades guerreras, se han mantenido en el puesto inferior. Sostiene que “si el hombre se eleva por encima del animal no es dando la vida, sino arriesgándola; por esta razón, en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata” (BEAUVOIR, 2008: 128). Son los proyectos trascendentes los que convertirían en valiosos los actos del hombre, que le permiten transformar y crear el mundo dando lugar a nuevos valores que muestran que la mera repetición carece de valor.

A pesar de que los planteamientos de Beauvoir han favorecido los avances hacia la igualdad, a este tipo de reflexiones, tal y como señala Alicia Puleo (2011), subyace un fuerte androcentrismo, pues el hombre aparece como el único creador histórico de valores y el cazador y el guerrero, como paradigmas de la excelencia humana. Igualmente, considero que Puleo acierta cuando afirma que: “la visión beauvoireana del ser humano corresponde punto por punto con el dualismo antropocéntrico extremo y con la total adhesión entusiasta a la fe en el progreso tecnológico [...] El perfeccionamiento humano es visto como un proceso de creciente dominio sobre la Naturaleza que conduce triunfalmente al poderío nuclear” (PULEO, 2011: 162). Dadas las circunstancias actuales, considero que el ecofeminismo crítico desarrollado por Puleo se presenta como una filosofía que puede completar las propuestas de Beauvoir pues reivindica, al igual que nuestra existencialista, la igualdad y la autonomía de las mujeres, pero se acerca desde una perspectiva crítica a los avances tecnológicos, aceptando con precaución los beneficios de la ciencia y la técnica. Al mismo tiempo, apuesta por la universalización de los valores de la ética del cuidado, defiende la interculturalidad y afirma la unidad y continuidad de la naturaleza. Esta autora considera que, aunque algunos aspectos del pensamiento de Beauvoir con respecto al propio cuerpo como naturaleza interna son problemáticos para la postura ecológica y pacifista contemporánea, el reivindicar para las mujeres el estatus de personas no sometidas a la maternidad como obligación aparece como un elemento fundamental para la política ecologista que

busque la sostenibilidad y la autonomía de las mujeres. Es imprescindible, por tanto, rescatar este tipo de planteamientos para lograr una ética ecológica completa, comprometida con la igualdad de género.

Naturaleza y mujer

Hemos visto ya que existen una serie de dualismos jerarquizados en los que la mujer, la naturaleza, las emociones y lo corporal, entre otros elementos, aparecen como inferiores al hombre, la cultura, la racionalidad y la mente. Beauvoir establece que el ser humano se opone a la Naturaleza, que no puede colmarle porque para ello necesita otra conciencia separada e idéntica a la propia. Se apropia de la naturaleza mediante la destrucción pero esa forma de relación le mantiene en la soledad porque el ser humano sólo puede reconocerse como conciencia frente a otra conciencia. Considera que, aunque la vida sea una lucha, el hombre tiende al reposo, al ser, a la existencia, y este sueño sería precisamente la mujer: la intermediaria entre la naturaleza extraña y el semejante. Ella se relaciona directamente con la naturaleza, mientras que el hombre se relaciona con ésta a través de la mujer. Recuerda nuestra filósofa que la mujer aparece como *carne*, asimilada a la naturaleza y a la inmanencia. No obstante, en tanto que inmanencia y pasividad, otorga la paz y la armonía. Escribe Beauvoir:

“El hombre busca en la mujer el Otro como Naturaleza y como su semejante. Conocemos, no obstante, los sentimientos ambivalentes que inspira la Naturaleza al hombre. Él la explota, pero ella lo aplasta, de ella nace y en ella muere; es la fuente de su ser y el reino que somete a su voluntad. [...] Es la contingencia y la Idea, la finitud y la totalidad; es lo que se opone al espíritu y el Espíritu mismo. Alternativamente aliada y enemiga, aparece como el caos tenebrosos del que brota la vida, como la vida misma y como el más allá hacia el que tiende: la mujer resume la naturaleza como Madre, Esposa e Idea. El hombre hunde sus raíces en la Naturaleza; ha sido engendrado como los animales y como las plantas; sabe bien que sólo existe en la medida en que vive. Sin embargo, desde la aparición del patriarcado, la Vida reviste a sus ojos un aspecto doble: es conciencia, voluntad,

trascendencia, es espíritu; y es materia, pasividad, inmanencia, es carne” (BEAUVOIR, 2008: 230).

Aunque se venere a la mujer como naturaleza y fuente de vida, se la rechaza como carne porque genera horror por la propia contingencia. El hombre reniega de sus aspectos animales. Le horroriza la muerte y por ello la Mujer Madre es tenebrosa, pues es la que le ata a la vida. Beauvoir sostiene que el descubrimiento de la contingencia de los cuerpos es más desgarrador cuando no se alcanza un sentido trascendente. El hombre aspira a ser el Espíritu Absoluto, el Todo, pero descubre que está encerrado en un cuerpo limitado. El hombre aspira a escapar de esta situación de contingencia pero, al mismo tiempo, busca el descanso en el seno materno.

En el primer volumen de *El segundo sexo*, Beauvoir realiza un estudio de las identificaciones míticas de la mujer con la naturaleza. Considera que la suplantación de las religiones que rendían culto a las diosas madres por las religiones solares expresa las nuevas formas sociales patriarcales ya que los hombres logran mayor control de los ciclos vitales. A pesar de este cambio, señala que la vinculación entre mujer y naturaleza se mantuvo en el imaginario patriarcal. Estas ideas beauvoirianas influyeron en el pensamiento de la antropóloga Sherry Ortner¹⁰ que, a su vez, influyó de manera decisiva en las reflexiones de las primeras teóricas ecofeministas.

La feminización de la naturaleza y la naturalización de la mujer ponen de manifiesto el vínculo conceptual que existe entre feminismo y ecología. La preocupación por la naturaleza aparece como un elemento fundamental en los planeamientos ecofeministas. Aunque la experiencia de libertad que puede llegar a proporcionar la naturaleza jugó un papel importante en la personalidad y la obra de Beauvoir, su concepción de la naturaleza va variando a lo largo del tiempo. Claire Cayron (1973) ha analizado la imagen beauvoiriana del mundo natural. Alicia Puleo (2011), por su parte, estudia la concepción de la naturaleza de nuestra existencialista, esta vez desde las claves conceptuales de la ética ecológica. Constata Puleo que, dentro de la obra de Beauvoir, la atención a la naturaleza externa (como aquello que los humanos no han producido) es, más bien, escasa. Cayron clasifica en tres momentos diferentes la actitud de Beauvoir con

¹⁰ Ortner (1979) sostiene que todas las sociedades, en tanto que patriarcales, han oprimido y desvalorizado a las mujeres en nombre de su supuesta proximidad con la naturaleza y que básicamente todas las sociedades desvalorizan la naturaleza, concediéndole importancia a la cultura como medio de control sobre el entorno natural.

respecto a la naturaleza. Así, resalta que en la infancia, la naturaleza le genera admiración por lo infinito y sentimientos de libertad pero, más que nada, reverencia hacia el Creador. Al perder la fe durante la adolescencia, Beauvoir vive, como recuerda Puleo, “su propio proceso personal de desencantamiento del mundo” (PULEO, 2011, 151). Sin embargo, constata Cayron que la sensación de vacío y de angustia que Beauvoir comienza a tener al acercarse a la naturaleza genera un segundo momento de afirmación de sí misma. Esta experiencia le permite configurar un proyecto de vida. En *Memorias de una joven formal*, observa, recostada en una pradera, que el roble domina el paisaje. Por el contrario, concibe las briznas de hierba como indiferenciadas. Como resalta Puleo, el árbol aparece no como Otro con entidad propia digno de consideración, sino como un símbolo de la trascendencia humana individual.

En esta misma obra, Beauvoir confiesa que le atraía todo aquello que se le resistía. Cayron considera que esa voluntad de vencer resistencias se observa en sus descripciones del paisaje, pues siente predilección por las montañas, las rocas, el agua y el árbol como símbolo de duración y resistencia. Con respecto a esto, Puleo se pregunta muy acertadamente: “¿quiere esto decir que predomina en nuestra filósofa una experiencia de la Naturaleza dentro de la narrativa de la conquista característica de la Modernidad baconiana que la ecofeminista Karen Warren opone a la narrativa empática¹¹?” (PULEO, 2011: 153).

La influencia de Sartre y el impacto de la Segunda Guerra Mundial hacen que Beauvoir sienta culpabilidad por haber apreciado la naturaleza sin presencia humana y olvidado el sufrimiento humano que se esconde detrás de los paisajes de los que ella había disfrutado. En este tercer momento que señala Cayron, Beauvoir se abriría a los

¹¹ Karen Warren defiende 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. Como defiende Warren, “una perspectiva ecofeminista sobre las mujeres y la naturaleza implica un cambio en la actitud desde la «percepción arrogante» hacia la «percepción afectiva» del mundo no humano” (WARREN, 1997: 134).

seres humanos y a la solidaridad con los que sufren. Comienza a centrarse en la obra humana, con lo que el mundo natural pasa a un segundo plano y en los placeres de la contemplación no hay ya lugar para los objetos de la naturaleza, sino únicamente para las creaciones de los hombres. El mundo natural se devalúa y aparece como el mundo del aburrimiento. Puleo resalta que Beauvoir no hace referencia a conciencias no humanas, sino que se refiere únicamente a colores, olores y sonidos. Señala muy acertadamente que la postura de Beauvoir con respecto a los animales parece enmarcarse en la tradición moral de la teoría cartesiana del animal-máquina incapaz de sufrir. El comentario en el que nuestra existencialista se refiere a los corderos muertos de los mercados de Atenas¹², permite a Puleo sostener que “[ese comentario] trasluce un peculiar *pathos* que [...] en combinación con los dualismos conceptuales tradicionales que sitúan a la Naturaleza en una posición degradada, configura una visión antropocéntrica extrema. Aunque en su madurez filosófica se define claramente como materialista, el abismo ontológico entre naturaleza humana y no humana continúa siendo tan hondo como el delineado normalmente por las convicciones teológicas sobre el alma inmortal del Hombre” (PULEO, 2011: 157).

Actualmente, el desarrollo moral no se ha producido en la misma medida que el desarrollo tecnológico. Dado que el pensamiento ilustrado exige un examen autocrítico constante, Alicia Puleo se pregunta si es posible revisar el proyecto existencialista de Beauvoir desde una perspectiva ecológica. Para responder a esta cuestión, recurre a las observaciones que la autora de *El segundo sexo* desarrolla en *¿Para qué la acción?*. En esta obra, Beauvoir se plantea los límites del proyecto existencial, preguntando para qué debemos esforzarnos si podemos disfrutar sin hacerlo. Para responder, acude al consejo final de *Cándido*: Voltaire afirma que hay que limitarse a cuidar nuestro jardín. Para algunos, el jardín se limita a sus intereses egoístas, mientras que otros lo conciben como el mundo entero. El propio proyecto, por tanto, determinará qué forma parte de nuestro jardín.

Beauvoir sostiene que los contenidos de la moral no son fijos, sino que estarán fundamentados únicamente cuando atiendan a las necesidades de los otros. Partiendo de estas reflexiones, Puleo plantea: “¿quiénes son los otros? ¿Cuáles son los límites de mi jardín ético? ¿Qué debe preocuparnos moralmente?” (PULEO, 2011: 166).

¹² Afirma en *La plenitud de la vida*: “les tenía manía a todos esos corderos de perfil estúpido, que exhibían con una obscenidad triste su carne exangüe y desabrida” (BEAUVOIR, 1960: 313, citado en PULEO, 2011: 157).

Considero que resulta imprescindible acercarse a estos interrogantes y tratar de responderlos. Beauvoir sostenía que son los sujetos de la acción los que deben responder a estas preguntas en cada época concreta. Coincido con Puleo cuando mantiene que, para ser fieles a su pensamiento, debemos ejercer el pensamiento crítico, abarcando también las apreciaciones de nuestra existencialista, y cuando establece que, en la actualidad, el ampliar los límites de nuestro jardín implica necesariamente “incluir de manera sustantiva esa naturaleza no humana que en su obra era sólo un escenario para la grandeza humana” (PULEO, 2011:166).

Vemos, pues, que los planteamientos de Beauvoir sobre la situación de sometimiento de las mujeres siguen vigentes en la actualidad. Su análisis continúa siendo, por tanto, imprescindible. Sin embargo, nuestra *situación* actual exige que tratemos de deconstruir los dualismos conceptuales que establecen una jerarquía entre la cultura y la naturaleza, el hombre y la mujer, la mente y el cuerpo o la razón y las emociones, con el fin de lograr una cultura comprometida tanto con la igualdad como con la sostenibilidad y el respeto por todos los Otros, humanos y no humanos.

Bibliografía

Beauvoir, Simone de (1983a): *Para qué la acción*, Buenos Aires, Siglo XX.

- (1983b): *Para una moral de la ambigüedad*, Buenos Aires, La Pléyade.

- (2008): *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.

Cayron, Claire (1973): *La nature chez Simone de Beauvoir*, Paris, Gallimard.

Collin, Françoise (2010): “No se nace mujer y se nace mujer. Las ambigüedades de Simone de Beauvoir”, en Cagnolati, Beatriz, Femenías, María Luisa (comp.) (2010): *Simone de Beauvoir. Las*

encrucijadas de “el otro sexo”, (pp. 65-82), Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.

Femenías, María Luisa (2010): “Simone de Beauvoir en la tradición ilustrada del ensayo feminista”, en Cagnolati, Beatriz, Femenías, María Luisa (comp.) (2010): *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”*, (pp. 33-45), Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.

Groult, Benoîte (2010): “La lucha por las mujeres”, en Cagnolati, Beatriz, Femenías, María Luisa (comp.) (2010): *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”*, (pp. 29-32), Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006): *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos.

Herrera, María Marta (2010): “Simone de Beauvoir, filósofa: algunas consideraciones”, en Cagnolati, Beatriz, Femenías, María Luisa (comp.) (2010): *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”*, (pp. 19-27), Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.

López Pardina, Teresa (2000): “La noción de sujeto en el humanismo existencialista”, en Amorós, Celia (ed.): *Feminismo y filosofía*, (pp. 193-214), Madrid, Síntesis.

- (2008): “El existencialismo de Simone de Beauvoir como marco de reivindicaciones feministas”, en Puleo, Alicia (ed.) (2008): *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía política*, (pp. 273-286), Madrid: Biblioteca Nueva.

- (2010a): “El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir”, en Amorós, Celia, De Miguel, Ana (ed.) (2010): *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización, vol. 1, De la Ilustración al segundo sexo*, (pp. 333-365), Madrid, Minerva Ediciones.

- (2010b): “Perfiles del existencialismo de Beauvoir, una Filosofía emancipatoria y humanista”, en Cagnolati, Beatriz, Femenías, María Luisa (comp.) (2010): *Simone de Beauvoir. Las encrucijadas de “el otro sexo”*, (pp. 55-64), Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.

Ortner, Sherry B. (1979): “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?”, en Harris, Olivia, Young, Kate (eds.): *Antropología y feminismo*, (pp. 109-131), Barcelona, Anagrama.

Plumwood, Val (1997): “Naturaleza, yo y género: Feminismo, Filosofía medioambiental y crítica del racionalismo”, en AGRA, María Xosé (comp.): *Ecología y feminismo*, (pp. 227-259), Granada: Comares.

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

Sartre, Jean Paul (1984): *El ser y la nada*, Madrid, Alianza.

Warren, Karen (1997): “El poder y la promesa de un Feminismo ecológico”, en Agra, María Xosé (comp.) (1997): *Ecología y feminismo*, (pp. 117-146), Granada: Comares.

La crítica a la naturalización de las mujeres en la obra de Celia Amorós

Marta Madruga Bajo¹
Universidad de Valladolid
martamadrugabajo@hotmail.com

Practicando la hermenéutica de la sospecha feminista, el análisis que en su *Hacia una crítica de la razón patriarcal* Celia Amorós realiza de la recurrente asociación entre mujer y naturaleza nos desvela una de las grandes falacias del discurso filosófico patriarcal. Si el feminismo es una actividad crítica -crítica de la razón patriarcal-, la tarea de desenmascarar las distorsiones que el sistema de dominación patriarcal introduce en el discurso debe realizarse con uno de los dualismos jerarquizados y generizados fundamentales (Puleo, 2005): naturaleza-cultura/mujer-varón. Como señala Valcárcel (Valcárcel,

¹ Profesora de Filosofía de Enseñanza Secundaria. Licenciada en Filosofía, se encuentra finalizando su Tesis Doctoral titulada “*Feminismo e Ilustración: Un Seminario fundacional para el pensamiento filosófico y la praxis de la igualdad entre mujeres y hombres*” bajo la dirección de Alicia Puleo en la Universidad de Valladolid.

1994), el debate naturaleza-cultura es el marco en el que se desarrolla toda la discusión sobre la causa de la opresión de las mujeres.

Aunque los contenidos incluidos en la categoría de Naturaleza cambien y su valoración fluctúe entre la de “hazaña de la humanidad” y la de “error trágico de la especie” (Puleo, 1992, p. 85), la asignación de la mujer al ámbito de lo natural permanece inalterada. La mujer ha sido pensada como naturaleza, dice Amorós “en el plano metafórico” (Amorós, 1995, p.39), lo cual significa que la mujer se identifica con, simboliza a la naturaleza. La mujer *es* naturaleza. Resulta que “lo que se entiende por Naturaleza es a todas luces cultural” (Molina, 1994): es la cultura la que piensa a la mujer como natural, lo cual “significa solidarizarla con el conjunto de connotaciones con las que la idea de naturaleza es definida y redefinida en un universo simbólico en el que el hombre se piensa a sí mismo como cultura, pensando su propia relación de contraposición a la naturaleza” (Amorós, 1995, p.39).

Lo que la filósofa Celia Amorós destaca es que el fundamento de la identificación mujer-naturaleza no es simplemente la reproducción, sino que se trata de una redefinición o reconstrucción ideológica. Muchas interpretaciones de este fenómeno explican la naturalización de la mujer por su capacidad biológica para reproducir la especie². Pues bien, remitir la explicación de la situación de opresión de las mujeres a un fenómeno estrictamente biológico es reduccionista e insatisfactorio. Según nuestra filósofa la naturalización de la mujer no deriva de su mayor proximidad a la naturaleza por su condición reproductora de la especie o por sus ritmos cíclicos en los que el pertinaz simplismo biologista pretende insistir, sino que responderá a la situación universal de opresión de las mujeres, opresión que servirá de sustento ideológico para la definición de la mujer. Como veremos, si la causa de opresión de las mujeres se encontraba en la naturaleza, se generará un concepto de naturaleza que legitime tal opresión.

² La misma Beauvoir afirma que “la razón profunda que en el origen de la historia consagra a la mujer al trabajo doméstico y le impide que tome parte en la construcción del mundo es su sometimiento a la función generadora”. Beauvoir, S, (2000), Vol I, p.196.

La naturalización de “la mujer” será una redefinición cultural e ideológica que concurre en una esencialización que la sitúa del lado de la especie y de la indiferenciación, impidiéndole el acceso a la individualidad. A la esencia femenina que comparten todas y cada una de las mujeres le corresponde un conjunto compacto de características genéricas en el que cada ejemplar individual es inexistente o, como mínimo, irrelevante. Constituidas en género, “las idénticas” (Amorós, 2007) no despegan de su inmediatez y carecen de la autoconciencia que exige la individualidad. La identificación de la mujer con lo natural lleva inherente un esencialismo que culmina en “una oposición de categorías en la que el lugar de la civilización correspondía al varón” (Puleo, 1992, p.150), y, como afirma Fraisse, “la civilización, lejos de borrar la separación entre los dos sexos, la perpetúa al reforzar la naturaleza en las mujeres y empujar los hombres a la cultura” (Fraisse, 1991, p.94).

Esta redefinición de lo natural se produce en la Modernidad, que ha sido responsable de la elaboración de un concepto *ilustrado* de naturaleza oscilante entre dos polos: mientras se mantiene su significado tradicional de lo opuesto a la cultura, que ésta debe dominar y transformar, de lo que la cultura debe despegarse precisamente para erigirse en cultura, al mismo tiempo se convertirá en paradigma legitimador de la organización social. Dicho de otro modo, asociando a la mujer con la naturaleza, la piensa como lo salvaje, que es necesario domesticar, al mismo tiempo que como lo originario deseable para organizar la nueva sociedad.

La maniobra moderna queda perfectamente reflejada -diríamos mejor acuñada- en la “mitología rousseauiana del buen salvaje y en las ideas acerca de la educación como domesticación de la naturaleza según la naturaleza” (Amorós, 1995, p.38). La misoginia pre-romántica de Jean Jacques Rousseau estaría sustentada en su construcción ideológica del concepto mismo de “naturaleza” del que derivará toda una retícula conceptual. Como es sabido, el estado de naturaleza rousseauiano desempeña una doble misión. Por un lado es el instrumento que sirve para denunciar y condenar el mal desarrollo de la sociedad y al mismo tiempo representa la posibilidad de articular otro tipo de sociedad sustentada en nuevos principios políticos cimentados en la base de los dictados naturales. Así, la hipótesis

rousseauiana del estado de naturaleza se convierte en ideal regulador: el alejamiento de las sociedades modernas de tal ideal es lo que las convierte en perversas y su recuperación será la estrategia perfecta para convertir el orden social en bueno. Lo expone muy claramente Rosa Cobo, quien define el estado de naturaleza rousseauiano como “paradigma de impugnación y de legitimación al mismo tiempo: tiene función impugnadora cuando se investiga el orden social y político de su tiempo y legitimadora cuando postula un nuevo orden social y político” (Cobo, 1995, p.97). Paralelamente, la mujer naturalizada cumplirá una doble función: por un lado será lo que hay que reprimir por instintivo, al mismo tiempo que se convertirá en la guardiana de los valores originarios que la vida social debería recuperar.

Vayamos por partes. Por un lado, hemos dicho que la naturaleza es lo que hay que controlar. La “invariable ley de la Naturaleza” (Rousseau, 1995, p.487) otorga al hombre una serie de características que en realidad le indican su destino, y “la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre” (Rousseau, 1995, p.485). Tal y como expone Molina Petit, “la mujer, para Rousseau es Naturaleza, en primer lugar porque está considerada como sexo, como pasión ciega encaminada a incitar los deseos del hombre” (Molina, 1994, p.118). Si en la mujer todo es pasión, hasta el punto de que su existencia entera se ciñe a incitar los deseos del hombre, la conclusión parece lógica: el dominio de las pasiones queda equiparado con el sometimiento de la mujer, pues ésta es percibida como “el centro hemorrágico por el que la naturaleza amenaza permanentemente con irrumpir en el seno mismo de la cultura” (Amorós, 1995, p. 129). El ejercicio racional de la libertad del ciudadano que está tratando de construirse pasa necesariamente por el autocontrol y el dominio de lo instintivo, por lo que el control de la mujer, del “tremendo residuo natural de la humanidad” (Valcárcel, 2012, p.27), será la condición de posibilidad del ciudadano del estado social.

Por otro lado, esa misma naturaleza se convertirá en paradigma legitimador del orden social. Entonces, ocurre que si la mujer es naturaleza parece obvio que ella sea la encargada la recuperación de lo natural perdido. Siendo el ser menos contaminado de los existentes, ella será el reducto que preserva los valores originales olvidados. El papel que se le reservará no es ni más ni menos que el de la

regeneración social³, haciéndose cargo del hogar y de la educación del ciudadano. Amorós insiste en que al sentido tradicional de naturaleza como lo que no es cultura, la Modernidad le añade “el sentido ilustrado, como orden que legitima y sanciona a su vez la adecuada distribución de los papeles entre la naturaleza y la cultura” (Amorós, 1995, p.177).

La tarea de la regeneración social se logrará mediante una educación específica, diferenciada, y tremendamente represiva que enseñe a las mujeres a ser lo que la sociedad necesita que sean. La educación propuesta para Sofía es el mejor ejemplo de la denuncia que hace Celia Amorós de la falacia naturalista que comete la Modernidad con respecto a la mujer, y que se traduce en que la naturaleza sea prescrita como naturaleza. Veamos: la mujer-naturaleza debe ser naturaleza, y si la maternidad es el destino propio de la mujer, su deber será tener hijos; si por naturaleza las mujeres son dependientes de los varones, en sociedad deberán someterse a la autoridad de los hombres. El hecho es que lo que la mujer es por naturaleza se convierte en lo que ésta ha de ser, produciéndose un sospechosamente fácil deslizamiento del ser al deber ser: la mujer debe ser lo que por naturaleza es, ocurriendo que la Naturaleza, que por definición nunca prescribe, es quien dicta la norma en el caso de la educación de la mujer y del papel social que ésta debe desempeñar. De modo insólito, la naturaleza describe y prescribe, y los hechos se convierten en principios por los que las mujeres deben ser lo que son: naturaleza - puesto que “son naturaleza *por naturaleza*” (Amorós, 1995, p.165)-. Como bien recuerda Rosa Cobo, ya Mary Wollstonecraft critica a Rousseau el haber construido una segunda naturaleza para las mujeres sobre la base del sometimiento a que las costumbres y los hábitos sociales las han sometido (Cobo, 1994).

Toda esta elaboración conceptual esconde un “trasfondo ideológico” (Amorós, 1995, p.134) por el cual a la mujer se la oprime

³ Dice Amorós: “La mujer, en este contexto, es naturaleza en cuanto debe ser guardiana de ciertos valores prístinos, cuya preservación se le encomienda dado que, por su inmediatez, en ella se proyecta simbólicamente la nostalgia de los orígenes” (1997, P.151).

para humanizar el mundo. El hombre se define a sí mismo como cultura, y, por oposición, a la mujer como naturaleza -opuesta a la cultura- sobre la base de la situación de opresión de ésta y pretendiendo legitimar el orden social. Asistimos a un deslizamiento del argumento de la naturaleza al de la conveniencia social difícil de percibir a primera vista y lo que ocurre es que la mujer se convertirá en la guardiana de lo autóctono-natural en función de intereses asociados a los roles que le han sido adjudicados (Amorós, 2000). El concepto de feminidad es elaborado otorgándole a la mujer un modo diferencial de ser que le obligue a asumir un tipo especializado de deberes en lo moral y también en lo social. La universalidad que la Modernidad establece para la definición formal del concepto de sujeto se estrecha para las mujeres, para quienes la ideología patriarcal establece normas morales y papeles sociales especializados. De este modo, la denunciada falacia naturalista se viene a sumar a la falacia biologista que distribuye roles sociales según las funciones sexuales y reproductivas diferenciales que varón y hembra desempeñan. Tal distribución de roles sociales diferenciados tiene su correspondencia ética en el doble código de moralidad⁴, de hecho “viene a ser el trasunto en el terreno de la ética de la división del trabajo en función del sexo” (Amorós, 1995, p.148): la demarcación de determinados ámbitos simbólicos a lo masculino y a lo femenino servirá de legitimación ideológica para la distribución diferencial de tareas. Así, la construcción de un nuevo ámbito público deberá descansar en la configuración de un tipo concreto de ámbito privado y la transformación de uno de los dos espacios implica la transformación del otro. En definitiva, para que el nuevo orden social y político funcione es necesario llevar a cabo una doble construcción: por un lado la del nuevo sujeto político, aparentemente autónomo e independiente; por otro, y simultáneamente, la de un determinado modelo de familia que vertebré el orden social convirtiéndose en la condición de posibilidad del ámbito público. Aparentemente son dos ámbitos independientes, sin embargo, como afirma Rosa Cobo, “ni el ciudadano ni Emilio

⁴ Respecto a la presunta fundamentación natural del doble código de moralidad, es interesantísimo el análisis que Amorós hace de la interpretación hegeliana de Antígona como figura de la eticidad, interpretación definida precisamente como la “elaboración filosóficamente más sofisticada”. (Amorós, 1995, p. 149 y ss.).

pueden desempeñar el rol social que tienen asignado en la sociedad si Sofía no existe” (Cobo, 1992, p.186). Se naturaliza a la mujer para situarla en un determinado lugar dentro del orden social, el ámbito privado-doméstico, quedando inserta en el modelo de familia que está definiéndose, y cuyo mantenimiento y reproducción serán su “trabajo”. El objetivo será la exclusión de las mujeres de la ciudadanía y la base de la estrategia que lo consiga será la construcción de un concepto de feminidad cuyo fundamento será la opresión misma de la mujer. Como decíamos al principio, Amorós defiende que la identificación de la mujer con la naturaleza es una redefinición realizada desde las definiciones que la cultura se da a sí misma y “responde a la situación universal de opresión -cuando no de explotación- en que se encuentra la mujer, opresión desde la que se la define (...) como aquello que debe ser controlado, mediado, domesticado o superado según los casos” (Amorós, 1995, p. 41). La operación ideológica moderna que define a la mujer como naturaleza tiene como finalidad la legitimación de un orden social en el que a las mujeres se las excluye de la ciudadanía y del ámbito público del poder al incluirlas en un lugar definido dentro del orden social -el doméstico- desde el que únicamente pueden relacionarse con lo público ejerciendo *influencia*⁵. La Ilustración construye una categoría de naturaleza que consagra “los viejos lugares naturales aristotélicos” concibiendo a la mujer como lo natural dentro de la cultura y desempeñando “a la vez la función de juez que asigna su lugar a cada parte y de lugar asignado a una de las partes” (Amorós, 1995, p.165).

Una de las principales tareas del feminismo es la revisión crítica del sustrato conceptual de nuestra historia y la denuncia de las falacias que han sido cometidas. Amorós, desde el inicio de su producción filosófica, ha denunciado que la Ilustración presenta un doble rasero en lo que se refiere a la coherencia de sus postulados universalistas cuando estos se aplican a las mujeres. Sólo desvelando como ficticia la universalidad de los ideales ilustrados podemos situarnos en el adecuado punto de partida para la construcción de una ética y política feministas que se fundamenten en una auténtica

⁵ Es interesante la reflexión acerca de la diferencia entre la influencia y la ciudadanía realizada por G. Fraisse, que no podemos tratar aquí. (P. 107 y ss.)

universalidad, en un concepto de sujeto que incluya a la mitad de la humanidad excluida. La postura de Amorós respecto a la identificación de la mujer con la naturaleza está perfectamente definida y nuestra filósofa entiende que el camino para la conquista de la individualidad, y con ella, de la ciudadanía y del acceso al ámbito del poder, es la reubicación de las mujeres en el ámbito humano de la cultura. Esto parece situar a nuestra filósofa lejos de una perspectiva ecofeminista, por más “ilustrada” que ésta sea. Sin embargo, la labor de visibilizar las trampas de los discursos filosóficos patriarcales es el punto de partida desde el que iniciar nuevos discursos no androcéntricos, y una revisión crítica de los conceptos de naturaleza y mujer creados sobre la base de un sofisma como el que Amorós desvela puede prepararnos para la constitución de un nuevo concepto de mujer y de naturaleza no domesticables.

Bibliografía

Amorós Puente, Celia (1995): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Tercera edición Círculo de Lectores.

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

(2000): “Presentación que intenta ser un esbozo del status quaestionis”, en Amorós, C. (Ed.), *Feminismo y Filosofía* (pp.9-112), Madrid, Síntesis.

(2007): *La Gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.

Amorós Puente, Celia, De Miguel Álvarez, Ana (Eds.), (2005): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* (3 vol.), Madrid, Minerva Ediciones.

Beauvoir, Simone (2000): *El segundo Sexo*, Madrid, Cátedra.

Cobo Bedia, Rosa (1992): “Influencia de Rousseau en las conceptualizaciones de la mujer en la Revolución Francesa”, en Amorós, C. (coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración* (pp. 183-189) Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas.

(1994): “La conducta social de la mujer en Mary Wollstonecraft” en Amorós, C. (coord.) *Historia de la Teoría Feminista* (pp. 23-28), Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas.

(1995): *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra.

Fraisse, Geneviève, (1991): *Musa de la razón*, Madrid, Cátedra.

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

Puleo, Alicia (1992): *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Cátedra.

(2005): “Dualismos opresivos y la educación ambiental”, en *Isegoría Revista de Filosofía moral y política*, 32, 201-214.

(2008): “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, en *Isegoría Revista de Filosofía moral y política*, 38, 39-59.

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

Rousseau, Jean Jacques, (1995): *Emilio*, Madrid, Alianza Editorial.

Valcárcel, Amelia (1994): *Sexo y Filosofía*, Barcelona, Anthropos.

(2012): *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

III. DEBATES SOBRE DOMINIO, AUTONOMÍA Y ÉTICA DEL CUIDADO

La cultura solidaria: ¿paraíso perdido?

Por una subjetivación sustantiva como núcleo simbólico de la sostenibilidad

Pilar Errázuriz Vidal¹

Universidad de Chile

pilarerraz@gmail.com

Hoy en día emergen movimientos que aspiran a una realidad planetaria ecológica, pacífica, equitativa y preocupada por el derecho al cuidado. Sus paradigmas no se inscribirían en el registro de las utopías, sino en la recuperación de una cultura solidaria que, según hipótesis de algunos/as historiadores/as y arqueólogos/as, habría sido construida por grupos humanos de la Europa Antigua. Invisibilizado por la historia oficial, durante el Neolítico y el Calcolítico, un orden simbólico otro que aquel de la Ley del Padre parece haber organizado sociedades agrícolas, ganaderas, manufactureras y artísticas basadas en un principio de veneración a la vida. Recuperar posibles parámetros solidarios que existieran en el origen de nuestra civilización occidental, permite una inscripción simbólica de estos sujetos en un registro cultural que respalde la viabilidad de sus proyectos.

La secular dicotomía: Cultura vs. Naturaleza

¹ Doctora en Estudios de Género por la Universidad de Valladolid, psicóloga, psicoanalista por la Universidad de la Sorbona, Directora del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile, profesora de Post Grado en el Magister de Género y Cultura en Psicoanálisis y Género, Subjetividad Femenina, Historia del Feminismo, Ciencias Sociales y Género.

Nuestro empeño por separarnos de los esencialismos y nuestra adhesión a la teoría psicoanalítica freudiana con su complemento lacaniano nos hizo comprender que la diferencia sexual y, por lo tanto la construcción de los y las sujetos, eran consecuencia de un proceso acontecido en un sistema sexo-género determinado, es decir, conforme a las regulaciones de la Ley del Padre. Desde los Estudios de Género celebramos que así fuera, puesto que la deconstrucción del discurso de inequidad entre los sexos, se hace, entonces, posible sin tener que abandonar la teoría. Esta teoría psicoanalítica no pretende negar el androcentrismo de nuestra cultura, ni que el falo sea el significante simbólico por excelencia, aun cuando se refiera a la falta y precisamente por ello. Sin embargo, después de cincuenta años de investigación psicoanalítica sobre la diferencia sexual durante la cual se empeñó en superar los supuestos biológicos de la sexología de su época, Sigmund Freud nos sorprende con una afirmación terminante acerca de la jerarquía sexual construida por el sistema patriarcal: “(...) Para el campo psíquico, el territorio biológico desempeña en realidad la parte de la roca viva subyacente. El repudio de la feminidad [“algo que los dos sexos tienen en común”] puede no ser otra cosa más que un *hecho biológico*², una parte del gran enigma de la sexualidad” (Freud, 1937/1981, pp. 3363-64)³.

Desde la Antigüedad, la diferencia de los sexos y los mandatos de género se vieron troquelados por la creencia de que las mujeres son más cercanas a la naturaleza y los varones a la cultura. Si la Modernidad homologó ‘mujer-feminidad-naturaleza’⁴, lo que hombres y mujeres tendrían en común según la teoría psicoanalítica, sería el repudio a la naturaleza. Este desprecio por la naturaleza finalmente reúne a todos los propósitos misóginos, pero también forja un juicio y un mandato por el cual el desarrollo del pensamiento humanista

² La cursiva es mía.

³ Pensamos que esta afirmación sella un pacto con el Patriarcado: si el repudio por la feminidad es biológico, el sistema no podría deconstruirse.

⁴ La misoginia romántica que se desarrolla en la Filosofía alemana decimonónica refuerza los propósitos de la Antigüedad de la cercanía de ‘la mujer’ a la naturaleza. (Puleo: 1992). Freud fue un dedicado lector de aquella.

debe alejarse lo más posible de cualquier sospecha de naturalización.

La dificultad para el estudio de las subjetividades desde una perspectiva psicoanalítica en el marco del ecofeminismo es la omnipresencia de este binarismo ‘cultura *versus* naturaleza’ que representa un orden jerárquico de dominación del primer término sobre el segundo. Comprender lo humano como un fenómeno siempre en proceso de construcción que se juega a nivel del cuerpo, cuerpo que deja de ser un trozo de carne desde el momento en que se inserta en la cultura, no significa naturalizar a los sujetos, sino considerar como un todo complejo los avatares de la existencia en este planeta. Si bien atribuir el repudio de la feminidad a causas biológicas por parte de Freud raya en la misoginia, esta afirmación acerca de que el campo psíquico reposa en el territorio biológico, perfectamente probado por la neurociencia en la actualidad, nos permite una perspectiva holística del sujeto sin traicionar a la teoría psicoanalítica. Como bien expresa Alicia Puleo “superar el dualismo mente-cuerpo implica comprender en profundidad que los humanos no estamos “encerrados” en el cuerpo como pensaba Platón. Nuestros cuerpos son esa Naturaleza interna con conciencia de sí gracias a la que existimos formando parte del tejido de la vida. Los seres humanos *somos* cuerpo.” (Puleo, 2011, p.167).

En efecto, para la teoría psicoanalítica el cuerpo juega un rol fundamental en la diferencia sexual, solo que no es el cuerpo en tanto anatomía *per se*, sino en tanto simbolizado por un sistema cultural que lo define y lo evalúa. Freud aseguró que niños y niñas nacen con características psíquicas similares (el deseo o libido, energía común para ambos sexos), y que, con la toma de conciencia de las diferencias anatómicas, las cuales no tienen el mismo valor según el orden simbólico androcéntrico, cada sexo debe con-formarse con ciertos mandatos de género emanados de la Ley del Padre. De modo que “la roca biológica” sufre una impronta de significación desde un orden simbólico determinado. Difícil resulta, por lo tanto, separar ‘lo natural de lo cultural’, considerando que este último orden resignifica al primero.

Asimismo, Freud deja clara la relación del sistema patriarcal con la Naturaleza. Define la cultura como “todo aquello en que la vida humana ha superado sus condiciones

zoológicas” y es el resultado de todo “el poder y el saber (...) para dominar la Naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades” (Freud, 1927/1981, p.2962). Fácilmente se deduce que si ‘la mujer’ es cercana a la Naturaleza, será, a su vez, dominada y constituirá una fuente de bienes pasibles de apropiación.

Por lo tanto, conjugar la construcción de subjetividades desde la perspectiva psicoanalítica y ecofeminista supone resignificar la oposición psíquico-biológica, mente-cuerpo y naturaleza-cultura. Por otra parte, supone esquivar los esencialismos que predicán que ‘mujer es a naturaleza lo que hombre es a cultura’, así como evitar la mistificación de un nuevo discurso de la excelencia sobre las mujeres, esta vez pretendiendo que ‘lo femenino’ puede salvar el Planeta. Estimamos que la construcción de un sujeto ecofeminista es un ejercicio cronológico de revisión del pasado y de re-apropiación consciente de lógicas de cuidado que parecen haber existido durante un largo período en el proceso civilizatorio de grupos humanos que conformaron nuestras genealogías.

¿Historia oculta o “mitos compensatorios”?

Según lo investigado por algunos arqueólogos/as, antropólogos/as y otros estudiosos /as⁵, en una etapa anterior a nuestra historia oficial, en nuestro Planeta habrían existido al menos dos ordenes civilizatorios distintos: aquel que veneraba la fertilidad, la vida, la muerte y la regeneración simbolizadas en un cuerpo de mujer y aquel que habría celebrado las cualidades masculinas de conquista, violencia y destrucción. Supuestamente, esta diferencia habría sido efecto de una adaptación para la sobrevivencia, habiéndose asentado los grupos de la veneración a la fertilidad en torno y a lo largo de los grandes ríos y valles, dedicados a la agricultura, pastoreo, manufactura textil, arte en cerámica, joyería, grabado y pintura

⁵ Para profundizar en este tema, véase: Gimbutas (1974); Lerner (1990); Stone (1993); Eisler (1990); Mellaart, (1967); Graves (1948); James, (1959); Mallory (1989), Villar (1971), entre otros / as.

mural (año 7.000 a 3000 a.n.e.), con un desarrollo propio de una cultura con economía excedentaria.

Otros grupos, sin embargo, aquellos que veneraron la virilidad y la fuerza, habrían habitado inhóspitos lugares tales como estepas nórdicas y oasis en los desiertos, desarrollando impulsos hostiles frente a la naturaleza y a los animales que eran su única fuente de alimento. Este hubiera sido el caso de los Indoeuropeos en el norte de Europa y los Semitas que habitaban el desierto al oeste de Mesopotamia que alcanza Siria por el norte y Arabia por el sur. Compelidos por épocas cíclicas de escasez, se piensa que estos grupos se volvieron semi-nómades y que, a partir del cuarto milenio antes de nuestra era habrían practicado sucesivas invasiones a asentamientos agrícolas para apoderarse de bienes para sus necesidades. (Lerner, 1986/1990). Según esta teoría, las invasiones culminaron en conquista y colonización de los pueblos agrícolas a pesar de que éstos se resistieran durante 2000 años⁶. Los invasores, gracias a la domesticación del caballo, al conocimiento del bronce y la construcción de armas bélicas, habrían logrado instalarse en las regiones fértiles imponiendo su orden simbólico patriarcal y su lógica de apropiación y violencia. Sería el caso de la Europa Antigua y de vastas regiones del Oriente Medio. Estas tesis deducidas a partir de las miles estatuillas de cuerpo de mujeres encontradas en diversos sitios supuestamente con matices religiosos, de enterramientos, ruinas urbanas, pinturas murales, cerámicas, tablillas y otros (Mellaart, 1967; Gimbutas, 1974) han sido criticadas por las disciplinas convencionales. Lo notable de estos estudios es la perspectiva de género que acompaña a sus interpretaciones, tal como define Joan Scott el “tercer aspecto de las relaciones de género” (Scott, 1990: 30), cuando se refiere a que los cambios en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a cambios en las representaciones del poder.

La Historia oficial, siempre escrita por los vencedores, catapultó la cultura de la sostenibilidad de la Europa Antigua y parte del Oriente Medio a representaciones de primitivismo

⁶ Estudios sugieren que las invasiones indoeuropeas y semitas que tenían una cultura patriarcal se sucedieron por etapas, entre 4.400 hasta 2.800 a.n.e., conquistando las zonas de veneración de un principio femenino (Villar, 1971).

con las etiquetas de Pre-historia y Proto-historia (7000 a 3000 a.n.e.). De este modo, sacó de circulación de las redes educativas de nuestra era cualquier residuo de información que permitiera cuestionar el sistema sexo-género patriarcal que conocemos, el cual construyó, con ayuda de la filosofía y de las religiones, un creacionismo naturalizado de un Padre de la Humanidad, por no decir del universo entero. Linajes matrísticos, organizaciones agrícolas solidarias, veneración por La Diosa como símbolo de la reproducción de la vida, fueron negados. En los primeros tiempos del cambio de paradigma, las deidades femeninas fueron transformadas en masculinas o bien supeditadas a un varón superior (Stone, 1993). Cuando se descubrieron los testimonios artísticos y culturales de la cultura cretense más cercana a nuestra era, ya era tarde. El sistema sexo-género ya había interiorizado un universal masculino que dejaba cualquier otro fenómeno civilizatorio como una excepción o un error.

Hasta hoy, los estudios sobre el Neolítico y Calcolítico muestran que las más notables de estas agro-culturas fueron las mediterráneas, las del sureste de Europa y aquellas desarrolladas en Anatolia, cuyos restos arqueológicos testimonian de un culto a una figura de mujer que deja suponer un orden simbólico matrístico. Sin embargo, la existencia de una *Gran Madre Mediterránea*, es decir la figura religiosa de la *Potnia* (señora omnipotente), “no implica necesariamente el poder femenino”, como lo señala Cantarella. “Aún admitiendo –continúa- que la *Potnia* fuese la única divinidad, ello puede significar, como mucho, que las mujeres disfrutaban de una posición social elevada” (Cantarella, 1996, p.20). Estas culturas dan cuenta de un importante desarrollo agrícola, ganadero y textil, así como de más de 1000 años consecutivos de convivencia pacífica sin ciudades amuralladas y sin testimonio de armas bélicas ni armaduras o escudos, sino de herramientas de trabajo para el cultivo de la tierra. Los vestigios muestran una amplia producción en artes plásticas, en cerámica, tallado en hueso y piedra, joyería, confección de prendas de vestir, y desarrollo arquitectónico y planificación urbana. (Mellaart, 1967).

Dicho esto y como bien señala Lerner, no estamos afirmando que antes del Patriarcado existiera un Matriarcado ya que teorías como las de Bachofen y Engels fueron

desestimadas por la antropología moderna. (Lerner, 1986/1990). Por su parte, Cantarella señala que “si por matriarcado se entiende (...) “derecho materno” (...) la existencia de un derecho materno en la antigüedad no puede ser probada, pero tampoco excluida”, y añade “si se entiende por matriarcado una sociedad caracterizada por una fuerte presencia femenina en la sociedad y en la religión, entonces podemos afirmar que en la sociedad mediterránea más antigua hubo una influencia importante de las mujeres”. (Cantarella, 1996, p.19).

En efecto, las excavaciones del arqueólogo inglés James Mellaart en la década de los sesenta y Marija Gimbutas aproximadamente en la misma época pusieron de manifiesto que la representación de cuerpos de mujeres, encintas algunas, otras pariendo, sentadas en tronos, de pie, y en general con opulentos cuerpos, nos indican un lugar de valoración de las mujeres, omnipresente a través del Neolítico y Calcolítico. De esto se puede deducir que hubo un referente simbólico fuerte de lo femenino. El descubrimiento de más de 30.000 figurillas de mujer encontradas por la arqueóloga en el sur este de Europa que datan desde el 7000 hasta el 2000 a.n.e. generó una hipótesis de veneración de la fertilidad. Pero, tal como indica Lerner, “el hallazgo de estas estatuillas no es razón suficiente para hablar de la existencia de una difundida adoración a la diosa-madre” (Lerner, G. 1990, p.225). En cualquier caso, este culto se relacionaba con la agricultura, la domesticación y crianza de animales así como el desarrollo de las artes.

La teoría psicoanalítica contempla una perspectiva histórica única, un sistema sexo-género nacido de la dominación masculina y creador de una religión androcéntrica y, finalmente, monoteísta. Debiendo aceptar que en la cultura egea había existido una veneración a “la Gran Madre de los Dioses”, en una nota a pie de página, Freud justifica el abandono de la misma con un supuesto muy singular que se basa en la destrucción del palacio de Minos en Cnosos por erupciones volcánicas: “La comprobación de que ella (la diosa) no era capaz de proteger su casa contra el ataque de una potencia superior, bien puede haber contribuido a que fuera desplazada por una deidad masculina, siendo el dios volcánico, evidentemente el candidato más directo para reemplazarla”.

Esta nota que agrega Freud parece justificar las características destructivas de los dioses que creara el sistema sexo-género: Yahvé, Zeus, Júpiter, entre otros (Freud, 1934/1981, p.3266).

Por lo tanto, la lógica de una figura masculina más poderosa que la femenina, sería nuestro referente simbólico. Nuestro psiquismo estaría construido por y dentro de un sistema sexo-género universal que obedece a la Ley del Padre, y cualquier vestigio de otros referentes se escamotea en beneficio de esta cultura de dominación. Sin embargo, desde hace ya varias décadas, una corriente opuesta atraviesa colectivos humanos a lo ancho del Planeta. ¿De donde emergen esos anhelos ecológicos, pacifistas y equitativos? Ciertamente, no forman parte de la doctrina de este sistema sexo-género. Entonces, tal como sostiene el psicoanálisis, no habrían inscripciones subjetivas fuera del orden simbólico, ¿significa esto la construcción de “mitos compensatorios”⁷? o ¿un ingenuo retorno a “creencias primitivas”?

Sostenemos con la psicoanalista Ana M. Fernández que “lo exaltado contiene a lo negado y a su propia denegación, lo invisible es lo que contiene lo visible como su propia denegación” (Fernández, 1994, pp.180-181). Por lo tanto, culturas no tan lejanas, operando con la lógica de la solidaridad y no de la dominación (Eisler, 1990), estarían en nuestro bagaje genealógico en calidad de negadas o invisibilizadas. Podemos suponer que una cierta filomemética conservada a través de genealogías anima a grupos de personas contemporáneas a recobrar el buen vivir o *sumak kausay* (Puleo, 2011, p.341). ¿Sería este anhelo solamente reactivo?, o ¿vendría de la certeza profunda de una capacidad civilizatoria perdida? Y si es así ¿de qué modo persistiría esta memoria? No se construye un sujeto verosímil⁸ desde la arbitrariedad: se construye gracias al revés negado del discurso, como señala Fernández, y/o a partir de “esa capacidad de que nunca nos identifiquemos por completo con nuestra identidad, que

⁷ Concepto acuñado por Gerda Lerner (Rullman y Schlegel 2004, pp. 20-21).

⁸ Concepto acuñado por Celia Amorós como “concepción del sujeto idónea para el proyecto feminista (...) “una caracterización del sujeto en tanto que capacidad de trascendencia con respecto a características adscriptivas o a situaciones dadas” (Amorós: 1997, pp.29-30)

estemos permanentemente reinterpretándola y redefiniéndola” (Amorós, 1997, p.30). Nos preguntamos a qué referentes simbólicos ha recurrido la construcción de estos sujetos surgidos desde el último tercio del siglo XX hasta hoy para no con-formarse en/con la ideología patriarcal y anhelar (¿añorar?) un sistema otro, regido por el derecho al cuidado.

Conclusión: propuesta de subjetivación sustantiva para una cultura de la sostenibilidad

De haber sido exitoso el discurso patriarcal, habría construido sujetos enajenados por relaciones de poder y jerarquías (género, raza, clase, dominio sobre la naturaleza...) que no cuestionarían la estructura de las relaciones existentes en y con el Planeta. Lo cierto es que ha surgido una revitalización de otros parámetros culturales que animan a las feministas, ecologistas, pacifistas, animalistas y tantos otros colectivos rurales, rur-urbanos y urbanos que se ejercitan en la recuperación de otras prácticas de vida.

Si bien estamos aún lejos de la equidad entre los sexos o de cumplir con el principio de “equivalencia humana”, por usar el concepto de Marcela Lagarde (Lagarde, 2000, p.11) _y esto no solo con respecto al género, sino a etnias, razas, clases, opción sexual, rango etario, profesiones, localizaciones geopolíticas, entre tantas otras desigualdades flagrantes_ pensamos que, en poco tiempo, se han despertados otras representaciones en el pensamiento de las y los sujetos. Una perspectiva cronológica que se extienda por sobre el muro de la invisibilización y silenciamiento de civilizaciones que en otro tiempo posiblemente enseñaron el buen vivir, uno de los ingredientes fundamentales para la cultura de la sostenibilidad, puede resignificar el quehacer de más de doscientos millones de campesinos y campesinas que representaría alrededor del 6.5% de la población activa mundial⁹. Y también la tarea de

⁹ Vía Campesina es una organización internacional que agrupa a ciento cincuenta organizaciones locales y nacionales de setenta países, que representan cerca de doscientos millones de campesinos e indígenas que son pequeños y medianos productores migrantes sin tierra. Es una

quienes trabajamos en estudios de género, en políticas de equidad, en ecología, en colectivos de mujeres, en movimientos pacifistas, por nombrar algunos puntos de fuga del sistema patriarcal. Los ciclos de la humanidad nos parecen largos y extensos porque estamos limitados a una corta vida, pero en comparación con las edades geológicas y cósmicas que nos rodean, constituyen un lapso minúsculo que nos prueba que ninguna civilización es “natural” y que toda cultura es una construcción que se puede deconstruir.

Una cultura solidaria, pacifista, agrícola y equitativa en la Europa Antigua con más de 4000 años de existencia no parece ser solo un mito compensatorio. Si bien resultará difícil para quienes sostienen esta teoría probarla con certeza, los hallazgos arqueológicos permiten pensar que dicha cultura se invisibilizó detrás de los relámpagos guerreros que más tarde se transformarían en el discurso exaltado (Eisler, 1990). Por lo tanto, esta cultura permanecería negada en el revés del discurso.

Si hemos traído el psicoanálisis para interactuar con esta historia silenciada, es porque en la Modernidad se ha distinguido como la mejor teoría posible acerca de la construcción psíquica de los sujetos, especialmente, en su diferencia sexual. Muy a su pesar, la teoría denuncia la impronta de la dominación masculina en clave de repudio de la feminidad y da por sentado un orden patriarcal desde el inicio de los tiempos como único sistema sexo-género civilizatorio¹⁰. Pensamos que las invasiones sucesivas que traían consigo dioses destructores, debieron repudiar cualquier representación de la feminidad propia de las culturas que conquistaron por la violencia y la destrucción. Tan fuerte hubo de ser la labor de desmantelamiento de las ideologías previas, que el padre del psicoanálisis, después de largas reflexiones,

organización que trabaja por una agricultura sostenible de pequeña escala, basada en la justicia social (Dragnic, 2013).

¹⁰ El escamoteo que hace Freud de cualquier otro sistema simbólico que no el patriarcal, resulta evidente cuando sabemos que en 1908 y cerca de Viena, ciudad donde vivía el psicoanalista, fue descubierta la estatuilla de mujer de Willendorf. Más tarde, aquella de Laussel (1911) y de Lespugue (1922). Comprobando los múltiples focos de interés que manejaba, no se entiende que nunca se extendiera sobre estos descubrimientos.

solo pudo explicar este repudio como inherente a la biología humana.

Freud se equivoca: el repudio a la feminidad o lo que con ella se relaciona, ha sido una construcción, en clave misógina, por este sistema sexo-género androcéntrico. La equidad de género no es una fantasía improcedente que surgió a lo largo de la historia solo como reacción a la dominación masculina; la ecología no es fruto de un temor a la destrucción del Planeta. Se pueden abrir ventanas a culturas pasadas que respetaron la vida y la naturaleza representadas en figuras de mujeres (Eisler, 1990). No es necesario recurrir a la tan vituperada naturalización de las y los sujetos. Basta con saber que los parámetros ecofeministas no son nuevos en la cultura de la humanidad y que hubo largos períodos de interacción solidaria con el Planeta, de una división sexual del trabajo no jerarquizada (Lerner, 1986/1990), referentes culturales simbólicos y materiales desestimados. Los sujetos contemporáneos que buscan nuevas lógicas bien pueden afianzar su identidad a través de investigaciones cronológicas y topológicas que legitimen su desarrollo y proyección: el pronóstico de un desarrollo sustentable a no muy largo plazo no es, por lo tanto, una utopía.

Bibliografía

Amorós, Celia (1997): *Tiempos de Feminismo*, 1997, Madrid, Cátedra.

Cantarella, Eva (1996): *La Calamidad Ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Madrid, Ed. Clásicas.

Eisler, Riane (1990): *El cáliz y la espada: nuestra historia/ nuestro futuro*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.

Fraga Iribarne, Ana (1998): *De Criseida a Penélope: un largo camino hacia el patriarcado clásico*, Madrid, Ed. Horas y horas.

Freud, Sigmund (1981): *Obras Completas*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Ginbutas, Marja (1981/2001): *Language of the Goddess*, California, Thames & Hudson.

Ginbutas, Marja (1974/1982): *The goddess and the God of Old Europe*, California, University of California Press.

Graves, Robert (1948/1996): *La diosa blanca*, Madrid, Alianza.

James, Edwin Oliver (1959): *The cult of the Mother Goddess: an archeological and documentary study*, Londres, Thames & Hudson.

Lagarde, Marcela (2000): *Aculturación Feminista*, Buenos Aires, Centro de Documentación sobre la Mujer.

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

Mallory, James Patrick (1989): *In search of the Indo-european: language, archeology and myth*. Londres, Thames & Hudson-

Mellaart, James (1967): *Çatal Höyük: a Neolithic town in Anatolia*, Londres, Thames & Hudson.

La cultura solidaria: ¿paraíso perdido?

Puleo, Alicia (1992): *Dialéctica de la sexualidad: Género y Sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra.

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

Roudinesco, Elisabeth (2000): *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Santa Fe de Bogotá, Fondo de Cultura Económica Ltda.

Rullman M. y Schlegel W. (2004): *Las Mujeres piensan diferente*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

Scott, Joan (1990): “El Género: útil para el análisis histórico”, en Amelang J.S. et Al. *Historia y Género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Ed. Alfons el Magnanim.

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

Villar, Francisco (1971): *Lenguas y pueblos indoeuropeos*, Madrid, Istmo.

En torno a la Bioética y el Bioderecho

Una propuesta para la construcción de un marco teórico desde la perspectiva de las mujeres

Juana María González Moreno¹
Universidad César Vallejo, Trujillo, Perú
E-mail: jmgmfiloder1@gmail.com

I. Introducción

Desde hace algunas décadas, los desarrollos de la ciencia y de la técnica, fundamentalmente de ésta última, en sus afanes por subordinar la naturaleza, la vida y sus mecanismos de reproducción, han desencadenado un número cada vez mayor de problemas que tratan de ser abordados desde la Bioética y el Bioderecho². Estas disciplinas son, en buena medida, el precipitado de un proceso de hipernormativización de la vida humana que se ha intensificado precisamente a raíz de la aplicación de las nuevas tecnologías a la creación, prolongación y acompañamiento a la reproducción de la vida humana.

Sin embargo, el impacto específico que esas aplicaciones de las nuevas tecnologías tienen sobre la vida de las mujeres no ha sido

¹ Profesora de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad César Vallejo, Trujillo, Perú (Abril 2008-Diciembre 2011). Máster en Docencia e Investigación en Estudios Feministas, de Género y Ciudadanía (Universitat Jaume I, Castellón, España).

² Así, la Bioética se ocupa de los problemas derivados de la ingeniería y de la terapia genética, del análisis del genoma humano, de la reproducción asistida, de la investigación y experimentación, el aborto, la esterilización, la eutanasia, los trasplantes, la informática y la confidencialidad de los datos, las discapacidades, las minusvalías y posibles causas de discriminación (Casado, 1996). Y el Bioderecho se ocupa de todos los fenómenos con trascendencia jurídica que tienen que ver con la vida y la salud del hombre, desde su concepción hasta su muerte, e incluso después de ésta (Vila – Coro, 1995).

valorado de manera suficiente. Desde la Bioética y en el Bioderecho, instalados en la universalidad y la neutralidad, se presta más atención a la instrumentalización de los seres humanos, en general, y a la puesta en riesgo de la propia naturaleza humana y de la especie³ que suponen las nuevas tecnologías, que a los daños que éstas comportan contra la vida y la integridad física de las mujeres _como son los daños que se producen a la hora de la obtención de óvulos para la fecundación in vitro (Cambrón, 1997, 2001) (Aparisi, 2007, p. 75)_ , y contra su autonomía _por ejemplo, cuando se suplantán los deseos de las mujeres, y se construyen otros, como es el deseo de hijo/a, a cuya satisfacción se encaminan (y también se las encamina) a aquéllas, aún a costa de su propia vida (Tubert, 1996) (Rich, 1996)_.

De ahí que hayamos considerado que para una mejor comprensión y protección de la vida de las mujeres, quizás sea necesario partir de un marco teórico que proporcione categorías y presupuestos que permitan elaborar normas (éticas o jurídicas) que tengan en cuenta la vida de las mujeres. Este marco teórico puede estar constituido por aquellas corrientes de la filosofía que más han centrado su reflexión en la vida humana, como son las filosofías de la vida (Dilthey, Simmel, Bergson, Blondel, Unamuno)⁴, y de la existencia (Jaspers et Heidegger, en Alemania; Sartre, Marcel y Beauvoir, en Francia), con sus líneas de ascendencia (Kierkegaard, Scheler, e incluso Nietzsche), y de descendencia (Ortega y Gasset).

A pesar de los defectos que se achacan a las filosofías de la vida y de la existencia⁵, sus virtualidades en orden a la conceptualización y a la protección de la vida de las mujeres no habrían sido explotadas

³ Así, en la modificación activa que las nuevas tecnologías realizan de la vida, de la naturaleza humana y del medio ambiente, y que pone en peligro el destino futuro de la humanidad. Puede verse al respecto: (Habermas, 2010), (Martínez Morán, 2008), (Aparisi Miralles, 2007).

⁴ No hay unanimidad acerca de las figuras integrantes de la filosofía de la vida. Para Hirschberger, la filosofía de la vida está representada por el bergsonismo y el blondelismo (Hirschberger, 1981). Sí hay unanimidad, en cambio, en cuanto a su diferenciación respecto a la fenomenología (representada por Husserl y Scheler) y a la filosofía de la existencia.

⁵ A la filosofía de la existencia se le ha objetado el que conduce al individuo hacia la angustia y la desesperanza; que incurre en individualismo y subjetivismo; que es imposible extraer pautas morales o normativas de ella (más bien lo que pregona es la amoralidad); y, en concreto, en el ámbito del Derecho, se ha señalado su incompatibilidad con un orden que, por un lado, es pura abstracción y, por otro, versa sobre la vida en sociedad (vid. por ejemplo, las críticas de Bobbio, (1974 [1944], p. 49)).

completamente⁶. Si analizamos las tesis que sostienen los principales autores que se inscriben en dichas corrientes de la filosofía, concentrándonos en las notas que tienen en común (más que en los matices que les diferencian), y dejando aparte el sexismo más o menos explícito en las obras de algunos de ellos, podemos extraer una serie de categorías en relación con la vida humana de las que se desprenderían determinadas exigencias que, de tenerse en cuenta, permitirían elaborar pautas éticas y jurídicas más favorables a las mujeres.

II. Hacia una Bioética y un Bioderecho acordes con la vida de las mujeres

Algunas de las categorías en relación con la vida humana que están contenidas en las filosofías de la vida y de la existencia son las que aquí enunciaremos y explicamos brevemente, determinando sus implicaciones en el ámbito de la Bioética y el Bioderecho. Aunque las distintas categorías están interrelacionadas entre sí, las vamos a presentar de manera separada, fundamentalmente a efectos didácticos.

1. La experiencia como fuente de conocimiento

El escepticismo de las filosofías de la vida y de la existencia sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo (la verdad sólo puede ser subjetiva) llevará a considerar la experiencia (personal) como fuente de conocimiento más fiable. La certeza proviene del sujeto de las vivencias. Más aún: la existencia del sujeto es el lugar donde obtener sentido sobre el ser (Amorós, 2000).

Asumir lo enunciado en el ámbito de la Bioética y el Bioderecho implicaría, ante todo, conceder relevancia epistémica a las experiencias de vida de las mujeres, en particular por parte del derecho que, al igual que la moral, se ha caracterizado precisamente por lo contrario _de ahí la reivindicación de que se incorpore al derecho la voz femenina, que no ha sido escuchada (Gilligan, 1982), o de que se articule el Otro concreto con el Otro abstracto (Benhabib, 1990). Y, de manera más

⁶ La obra *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (2013[1949]) es, seguramente, la que de forma más evidente y efectiva plasma el uso de las categorías de la filosofía de la existencia para el fin que se propone su autora: explicar qué es la mujer y cómo es definida la feminidad.

concreta, supondría conceder relevancia epistémica a las experiencias, a las vivencias de las mujeres en el ámbito de las biotecnologías (por ejemplo, los daños a su integridad corporal que conlleva la fecundación *in vitro*, o las implicaciones sentimentales y psicológicas que para aquéllas tienen el embarazo o el aborto, entre otras), en vez de construir dichas experiencias (desde discursos como el bioético, el médico o el jurídico) con vistas a obtener determinados fines.

2. La primacía del yo singular y concreto

La experiencia a la que nos remiten las filosofías de la vida y de la existencia es la experiencia del “hombre de carne y hueso”, como decía Unamuno (2011 [1913], p. 21). Es la experiencia del hombre – y habría que añadir “y de la mujer” –, que es algo concreto, temporal, en devenir. Porque lo que importa es la vida de cada uno en particular.

Las exigencias que se derivarían de esta categoría serían, por un lado, la primacía de la vida de las mujeres frente a las abstracciones (tales como “la dignidad humana”, “la persona”, etc.) con que operan los órdenes ético y jurídico, *a priori*, encorsetando la realidad (la vida) y administrando su protección (y también su desprotección); abstracciones que, además, son absolutizadas, elevadas al rango de valores absolutos.

Por otro lado, el yo singular primaría sobre lo social, sobre las determinaciones sociales, que impersonalizan, y también sobre la especie, de manera que no cabría vincular a las mujeres a la reproducción, como ocurre *aún hoy* cuando se proyecta implícitamente, desde los distintos discursos, la maternidad como el destino de las mujeres.

3. La unidad de nuestro yo

Ese yo singular y concreto, que es el que importa, constituye una unidad. Esta unidad es una unidad de razón más sentimiento, según algunos autores, una unidad de cuerpo y mente, según otros, o de manera más general, una unidad de sujeto más objeto, en tanto que el yo reúne ambas condiciones al mismo tiempo. En definitiva, el yo es trascendencia, *ser-para-sí*. No es un cuerpo con instintos que satisfacer, por ejemplo (Beauvoir, 2009 [1945], p. 48).

Lo que se sigue de ello es que no cabe la escisión entre sujeto y objeto, o entre cuerpo y subjetividad, o cuerpo y espíritu, típica de la filosofía racionalista. Esta escisión es patrimonialista. Y además, patriarcal: el cuerpo de las mujeres es lo que reclaman los hombres para sí (Beauvoir, 2013 [1949], p. 246). No es, por tanto, una escisión revolucionaria, pues constituye y crea a las mujeres como objetos.

En consecuencia, todas las teorías y prácticas que se sustenten en dicha escisión estarían deslegitimadas. Así, no cabe la defensa de la autonomía, de la autodeterminación o disponibilidad del propio cuerpo, o simplemente, de las relaciones de las mujeres con sus propios cuerpos (por lo dicho y porque, de paso, se está menospreciando el poder constructor de realidad que tiene el lenguaje). E, igualmente, quedarían deslegitimadas prácticas como la prostitución y la maternidad subrogada, que se sustentan en la escisión que venimos comentando y en la defensa de la libre disposición del cuerpo, con la que se diluye el componente de objetificación de las mujeres que suponen dichas prácticas.

4. El yo como proyecto, como perpetuo hacer

Para las filosofías de la vida y de la existencia, asimismo, el hombre (y debemos insistir, también la mujer) es proyecto, perpetuo hacer. El hombre es, como diría Ortega y Gasset, una posibilidad abierta, libertad de hacerse esto y lo otro (en el marco, eso sí, del mundo, de lo dado, de las circunstancias que limitan sus posibilidades y su libertad) (Hirschberger, 1981, p. 510). O, como se precisa en la filosofía sartreana, el hombre no tiene una esencia que le determine. Él es su propio hacerse, su propio existir. Es trascendencia (Sartre, 1946).

Si el hombre es así es porque es libertad. La libertad es, en términos sartreanos, la textura de nuestro ser mismo (Sartre, 1946, p. 270), aunque no es una esencia fija (el existencialismo está en contra de las esencias inmutables y a favor de lo incompleto, de lo que infinitamente se hace). La libertad tiene un sentido dinámico, afirmativo. Pero, en términos generales, no se considera absoluta: en ella está integrada la situación, el mundo, los Otros, hacia los que el ser del hombre se encuentra siempre trascendiendo.

En el ámbito de la Bioética y el Bioderecho, todo lo expresado implicaría asumir, entre otros aspectos, que la ética y el derecho, que son una construcción del propio hombre, no están determinadas por

una pretendida naturaleza o esencia humana nuestra. El hombre es trascendencia, no tiene una esencia que le determine.

También habría que asumir que las mujeres, al igual que los hombres, somos (o debemos ser) trascendencia (y no inmanencia, Alteridad) (Beauvoir, 2013 [1949]). No cabe que nos construyan identidades fijas (como esencias) como sucede cuando se nos proyectan (desde la sociedad, el Estado, el derecho, la ética, etc.) determinados modelos normativos. Ni podemos vivir estos modelos, estos proyectos de vida, como si fueran nuestros propios proyectos (Amorós, 2001, 114).

Por otra parte, integrada como está la situación en la libertad, sería necesario tener en cuenta las circunstancias, los determinantes sociales, institucionales, y también personales, que integran la “situación” de las mujeres, en especial en el ámbito de la reproducción. Una determinación en la que a veces no se repara o que se reinterpreta según las ideologías en boga o, mejor dicho, según los intereses en juego⁷.

5. La vida como algo más que lo biológico

Para las filosofías de la vida y de la existencia, la vida tiene dimensiones diversas a la netamente biológica o material. Sobre todo, la vida está impregnada de dinamismo, es un trascender, es ante todo libertad. Y la realización de la vida así concebida es lo que debe procurarse. Esto conlleva una ampliación del alcance de las tareas de la Bioética y del Bioderecho, pues hacia lo que hay que tender es hacia la protección de la vida humana no sólo en su dimensión puramente física.

Sin embargo, es en esta dimensión física, biológica, de la vida humana en la que se focalizan la Bioética y el Bioderecho, una dimensión que es sobredimensionada (aunque ello no suponga su mayor protección), frente a otros bienes y valores, como la libertad,

⁷ Así, como señala Pitch para Italia, por “situación” de las mujeres suele entenderse exclusivamente las condiciones socioeconómicas (Pitch, 2003, 82). Algo parecido puede apreciarse en España cuando se considera que las condiciones socioeconómicas son el factor determinante del aborto, cuando en realidad no habría un perfil tipo de la mujer que interrumpe voluntariamente su embarazo (Sahuquillo, 2013).

que son invisibilizados y cuya reivindicación incluso deviene ilegítima (González, 2013).

III. A modo de conclusión

Desde las filosofías de la vida y de la existencia, es posible, por tanto, construir una Bioética y un Bioderecho más sensibles al impacto específico que sobre la vida de las mujeres tienen las nuevas tecnologías aplicadas en la reproducción de la vida humana. Sobre todo si se tienen en cuenta las experiencias de las mujeres en este ámbito, y se concede primacía a nuestro yo singular y concreto, a nuestro yo en tanto unidad, en tanto proyecto, libertad, entre otros aspectos a que nos interpelan estas corrientes de la Filosofía.

Bibliografía

Amorós, Celia (2000), “El existencialismo”, en Muguerza Carpintier, Javier, Cerezo Galán, Pedro (coords.), *La filosofía hoy*, (pp. 99- 118), Barcelona, Crítica, (<http://digital.march.es/ensayos/fedora/repository/ensayos:286/OBJ>) (Consultado el 18 de octubre de 2013).

Amorós, Celia (2001), “Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición”, en Valcárcel, Amelia, Romero, Rosalía (eds.), *Pensadoras del siglo XX* (pp. 103 – 122), Sevilla, Instituto Andaluz de la Mujer.

Aparisi Miralles, Ángeles (2007), “Bioética, bioderecho y biojurídica (Reflexiones desde la filosofía del derecho)”, *Annuario de Filosofía del Derecho*, (pp. 63- 84), 24.

Beauvoir, Simone de (2009), *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, Barcelona, Edhasa (1ª ed. En Les Temps Modernes, diciembre de 1945).

Beauvoir, Simone de (2013), *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra (Éditions Gallimard, 1949).

Benhabib, Seyla (1990), “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg- Gilligan y la teoría feminista”, en Benhabib, Seyla, Cornella, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica* (pp. 119 – 150), Valencia, Edicions Alfons el Magnànim.

Bobbio, Norberto (1974), *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. en italiano 1944).

Cambrón, Ascensión (1997), “Bioética y Derecho: normar los cuerpos”, en *Anuario da Facultade de Dereito* (pp. 181- 198), Universidade da Coruña, 1.

(<http://ruc.udc.es/dspace/bitstream/2183/1898/1/AD-1-9.pdf>)

(Consultado el 14 de junio de 2013).

Cambrón, Ascensión (2001), “Fecundación in vitro y agresiones al cuerpo de la mujer: una aproximación desde la perspectiva de los derechos”,

(http://webs.uvigo.es/pmayobre/06/arch/profesorado/ascension_cambron/fecundacion.pdf) (Consultado el 8/9/2012).

Casado, María (1996), *Materiales de bioética y derecho*, Barcelona, Cedecs.

Gilligan, Carol (1982), *In a different voice*, Cambridge, Massachusetts, and London, England, Harvard University Press.

González Moreno, Juana María (2013), “¿Proteger o sólo reproducir la vida humana? Un examen del Bioderecho internacional desde la óptica de las mujeres”, comunicación presentada en el II Congreso Internacional del IUEM, Género y conocimiento en un mundo global: tejiendo redes, Universidad de La Laguna, Tenerife, 25 a 27 de septiembre de 2013.

Habermas, Jürgen (2010), *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.

Hirschberger, Johannes (1981), *Historia de la Filosofía, t. II. Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Barcelona, Herder.

Martínez Morán, Narciso (2008), “Los Derechos Humanos como límite a la libertad en las investigaciones biomédicas”, en Junquera De Estéfani, Rafael: *Bioética y bioderecho. Reflexiones jurídicas ante los retos bioéticos* (pp. 61- 94), Granada, Comares.

Pitch, Tamar (2003), *Un derecho para dos. La construcción jurídica de género, sexo y sexualidad*, Madrid, Trotta.

Rich, Adrienne (1996), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Valencia, Ediciones Cátedra (1ª edición, 1986).

Sahuquillo, María (2013), “¿Quiénes son las mujeres que abortan?” (2013, 22 de mayo) *El País digital*
(http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/05/22/actualidad/1369220841_441676.html) (Consultado el 22 de noviembre de 2013).

Sartre, Jean – Paul (1946), *El ser y la nada*, Argentina, B-Iberoamericana.

Tubert, Silvia (1996), *Figuras de la madre*, Valencia, Ediciones Cátedra.

Unamuno, Miguel de (2011), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Biblioteca Unamuno, Alianza Editorial (publicado por primera vez en 1913).

Vila-Coro Barrachina, María Dolores (1995), *Introducción a la Biojurídica*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid.

La ética del cuidado para sí, para el otro y para el medio ambiente

Miguel Díez Casares¹
Universidad de Valladolid
diezcasares@gmail.com

Un nuevo paradigma: el cuidado

Una de las enseñanzas más profundas que podemos extraer del análisis ecofeminista es la idea de que detrás de la crisis ecológica hay una cuestión de género. Así, el ecofeminismo afirma que la dominación y explotación de la naturaleza guarda una estrecha relación con la dominación y explotación de las mujeres. Veamos someramente por qué.

En las relaciones del ser humano con la naturaleza es posible identificar un paradigma de pensamiento que rige nuestras acciones. Este paradigma se fundamenta en divisiones dicotómicas y establece una valorización que jerarquiza la división (Puleo, 2005, 2011). Las dicotomías más importantes que se suelen identificar son las siguientes: Varón/Mujer, Masculino/Femenino, Producción/Reproducción, Cultura/Naturaleza, Razón/Emoción, y Dominante/Dominado. Un primer grupo estaría compuesto por los conceptos de varón, masculino, producción, cultura, razón y dominante; mientras que el segundo grupo estaría compuesto por los conceptos de mujer, femenino, reproducción, naturaleza, emoción y dominado. Ahora bien, esta división no es inofensiva y tiene unas claras consecuencias de dominación que se llevan a cabo gracias a la valorización positiva de todo lo asociado al primer grupo y la devaluación de todo lo asociado al segundo grupo. En la relación del ser humano con la naturaleza, lo

¹ Doctorando en Filosofía por la Universidad de Salamanca y la Universidad de Valladolid (España).

admirable está en la producción de nuevos artificios y no en la conservación de lo recibido, en la creación cultural que es capaz de intervenir y modificar la naturaleza, en el imperio de la razón que es capaz de someter a los sentimientos. Y esta jerarquización conceptual va ligada a la construcción cultural que hemos hecho a lo largo de nuestra historia acerca de lo masculino y lo femenino: la masculinidad tiene que ver con la explotación de la naturaleza mientras que la femineidad está relacionada con su conservación. Hoy en día parece evidente que Occidente no ha sido especialmente “femenino” a la hora de relacionarse con la naturaleza.

Pues bien, dada la situación de crisis ecológica actual y los mecanismos ideológicos que nos han llevado a ella, parece de interés general proponer una nueva forma de pensamiento. Una forma muy específica de luchar contra la mentalidad androcéntrica es la reflexión crítica que C. Gilligan hace de la visión tradicional de la ética. Gilligan reflexiona críticamente sobre la concepción tradicional de las teorías del desarrollo moral a la luz de las voces y las experiencias de las mujeres, hasta ahora excluidas de dichas teorías (Gilligan, 1994). Estudiando la teoría del desarrollo moral de L. Kohlberg, Gilligan detectó que, según dicha teoría, las mujeres alcanzaban, por lo general, un desarrollo moral inferior al de los varones. Y en lugar de asumir que las mujeres poseían una capacidad moral inferior a la de los varones, Gilligan se preguntó el porqué de esta situación y observó, entre otras cosas, que Kohlberg utilizó sólo varones como base empírica para la construcción de su teoría. En contra de esto, Gilligan escuchó una voz diferente: la de las mujeres. Esta voz, no escuchada en la teoría del desarrollo moral de Kohlberg, llevó a Gilligan a definir una nueva teoría del desarrollo moral resultado de la participación igualitaria de varones y mujeres. De un modo general, la ética de Gilligan se caracteriza por ser una ética basada en el cuidado como imperativo moral (en lugar de la justicia), por ser contextual (sin pretensión de universalidad) y por pensar en las personas como el otro concreto e interconectado (y no abstracto y separado). Además, es una ética centrada más en las relaciones interpersonales que la inviolabilidad del individuo, lo que hace que se centre más en la responsabilidad por sí mismo y por los otros que en los derechos. En lugar de ser un desarrollo hacia la autonomía y la independencia moral, el desarrollo moral de Gilligan se caracteriza por atender a la interconexión con las otras personas y, en este sentido, a un cierto tipo de dependencia. Por ello, la naturaleza de los dilemas morales no son los derechos en conflicto, sino la amenaza a la armonía de las

relaciones interpersonales. Así, el sujeto de la ética del cuidado de Gilligan es una persona relacional, esto es, una madre, un hijo, una hermana, un amigo. El sujeto moral es algo más que un individuo aislado, es más que un número. La pregunta acerca de la justicia se traslada a la pregunta acerca de la acción, poniendo los pies en la tierra a la filosofía moral. ¿Cómo actuar? Ésta es la pregunta esencial².

Por otro lado, el cuidado tiene la virtud de luchar contra las nefastas consecuencias que el individualismo y la pasividad tienen para la vida en comunidad. Para ejemplificar esta idea, pensemos en la necesidad de reconocimiento por parte de las personas. A. Honneth habla de tres modos de menosprecio y tres modos de reconocimiento (Honneth, 1997). En primer lugar, tenemos el reconocimiento físico, después el reconocimiento de los derechos de la persona en la sociedad y, finalmente, el reconocimiento del propio estilo de vida. Ahora bien, ¿qué mejor manera de reconocer al otro que mediante el cuidado? Más allá del pluralismo y la tolerancia, elementos pasivos del reconocimiento que encajan perfectamente con el individualismo, el cuidado se erige como un reconocimiento activo que rompe con la ilusión de individualidad. Si tanto el pluralismo como la tolerancia son actitudes que entienden que la diversidad de opiniones existe y que deben ser tenidas en cuenta para enfrentarse en un diálogo abierto, el cuidado exige la acción y el contacto directo con las personas. El cuidado es algo más que una actitud mental: lleva a la acción la actitud pluralista y tolerante. El reconocimiento de las personas va más allá del simple reconocimiento teórico de los otros. Concluye con el reconocimiento práctico, esto es, el cuidado. Además, el cuidado combate también la ilusión de individualidad al recordarnos que la mayor fuente de moralidad está en la interconexión con los otros.

Sin embargo, esto puede llevar a confusiones y deducir que se está exigiendo un deber samaritano de los ciudadanos. Pero el cuidado no es caridad. La diferencia fundamental es el papel activo del que recibe el cuidado. En la caridad, la relación es asimétrica: el que padece el acto de caridad no tiene la oportunidad de responder recíprocamente. Además, en la caridad se adopta una actitud paternalista en la que el que cuida interpreta y decide las necesidades del que es cuidado. En cambio, el cuidado que se tiene hacia una

² A pesar de que la ética del cuidado de Gilligan se muestre como contrapuesta a la ética de la justicia, no deben tomarse como excluyentes y sí como complementarias (Puleo, 2011). En este sentido, de la ética de la justicia podemos aprender la obligación moral de no actuar injustamente con los otros, y de la ética del cuidado, la obligación moral de no girar la cabeza ante las necesidades de los demás.

persona provoca normalmente un cuidado de vuelta y escucha las demandas del que es cuidado (Todorov, 1993). Para que el cuidado sea efectivo tiene que tener en cuenta las demandas del destinatario del cuidado y permitir una correspondencia. Por ello, las personas no pueden ser abstracciones, sino personas concretas que expresan sus necesidades y que interrelacionan con los cuidadores. Y es que uno de los problemas de los intentos de abstracción de las personas es que conllevan actitudes paternalistas que dejan poco espacio para la libertad y que pueden desembocar en auténticas barbaries. No son nada nuevo los crímenes en nombre de la humanidad.

El cuidado de sí, de los otros y del medio ambiente

También hay que aclarar que cuando se habla del cuidado no se está hablando de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de uno mismo. La ética del cuidado habla de responsabilidad, pero en ningún caso habla de sacrificar la propia vida por los demás. La ética del cuidado no pretende ser una moral del esclavo, ya que concede gran importancia al cuidado de sí. El cuidado de los otros no debe olvidar el cuidado de sí. Es más, sin cuidado de uno mismo no hay cuidado de los otros.

Para entender mejor esta idea del cuidado de sí podemos recurrir al pensamiento de M. Foucault y proponer una relación con la, aparentemente opuesta, ética del cuidado de Gilligan. Una de las tareas de Foucault fue desarrollar una hermenéutica del sujeto, la cual se centró en el cuidado de sí como componente fundamental del sujeto y de la reflexión filosófica. En este sentido, Foucault destaca que el cuidado de sí comprende tres aspectos fundamentales (Foucault, 1994): 1) es una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo; 2) es una forma muy específica de mirada que va del exterior al interior; y 3) comprende una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, que lo transforman con el objetivo de que uno se haga cargo de sí mismo.

Del análisis del cuidado de Foucault se deduce que el cuidado de sí no sólo tiene que ver con cómo nos comportamos con respecto a nosotros mismos, sino también con respecto a los demás y al mundo. Pero para saber cómo comportarnos con nosotros mismos y, en consecuencia, con los demás y con el mundo, lo primero que hay que

hacer es preguntarnos a nosotros mismos acerca de nuestra propia identidad. Y esta pregunta no es sólo teórica, sino que debe atender a la acción. En este sentido, el cuidado de sí sería nuestra propia formación como personas. El cuidado de sí busca mirar, preguntar y escucharse a sí mismo, para poder afrontar, disfrutar y soportar la vida, pero recordando en todo momento que no se puede cuidar de sí sin percatarse de la existencia del otro y del mundo. Del mismo modo que un profesor necesita el estimulante retorno de su mensaje por parte de sus alumnos, el cuidado de sí necesita de los otros y del mundo. El cuidado de sí no es otra cosa que el camino hacia la comprensión de que vivimos conectados a un mundo donde convivimos con otras personas. La pregunta por uno mismo conlleva una pregunta por el otro y por el mundo. En este sentido, complementar la ética del cuidado de Gilligan, más centrada en la idea del cuidado atento del otro dependiente, con el cuidado narcisista de Foucault puede dar una imagen más pragmática de la ética del cuidado.

Como vemos, una de las cualidades que las voces de las mujeres incluyen en la teoría del desarrollo moral de Gilligan es el cuidado. Sin embargo, ¿fomentar el cuidado en ambos sexos no es ir en contra de la naturaleza de los varones? Gilligan sugiere que las mujeres tienen una diferente ética, que tienen diferentes prioridades y una actitud diferente hacia el mundo, pero también sugiere que esta diferencia es el resultado de una construcción cultural más que biológica³. En este sentido, fomentar el cuidado en los varones no es un ataque a su esencia, ya que lo que define la masculinidad es una construcción cultural. El peligro de una ética del cuidado es creer que el cuidado es una tendencia biológica de las mujeres. Pero este peligro se supera reconociendo el carácter de construcción social y de aprendizaje de esta tendencia. Y, una vez que se acepta que el cuidado es algo construido culturalmente, entonces se abre la posibilidad de aprenderlo, desaprenderlo y modificarlo.

Por otro lado, que el cuidado no es exclusivo de las mujeres también se puede ver en las diferentes religiones y filosofías de vida (Boff, 2002). El cristianismo o el Feng Shui son buenos ejemplos de ello. También en el sentido nietzscheano de crítica de la moral, el cuidado no sólo se observa en la experiencia de las mujeres, sino también a partir de la experiencia de otros grupos oprimidos. Esto

³ La propia Gilligan así lo sugiere en la introducción de su libro. Además esta idea de construcción social del género se encuentra apoyada por estudios antropológicos como el de M. Mead sobre el comportamiento de varones y mujeres (Subirats Martori, 1994).

puede llevarnos a considerar la posibilidad del cuidado como un elemento de clase más que como un elemento de género.

En un mundo donde las prácticas consideradas femeninas propician, más que las masculinas, el desarrollo sostenible, quizás sea de interés común revisar nuestra cosmovisión androcéntrica. La mayor parte de las obligaciones de la *ciudadanía ecológica* son asumidas por las mujeres y no porque el cuidado sea algo innato a ellas, sino porque el campo de acción al que han estado sometidas coincide con el de la ciudadanía ecológica: el ámbito privado. Es por ello que, para que el mundo tenga un futuro digno de ser vivido, las voces de las mujeres deben ser escuchadas y las prácticas del cuidado han de desgenerizarse y universalizarse (Puleo, 2011).

Pero cuando se habla de universalizar el cuidado no se está diciendo que hay que sustituir una ética de la justicia por una ética del cuidado, sino de complementarlas (Puleo, 2011). El reconocimiento de la “otra voz” no debe llevarnos a eliminar el lenguaje de los principios y los derechos por considerarlos androcéntricos, ya que son ellos mismos los que nos sirven de excusa para justificar la reclamación de un mundo mejor. Del resultado de la unión del cuidado con la justicia ha de salir una nueva definición del concepto de justicia basada en la sostenibilidad: asegurar que la huella ecológica no pone en peligro la posibilidad de que otros, en el presente o en el futuro, puedan llevar a cabo posibles acciones importantes para ellos (Dobson, 2005). Poner el límite de las acciones humanas en la sostenibilidad y, en este sentido, hablar de justicia, es una forma de universalizar el cuidado. *Libertad, igualdad y sostenibilidad* puede ser un buen lema para guiarnos en la época actual (Puleo, 2011).

Pero tampoco hay que reducir el fomento del cuidado única y exclusivamente a los varones, ya que las mujeres también son víctimas de creer que el éxito y la buena vida sólo se alcanzan si se poseen las cualidades masculinas. Hay que reflexionar sobre el verdadero valor que tienen las prácticas consideradas femeninas. Precisamente de la crítica ecofeminista aprendemos a valorar eso. En el sistema patriarcal, tanto los trabajos del cuidado que llevan a cabo las mujeres como los bienes que produce la naturaleza son apropiados sin pensar en su verdadera importancia. Son trabajos y bienes a los que se les da por supuesto y que pasan a ser invisibles. Pero son indispensables para la vida humana. Es por ello que el ecofeminismo nos advierte del peligro de creernos independientes de la naturaleza y del trabajo diario de las mujeres.

Dicho todo lo anterior, el primer paso que tenemos que dar es

eliminar el sesgo de género de determinadas actitudes y acciones para que las personas se sientan libres de elegir cómo quieren vivir. En este sentido, la crítica ecofeminista, como teoría que desenmascara los verdaderos mecanismos del poder que perpetúan las relaciones de dominación, tiene un papel liberador fundamental. No se trata de obligar a cuidar de uno mismo, de los demás y del medio ambiente, sino de dar la oportunidad de hacerlo sin sufrir el desprestigio por actuar de un modo “poco varonil” y de comprender que vivimos interconectados con los otros y con el medioambiente. Para ello es necesario mostrar en todo momento los beneficios sociales y ambientales que se siguen de tales acciones. Pero también hay que recordar que este nuevo paradigma supone un importante cambio en el modelo económico actual, lo que puede ser considerado como un perjuicio para una pequeñísima parte de la población. Quizás ellos tengan que comprender mejor que nadie que el progreso de la humanidad no tiene por qué ir ligado necesariamente al crecimiento económico sin límites, que hay otros campos donde se puede crecer: en el ámbito social, ecológico, etc. Resaltar las nefastas consecuencias que el androcentrismo y la ilusión de individualidad tienen para con el medio ambiente y las demás personas, así como proponer y fomentar alternativas no hace sino liberar.

Bibliografía

Boff, Leonardo (2002): *El cuidado esencial*, Madrid, Trotta.

Dobson, Andrew (2005): “Ciudadanía ecológica”, en *Isegoría*, núm. 32, Madrid, pp. 47-62.

Foucault, Michel (1994): *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta.

Gilligan, Carol (1994): *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Honneth, Axel (1997): “Reconocimiento y Obligación Moral”, en *Areté, Revista de Filosofía*, IX (2), pp. 235-252.

Puleo, Alicia (2005): “Los dualismos opresivos y la educación ambiental”, en *Isegoría*, núm. 32, Madrid, pp. 201-214.

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

Subirats Martori, Marina (1994): “Conquistar la igualdad: la coeducación hoy”, en *Revista Iberoamericana de Educación*, (6).

Todorov, Tzvetan (1993): *Frente al Límite*, Madrid, Siglo XXI.

Sostenibilidad y dependencias: encuentros y desencuentros entre ecologismo y feminismo

Hortensia Fernández Medrano¹
Ecologistas en Acción y Dones i Treballs
hortensiafm@gmail.com

El sistema económico solo incluye lo que pasa por el mercado y puede generar dinero, la paz no vale nada, los recursos naturales tampoco ni el trabajo de las mujeres, puesto que no hay transacción financiera

Marilynn Waring, ex-diputada neozelandesa, 1994

La humanidad parte de una doble dependencia: como ser vivo y como especie animal. Este hecho consustancial a nuestra existencia es el que provoca que al hablar de sostenibilidad tengamos en cuenta las dos dimensiones de ésta: la ecológica y la humana

Bosch, Carrasco y Grau, 2005

Dependencia ecológica

Por un lado, nuestra pertenencia a un ecosistema que incluye a todos los seres vivos y del cual formamos parte nos lleva a la necesidad de admitir una total dependencia de éste derivada del hecho de que nuestro destino está interconectado con el de la biosfera, en

¹ Licenciada en Ciencias Biológicas por la Universidad de Barcelona y Profesora de Biología y Geología de Enseñanza Secundaria de la Generalitat de Catalunya. Pertene al grupo ecologista Ecologistas en Acción y al grupo feminista Dones i Treballs de Ca la Dona de Barcelona.

contra de una visión antropocéntrica que ha dominado el pensamiento durante mucho tiempo, y que nos sitúa en el centro de la biosfera.

Durante la mayor parte de su existencia, la especie humana ha vivido en estrecha relación con la naturaleza utilizando los recursos bióticos que le proporcionaba la energía solar a través de la fotosíntesis y de los materiales de su entorno más próximo. Esta forma de funcionamiento le ha permitido asegurar su permanencia en la Tierra a largo plazo al articular su abastecimiento sobre el modelo de la "biosfera" en una economía cíclica en la que los productos resultantes de un proceso son objeto de un uso posterior mediante el establecimiento de cadenas en las que domina el transporte vertical, como ocurre normalmente en el ecosistema de la Tierra de forma espontánea (Naredo, 2006).

Dependencia humana

Por otro lado, la dimensión humana de la sostenibilidad hace referencia a nuestra dependencia como especie animal derivada del hecho de pertenecer a una especie particularmente vulnerable y dependiente, necesitada de cuidados a lo largo de su ciclo biológico.

La dimensión humana se pone en evidencia en los cuidados realizados a lo largo del ciclo vital de las personas y tiene una vertiente biológica que le aproxima al resto de los animales, y otra social, cultural y psicológica, estrechamente interconectadas, ya que con las tareas de cuidado nos referimos a actos monótonos y repetitivos como procesar los alimentos, limpiar, cuidar, así como también a las relaciones afectivas que estos cuidados implican.

De forma general, el cuidado significa atender las necesidades de los cuerpos de forma natural para que la vida continúe, pero es más, en el caso de la especie humana, gracias a estos cuidados, las crías humanas nacidas en total estado de indefensión y dependencia pueden llegar a sobrevivir y superar su animalidad humanizándose.

En el proceso evolutivo de *Homo sapiens*, el hecho más significativo que distingue a la especie humana de los demás primates, es justamente el hecho de ser la única especie en la que se realizan cuidados prolongados en las crías inmaduras. Esta inmadurez es una característica, derivada de la reducción del canal pélvico en las mujeres como adaptación a la locomoción bípeda, así como en el resto de los homínidos, y que al dificultar el parto, provoca alumbramientos

prematurados en las mujeres antes de completar la maduración neuronal del feto (Bermúdez de Castro, 2002)

El precio a pagar por la adquisición de la posición bípeda ha sido el nacimiento de crías inmaduras, con la necesidad de prolongar sus cuidados después del nacimiento, pero a su vez este hecho ha sido la causa del gran desarrollo del cerebro adulto humano, que llega a multiplicar por cuatro su volumen respecto al volumen del cerebro del neonato mientras que en otros primates no llega a doblar su capacidad. Esta solución supone que los niños nacen con una gran indefensión e inmadurez neuromotriz que obliga a la especie humana a proporcionar un largo período de cuidados a sus crías. hecho que ha tenido una gran importancia en el desarrollo intelectual y cultural de la humanidad.

Los cuidados en la especie humana se prolongan hasta que el cerebro del niño alcanza su tamaño adulto y durante este largo periodo de aprendizaje que constituye la niñez se produce una verdadera humanización, como es la adquisición de tecnología, lenguaje y cultura que nos hace realmente personas.

Encuentros entre ecologismo y feminismo: crisis y deudas

Por un lado, la economía feminista critica este modelo económico porque no tiene en cuenta la economía de la vida, la cual no está incluida en los costes económicos del PIB, ya que se trata de la apropiación del tiempo y energía de las mujeres. Por otro, el ecologismo pone en cuestión un modelo extractivo basado en el crecimiento ilimitado al que incorrectamente hemos llamado productivo.

La concepción de crecimiento económico está basada en el desarrollo de las fuerzas productivas sin límites de ningún tipo. Esta concepción choca con el mundo físico que nos rodea ya que tanto los recursos naturales como el trabajo de las mujeres tienen un límite, que es el agotamiento de los primeros y el tiempo y energía de las segundas, dando lugar a una crisis ecológica o crisis de los cuidados respectivamente.

Crisis ecológica

A partir de la revolución industrial, al menos de forma mucho más intensa, nos alejamos del modelo de funcionamiento de la biosfera al usar los combustibles fósiles para acelerar las extracciones de los recursos de la corteza terrestre sin devolverlos a su estado original. De esta forma, los recursos quedan desconectados de los productos resultantes y al no cerrarse los ciclos de los materiales se produce una acumulación de residuos al final del proceso que no son incorporados al sistema, como resultado de un modelo de tipo lineal que acentúa el deterioro del patrimonio natural al extender el transporte horizontal por todo el planeta. Este modelo se manifiesta inviable a largo o medio plazo debido a los límites que representan los recursos y sumideros planetarios.

El abuso y explotación que hemos hecho de los recursos naturales basados pura y simplemente en la adquisición y extracción, aunque eufemísticamente lo llamemos producción, ha tocado fondo. Después de años de extracción continua, el petróleo está a punto de agotarse o por lo menos el llamado "petróleo barato" y cada vez habrá que invertir más esfuerzos y tecnología en la extracción de lo que nos quede una vez alcanzado el *peak-oil*, por lo que cada vez resultará más caro.

Por otro lado, nuestro modelo energético basado fundamentalmente en la utilización de combustibles fósiles está llegando a su fin debido a los problemas creados con las emisiones de CO2 que están acelerando el calentamiento del planeta a un ritmo sin precedentes y nos están llevando a una situación en la que hemos puesto en peligro nuestra permanencia en la Tierra como especie. Tal como ha manifestado el ecólogo Ramón Margalef : "uno de los mecanismos de regulación de la biosfera de Gaia tan eficaz como el que más, puede consistir pura y simplemente, en eliminar a la especie humana si su comportamiento se aparta demasiado del conveniente" (Margalef, 1994, p.18).

Crisis de los cuidados

De forma general, el sistema capitalista y patriarcal no valora ni la energía solar de la que depende toda la producción de vida en nuestro planeta ni la energía y tiempo de las mujeres empleados en el cuidado de la vida humana, es decir, que podemos decir que el trabajo realizado tradicionalmente por las mujeres para alimentar y cuidar la vida humana a lo largo del ciclo biológico, forma ciclos repetitivos

análogos a los ciclos biogeoquímicos de la biosfera en que la materia es continuamente transformada y que en ninguno de los dos casos están internalizados en el PIB, permaneciendo por lo tanto, ocultos a los ojos de la economía de mercado.

Como consecuencia del envejecimiento de la población y de la incorporación de las mujeres al mercado del empleo remunerado se ha creado un vacío en la cobertura de los cuidados que el sistema capitalista no ha cubierto de ninguna forma, al hacer recaer el peso del cuidado y mantenimiento de la vida, sobre los hombros de las mujeres fundamentalmente.

Con la actual situación de crisis que estamos viviendo en el sur de Europa, esta explotación se está ampliando cada vez más a sectores desfavorecidos y feminizados de nuestro entorno más próximo provocando que muchas familias se hayan tenido que hacer cargo directamente de sus mayores y enfermos y que sean básicamente las mujeres las que soportan los efectos de la crisis con la práctica supresión de la ley de dependencia y de los recortes en nuestro sistema de bienestar. Todo lo más, de forma privada y en sectores privilegiados desde el punto de vista social, estos cuidados se han transferido a las mujeres de los países del sur provocando una migración de cuidadoras constituidas fundamentalmente por mujeres jóvenes en edad laboral que abandonan a hijos y familias propios para atender a los ajenos con lo que esta desatención, se desplaza a los países del sur dando lugar a lo que llamamos globalización del trabajo de cuidado o cadenas transnacionales de cuidado.

Deudas

Los países del norte han contraído una deuda con los países del sur como consecuencia del expolio realizado a lo largo de la historia de la humanidad, en que se han apropiado sistemáticamente de sus riquezas naturales. A esta deuda desde algunos movimientos se le ha atribuido el nombre de "deuda ecológica" para poner en evidencia el saqueo de los recursos naturales a que han sido sometidos los países en vías de desarrollo por los países del norte y que han causado su empobrecimiento.

En esta deuda, debemos incluir también la deuda externa provocada por los créditos con intereses abusivos otorgados por el FMI y el BM a estos países cuyo pago ha supuesto y supone la aplicación de injustas políticas de ajuste estructural y la orientación de sus

economías hacia la exportación, lo que ha significado una mayor dependencia.

Para seguir con las analogías entre ecologismo y feminismo, podemos decir que la humanidad también tiene contraída una deuda social con las mujeres tanto por el trabajo de cuidado y sostenimiento de la vida ejercido por éstas a lo largo de la historia en todas las sociedades, como por el esfuerzo realizado para sacar adelante a las comunidades humanas en situación de crisis, conflicto o hambre (Fernández H, 2011).

Desencuentros entre ecologismo y feminismo y síntesis ecofeminista

El largo proceso de reconocimiento de las tareas ejercidas por las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad ha llevado a parte del movimiento feminista a situarlas en el centro de la vida como las tareas humanas más importantes, ya que por un lado son absolutamente imprescindibles para el mantenimiento de la vida humana y por otro lado han permitido rescatar el lado del trabajo humano más ligado con la corporeidad y la necesidad.

Este camino de reconocimiento no está exento de dificultades y desencuentros con otros feminismos que rechazan la asociación con la naturaleza convirtiendo a las mujeres en seres deshumanizados, o que, todo lo contrario, las mitifican cayendo en una mística reaccionaria de la feminidad.

La estrategia del ecofeminismo se basa en reconocer las cualidades escindidas o negadas y supuestamente inferiores como emotividad, sentimientos, sensualidad etc. como plenamente humanas lo cual proporciona una base para la continuidad con el mundo natural convirtiendo a las mujeres en mediadoras entre naturaleza y cultura al considerar las actividades de mantenimiento de la vida humana como sociales y al recuperar el ligamen con la naturaleza y rechazar el cuerpo desencarnado en el que algunos planteamientos feministas pueden caer.

El ecologismo tampoco ha sido capaz de abordar correctamente el tema de la relación de la naturaleza con la humanidad al no tener en cuenta las contradicciones de sexo/género existentes dentro del concepto “humanidad”.

De forma general, el pensamiento ecologista, al ocuparse de la relación de la humanidad con la naturaleza, intenta reinsertar a la

humanidad dentro de la biosfera y no en su centro como el pensamiento antropocéntrico pretende. Pero al considerar a la humanidad como parte integrante de la naturaleza o identificarla con esta, no tiene en cuenta la discontinuidad masculino/femenino existente dentro del término "humano" por lo que muchas veces cae en el discurso androcéntrico dominante según el cual solo se toman como características humanas las masculinas.

Las políticas de población tienen implicaciones diferentes para los hombres y para las mujeres como resultado de sus distintas experiencias que nos obligan a tener en cuenta la especificidad de los cuerpos de las mujeres en lo que tendría que ser una visión no androcéntrica del tema. No tener en cuenta esta especificidad nos lleva a no reconocer el derecho de las mujeres al control de su propio cuerpo y a manejar a la población como una variable más dando lugar a un neomaltusianismo de tipo ecológico (Bosch, 2010)

El control de la población ha sido siempre una preocupación por parte de las clases dominantes como se denunció en la Conferencia del Cairo en 1994 por organizaciones de mujeres de todo el mundo ante las políticas de control de natalidad realizadas en los países del Sur con la complicidad de los laboratorios farmacéuticos que convirtieron los cuerpos de las mujeres pobres en un campo de experimentación. Como dice Silvia Federici:

"Es posible que la caza de brujas fuera al menos en parte, un intento de criminalizar el control de natalidad y de poner el cuerpo femenino, el útero, al servicio del incremento de la población y de la acumulación de la fuerza de trabajo" (Federici, 2011, p.50)

El discurso euro-céntrico dominante considera que la pobreza en el mundo es debida a las altas tasa de natalidad de los países en vías de desarrollo. Sin embargo, cuando vemos la distribución del consumo de energía en el mundo vemos que quienes consumen más son los países más desarrollados. El ecólogo Ramón Margalef ya señaló hace tiempo que mientras unos grupos humanos consumen 2/3 de la energía total, otros se reproducen más intensamente pero utilizan solo 1/3 de la energía, lo que corresponde al uso de diferentes estrategias en sociedades desiguales respecto al acceso y consumo de energía externa y lo mismo sucede con las emisiones de CO2 y su contribución al cambio climático.

El biólogo Barry Commoner (1992) también criticó esta forma eurocéntrica de ver el problema representada por algunos ecólogos como Harding o Ehrlich (1994) cuando hablan de la "bomba demográfica" y culpabilizan a los pobres de su alta tasa reproductiva.

Al estudiar el impacto de la humanidad sobre el medio ambiente, Commoner demostró que de los tres factores que influyen en el impacto ambiental ($I=T \times R \times P$): el factor tecnológico T, el factor riqueza R y el factor población P, este último no es el más importante. Por ejemplo, el efecto de la introducción de los envases no retornables (factor tecnológico) en el consumo de cerveza contribuyó en mayor medida al deterioro del medio ambiente que el factor riqueza o cerveza consumida por persona y que el número de personas o población.

Conclusiones

Los sistemas políticos y económicos que han permitido la explotación de la naturaleza y del trabajo de las mujeres no son ajenos a una política androcéntrica basada en el mantenimiento de estructuras construidas de forma dualística como la dicotomía naturaleza/cultura, que subordina igualmente a la naturaleza y a las mujeres frente a la cultura y a las estructuras masculinas de poder.

Sin un análisis feminista, el ecologismo no podrá escapar del marco de la cultura patriarcal dominante, de la misma forma que el feminismo sin las aportaciones del ecologismo puede caer en una concepción antropocéntrica y desconectada de la naturaleza. Es decir que el ecofeminismo no pretende sustituir el análisis anti-antropocéntrico del ecologismo por el análisis anti-androcéntrico del ecofeminismo, sino ampliar y enriquecer esta crítica (Plumwood, 1997).

El modelo de crecimiento ilimitado intrínseco al capitalismo ha entrado en crisis porque no es sostenible y hay que pensar en alternativas basadas en otro modelo de desarrollo en armonía con la naturaleza y en la sostenibilidad de la vida real que suponga dar valor y promover aquellas actividades basadas en proporcionar cuidados a la naturaleza y a las personas para asegurar que la vida continúe.

Bibliografía

Bermúdez de Castro, J. M^a. (2002): *El chico de la Gran Dolina*, Barcelona: Crítica.

Bosch, A.; Amoroso, M^a I.; Fernández, H. (2003): “Arraigadas en la tierra”, en Amoroso; Bosch; Carrasco; Fernández; Moreno: *Malabaristas de la vida*, Barcelona: Icaria.

Bosch, A; Carrasco, C.; Grau, E. (2005): "Por un diálogo verde-violeta, Madrid: *Revista Ecologista n° 43*.

Bosch, A. (2010): "Una crítica ecofeminista al tema de la población", en *Mujeres que alimentan la vida*, Barcelona: Icaria.

Commoner, B. (1992): *En paz con el planeta*, Barcelona: Crítica.

Ehrlich, R. y A. (1994): *La explosión demográfica*, Barcelona: Salvat.

Fernández Medrano, H. (1996): “Población y pobreza”, Barcelona: *Revista Realitat n°46*.

Fernández Medrano, H. (2011): "El cuidado de la vida humana y de la tierra: una mirada desde las mujeres", Barcelona: *Revista Intercambios n° 26*.

Federici, S. (2011): "Calibán y la bruja", Madrid: Traficantes de sueños.

Margalef, Ramón (1992): *Planeta azul, planeta verde* ,Barcelona: Prensa Científica.

Mellor, M. (2000): *Feminismo y ecología*, México: Siglo XXI.

Mies M, Shiva V. (1993): *Ecofeminismo*, Barcelona: Icaria.

Naredo, José Manuel (2006): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Madrid: Siglo XXI de España.

Hacia una cultura de la sostenibilidad de los cuidados

Procesos grupales de apoyo mutuo de mujeres desde la metodología de Intervención-Investigación

Pilar Domínguez Castillo¹ y Amparo Bonilla Campos²
Universitat de València

pilardominguezcastillo@gmail.com – amparo.bonilla@uv.es

“Narrativas sobre la culpa desde la costura colectiva de un grupo de mujeres” ha sido un proceso de Intervención-Investigación en el que cristalizamos los compromisos que habíamos decidido adoptar como investigadoras feministas:

- Investigación orientada por el carácter emancipatorio de los procesos de las mujeres y que en palabras de Sandra Harding suponen realizar investigaciones “de, con y para las mujeres” (Harding, 1998).
- Investigación que apueste por una “manera de

¹ Psicóloga en intervención grupal con grupos de mujeres. Psicóloga Formadora en procesos educativos para igualdad de género y construcción sociedades igualitarias. Doctoranda Estudios de Género en el Institut Universitari d'Estudis de la Dona de la Universitat de València. Línea de investigación: Implicaciones psicológicas de las relaciones sexo/género.

² Profesora Titular del Departamento de Personalidad, Evaluación y Tratamientos Psicológicos, y miembro del Institut Universitari d'Estudis de la Dona de la Universitat de València. Línea de investigación: Implicaciones psicológicas de las relaciones sexo/género

conocer y producir conocimientos caracterizada por su interés en que éstos contribuyan a erradicar la desigualdad de género que marca las relaciones y las posiciones de las mujeres respecto a los hombres” (Castañeda, 2008, p. 11).

- Investigación que “vincule la teoría con las necesidades prácticas y estratégicas de las mujeres en cada contexto y momento” (Bonder, 1998, p. 41).

Estas apuestas y compromisos personales se encontraban latentes cuando recibimos una propuesta desde los Servicios Sociales de Requena (Valencia): Acompañar a un grupo de mujeres (cuyo trabajo principal es ser cuidadoras de familiares dependientes) que deseaban crear un espacio de apoyo mutuo en el que elaborar los malestares que sentían en su trabajo de cuidados.

Desde ese momento, comenzamos a soñar con vincular intervención e investigación y poder así dar respuesta a las necesidades de mujeres que deseaban alcanzar un mayor bienestar mediante la elaboración grupal de aquellas problemáticas y malestares compartidos en el trabajo que como mujeres cuidadoras desempeñaban en sus contextos familiares.

Diseñamos así un proceso de Intervención-Investigación para generar conocimientos desde las articulaciones parciales de las mujeres en el marco del planteamiento epistemológico de LOS CONOCIMIENTOS SITUADOS (CS) de Donna Haraway (Haraway, 1995) puesto que nos ofrece la posibilidad de dar agencia a las mujeres, romper con la dicotomía *investigadoras y objetos de investigación* así como cuestionar la verticalidad tanto en la producción de ciencia como en la difusión y socialización de ésta.

Los conocimientos situados que el grupo fue articulando sobre el sentimiento de culpabilidad (puesto que había sido la problemática que el grupo consensuó para trabajar grupalmente) ofrecían posibilidades de toma de conciencia individual y colectiva sobre la construcción de la feminidad, la maternalización de roles en los modelos de género tradicionales y su relación con el malestar provocado

por el sentimiento de culpabilidad en el trabajo de cuidados. Estos conocimientos situados igualmente nos han ofrecido la oportunidad de realizar un *Diálogo de Saberes* con el conocimiento teórico existente y articular aperturas y transformaciones sociopolíticas dirigidas a construir sociedades donde el cuidado no sea un mandato más en los modelos de género femenino sino una responsabilidad de los Estados y de las sociedades desde una perspectiva de la co-responsabilidad y sostenibilidad de los cuidados.

En la Intervención-Investigación, el acompañamiento grupal estaba dirigido a que los conocimientos situados que el grupo realizaba, en relación al sentimiento de culpabilidad, se constituyeran en procesos de empoderamiento que facilitaran a las mujeres a la vez transformaciones en sus subjetividades desde la comprensión y liberación del sentimiento de culpabilidad.

La metodología para este proceso de Intervención-Investigación considerábamos que debía articularse por las narraciones puesto que mediante éstas se va accediendo a la conciencia reflexiva a través de la palabra narrada, las experiencias compartidas así como permiten la construcción colectiva del relato (FIC, 2005). Por ello, buscamos una metodología que fuera creando, colectivamente, narraciones que textualizaran las conexiones parciales que se articulaban en relación a la vivencia y comprensión del sentimiento de culpabilidad por lo que elegimos Producción de Narrativas (PN) (Balasch y Montenegro, 2003) al caracterizarse por:

“posibilidad de conexiones parciales con personas que están cerca del fenómeno a estudiar. El equipo investigador se articula con estas posiciones a través de varias sesiones en las que se construye un texto híbrido que expresa cierta manera de entender el fenómeno, garantizando la agencia de quien participa, sobre el texto producido (op. cit., p. 44)”.

La PN entretecía todo el proceso de Intervención-Investigación de tal modo que se integró en la formulación del problema (recogiendo las primeras conexiones grupales

puesto que el grupo consensuó que desean trabajar el sentimiento de culpabilidad): *¿La producción de narrativas colectivas sobre el sentimiento de culpabilidad nos permite acercarnos a la comprensión de nuestro malestar, nuestras vivencias y experiencias como cuidadoras de familiares dependientes, así como entender la relación de la culpa con los procesos de subjetivación como mujeres, con los modelos ideales de mujer y descubrir las relaciones determinados por ellos?*

El *proceso de costura* aparecía como una metáfora que podía dar cuenta de este trabajo de mujeres de Intervención-Investigación, por lo que decidimos incorporarla tal como muestra el cuadro 1.

Cuadro 1: Metáfora del proceso de costura colectiva de conocimientos situados que hemos realizado.

Epistemología y Metodología Método	<ul style="list-style-type: none">• Patrón y diseño de nuestra costura colectiva• Agujas, alfileres y dedales de la costura grupal
Aproximación Teórica	<ul style="list-style-type: none">• Desentrañando la madeja de la construcción de la identidad y el sentimiento de culpabilidad en mujeres cuidadoras.
Proceso Intervención- Investigación	<ul style="list-style-type: none">• Pregunta de investigación y sesiones de costura grupal.
Resultados	<ul style="list-style-type: none">• Tejido colectivo de conocimientos situados sobre la culpa.
Discusión	<ul style="list-style-type: none">• Diálogo de saberes
Conclusiones	<ul style="list-style-type: none">• Puntadas, de ida y vuelta sobre el proceso de costura colectiva

A lo largo de diferentes sesiones, las mujeres que formábamos el grupo nos dedicamos a dialogar y reflexionar acerca de todas las dimensiones y experiencias que daban cuenta de la experiencia del sentimiento de culpabilidad en el día a día como mujeres cuidadoras de familiares

dependientes. De este modo, generamos un *tejido colectivo de conocimientos situados sobre el sentimiento de culpabilidad* (cuadro 2) formado por 12 retales que daban cuenta del conocimiento situado sobre el sentimiento de culpabilidad de nuestro grupo de mujeres cuidadoras.

Cuadro 2: Tejido colectivo sobre el sentimiento de culpabilidad.



Cada uno de los 12 retales se aislaron a partir de las narrativas construidas colectivamente y por tanto éstos están formados por textualizaciones y narraciones que explican y dan cuenta del proceso por el que se crearon. El tejido creado, donde los retales que lo forman son más que la suma de las partes, nos permite articular los conocimientos creados colectivamente de manera entrelazada, generándose así complejidades y riquezas explicativas en relación al sentimiento de culpabilidad en la vivencia de mujeres de nuestro grupo.

A partir de este conocimiento entre-lazado articulamos el *Diálogo de Saberes*. Apartado del proceso de Intervención-Investigación que nos remite, de manera simbólica, a una

conversación en la que diferentes perspectivas sobre conocimientos y aportaciones teóricas hablan y exponen sus argumentos en torno a un determinado fenómeno. Este *Diálogo de Saberes* está formado por diferentes dimensiones que *sitúan en diálogo* los conocimientos situados del tejido sobre la culpa que el grupo de mujeres realizaron con las reflexiones y aportaciones teóricas en relación a los cuidados y al sentimiento de culpabilidad.

Nos gustaría compartir algunas de las dimensiones del *Diálogo de Saberes* puesto que consideramos imprescindible realizar cambios estructurales en el sistema socio-político de nuestros Estados así como transformaciones en las subjetividades de la ciudadanía si queremos construir un abordaje de los Cuidados que sea sostenible, co-responsable entre Estado, hombres y mujeres y fundamentalmente que este trabajo desaparezca, junto con todos los mandatos, de los “requisitos” que el patriarcado impone al desarrollo de la feminidad. Consideramos fundamental que las propuestas de estos cambios sean producto de la puesta en diálogo entre las problemáticas identificadas por las mujeres cuidadoras (en procesos grupales como el que presentamos) con los trabajos de investigación y propuestas teóricas que mujeres investigadoras han realizado.

Presentamos así dos de las 6 dimensiones del *Diálogo de Saberes* de nuestro proceso de Intervención-Investigación. Cada una de ellas comienza con un título (en color lila) que refleja los contenidos del mismo y se encuentran entrecomilladas (en color azul y cursiva) las narraciones, articulaciones parciales de conocimientos situados, que han emergido en las sesiones grupales del proceso de Intervención-Investigación.

Ser cuidadora: Un trabajo de vivencias y experiencias diversas y que parecieran contradictorias: Entre la ¿satisfacción? y sacrificio.

Diferentes experiencias, que parecieran contradictorias, han ido emergiendo en nuestras sesiones de costura en relación al trabajo de cuidados: Satisfacción, sacrificio, felicidad, agotamiento, tener el sentimiento de una conciencia

tranquila, sensación de ahogo, sentir que no se puede aguantar más la situación... son algunas de las expresiones relacionadas con el trabajo de cuidar a familiares dependientes junto con:

“No puedes vivir tranquila... una sensación de agobio”. “Esto es muy sacrificado”.

Este trabajo de cuidados lleva consigo una vivencia con gran riqueza y complejidad de sentimientos y emociones junto con un gran esfuerzo físico y mental debido a las condiciones de las personas familiares a las que cuidan,

puesto que están incapacitadas para realizar una vida de manera independiente y autónoma. García Calvente (2004) hace referencia a estas sobrecargas físicas y emocionales, y articula el concepto *sobrecarga del cuidado* como herramienta de análisis de la vivencia de cuidadoras. En las diferentes sesiones de nuestro grupo, las narraciones sobre la dificultad de realizar las tareas de cuidados debido a la complejidad de la enfermedad y/o discapacidad de sus familiares así como por el gran esfuerzo físico que se necesita para movilizarlos, se intercalaban continuamente entre las vivencias y reflexiones sobre el sentimiento de culpabilidad.

Las articulaciones parciales en relación a esta vivencia de cansancio y agotamiento emergieron enseguida, probablemente porque el agotamiento y el cansancio son una manera permitida, e incluso socialmente valorada, de expresar la frustración y la vivencia de agotamiento por parte de las mujeres. Las mujeres cansadas por el desempeño de su rol de cuidadoras, sienten que consiguen un reconocimiento social si expresan cansancio, mientras que si dieran espacio a la expresión de frustración de manera directa, podrían tener conflictos con las personas a las que cuidan: Éstas personas y familiares tomarían conciencia de que las mujeres ***no son felices cuidando y olvidándose de ellas mismas***. Las mujeres por tanto evitan el poder ocasionar conflictos, de modo que esconden frustraciones y necesidades para seguir siendo valoradas (y valorándose a sí mismas por seguir siendo queridas). Este proceso intrapsíquico es explicado por González de Chávez (1999) cuando afirma que la frustración es ocultada porque en el rol tradicional de mujer, donde la maternalización del rol es fundamental, se parte del supuesto

que las mujeres disfrutan cuidando y ofreciendo sus cuidados a sus familiares porque remite a la naturaleza de su constitución femenina. De este modo, la autora nos hace reflexionar cómo las mujeres que exponen directamente la queja y la frustración pueden ser consideradas *desnaturalizadas* y por tanto se sitúan en riesgo de no sentirse queridas ni admiradas.

Por estas dificultades en la expresión directa de la frustración, nos gustaría valorar del grupo de mujeres dos dimensiones:

- El temor a que puedan parecer desnaturalizadas hace que oculten el sacrificio que vivencian por la experiencia de agotamiento.
- El valor, que muestran a la vez, cuando realizan narraciones directas sobre la frustración:

“Pero hay ratos que dices: si es que ya no puedo más, no puedes más con el hecho que no te puedas ir a ninguna parte, ningún día o siempre con lo mismo”.

Desde esta última articulación parcial, es importante reivindicar la importancia de verbalizar y expresar estas emociones porque suponen una ruptura, de alguna manera, con el modelo de género dominante donde la maternalización del rol lleva implícitamente la aceptación, con amor, del esfuerzo.

En este punto del diálogo de saberes, visibilizamos y recogemos la satisfacción que igualmente expresan las mujeres en el grupo:

También me he llegado a sentir muy feliz, de estar en la situación en la que estoy, muy satisfecha...”

“Igual que a veces me siento tremendamente feliz, realizada”.

“Hay ratos que te encuentras muy satisfecha de lo que haces. Y tú piensas para tí: A ver, qué hago todo lo que puedo hacer, que esto va irle bien. Y eso te da para ti una satisfacción... yo pido a Dios que me de fuerza para cuidarlo bien”.

La complejidad, aparentemente contradictoria de esta vivencia como cuidadoras, emerge en las sesiones grupales y produce articulaciones parciales por la experiencia compartida. Esto supone una aportación de gran valor, puesto que nos acerca a cómo pueden sentirse las mujeres en su cotidianidad,

para desde ahí y junto a ellas, poder seguir articulando conocimientos e intervenciones.

Nos gustaría problematizar sobre la satisfacción que las mujeres expresan, desde algunas perspectivas teóricas revisadas anteriormente:

Gracias al trabajo de Nora Levinton (2000) en su obra “El superyó femenino” tenemos la posibilidad de acercarnos al funcionamiento intrapsíquico y explicar cómo los modelos de género existentes se constituyen en *ideales del yo* que interiorizamos y en los que basamos nuestro “querer ser”, “nuestro deseo de ser”. Estos *ideales del yo*, junto con el contenido normativo moral y ético que interiorizamos en nuestro desarrollo socio-moral, formarán el contenido de la estructura del superyó y este último se convertirá en “vigilante, regular y castigador” para que el ideal del yo interiorizado, se cumpla. Se establece así en nuestra dimensión intrapsíquica el mecanismo sancionador, basado en modelos de género, más fuerte y potente.

La satisfacción que las mujeres articulaban como experiencia compartida, puede remitirnos al proceso en el que sienten que dan respuesta con su vida a la conducta moral establecida donde la satisfacción es la recompensa al esfuerzo: la respuesta adecuada a la moral establecida. Del mismo modo, esta coherencia con el mandato producirá que no aparezca el sentimiento de culpabilidad que tanto malestar genera (como más adelante profundizaremos).

Siguiendo con la problematización sobre la experiencia narrada de satisfacción en el grupo, nos gustaría retomar la aportaciones de M^a Jesús Izquierdo (2003) que nos remiten a cómo las mujeres cuidadoras se aprecian, se valoran y se sienten confirmadas en su identidad en la medida que son miradas y consideradas por aquellas personas a quienes dirigen la función que el patriarcado les ha impuesto: asegurar cuidados y felicidad a sus familiares. Satisfacen su necesidad de desarrollo sociopersonal gracias al feedback positivo que les devuelve las personas a quienes dirigen su atención y cuidado.

Sentimiento de culpabilidad: Un sentimiento ¿inevitable? que genera malestar.

El mecanismo de la culpabilidad ha emergido desde las articulaciones parciales, como un malestar y una carga que pareciera inevitable a la vez que ha sido identificada como una problemática que las mujeres desean trabajar para mejorar su calidad de vida.

En relación al sentir la *inevitabilidad* del malestar ocasionado por la culpa, han emergido las siguientes articulaciones parciales:

“El sentimiento de culpa siempre lo tenemos, siempre, aunque hagas todo lo que puedas”.

“El sentimiento de culpa es algo que te llega y te acostumbras a vivir con ellos como quien se acostumbra a vivir con un dolor de pierna, lo mismo...”.

Sin embargo, se oponen a esa inevitabilidad desde el momento en el que el grupo de mujeres acuerda que desean trabajar el sentimiento de culpabilidad para mejorar así su calidad de vida. Se entremezcla la aceptación del sentimiento y el deseo de no tener la sensación perturbadora de reprimir y controlar las emociones y demandas personales que sienten.

“Es esa culpabilidad de que yo me voy a distraerme un poco pero él se queda ahí... tú sabes por un lado que es mejor para ti que te vayas... pero si te vas, es con mucha pena...”.

“Yo pensaba: ¿cómo voy a distraerme y mira él cómo está? Y tú te sientes mal porque parece que estás haciendo un crimen”.

El conflicto se concreta en relación a la aceptación por un lado el sentimiento de culpabilidad a la vez que se desea que el malestar que provoca desaparezca. Nora Levinton (2000) pone de manifiesto que el sentimiento de culpabilidad es un mecanismo de la estructura del superyó que con malestar se cobra cuando se transgrede el rol maternal al introducirse deseos que el ideal del modelo de género femenino no contempla. La inevitabilidad del sentimiento se relaciona por tanto con la omnipresente función sancionadora del mecanismo vigilante y punitivo interiorizado (op. cit.).

A modo de conclusión, nos gustaría reafirmar la relevancia que los modelos de género tradicionales siguen

teniendo actualmente en los procesos de socialización en nuestra sociedad patriarcal. La transformación de estos modelos de género a partir de espacios de toma de conciencia socio-personales de mujeres, hombres, jóvenes, niños y niñas, etc. sobre cómo interiorizamos y reproducimos los mandatos impuestos, son imprescindibles junto con la implementación de políticas sociales y laborales para que el trabajo de cuidados forme parte de la dimensión pública como parte de la responsabilidad de Estados y ciudadanía.

Bibliografía

Balash, Marcel y Montenegro, Marisela (2003), “Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas”, *Encuentros en Psicología Social*, 1, (3), 44-48.

Bonilla, Amparo (1998), “Los roles de género”, en Fernández, Juan (Ed.), *Género y sociedad* (pp.141-176), Madrid: Pirámide.

Bonder, Gloria (1998), “Género y subjetividad: Avatares de una relación no evidente”, en Montecino, Sonia y Obach, Alexandra. (Eds), *Género y Epistemología. Mujeres y Disciplinas* (pp. 29-55), Chile, Universidad de Chile.

Castañeda, Martha P. (2008), *Metodología de la investigación feminista*, Guatemala: Fundación Guatemala. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

FIC: Fractalitats en Investigació Crítica, (2005), “Investigación Crítica: Desafíos y Posibilidades”, *Athenea Digital*, 8, 129-144.

García-Calvente, Mar (2004), “El impacto de cuidar en la salud y la calidad de vida de las mujeres”, *Gaceta Sanitaria*, 18 (2), 83-92.

– (2007): “Desigualdades de género en el cuidado informal a la salud”, *Inguruak. Revista vasca de Sociología y Ciencia Política*, 44, 291-308.

González de Chávez, M^a Angeles (Ed.) (1999). *Hombres y Mujeres. Subjetividad, Salud y Género*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Servicio de Publicaciones.

Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Harding, Sandra (1998), “¿Existe un método feminista?”, en Bartra, Eli (Ed.), *Debates en torno a una metodología feminista*, México: UAM-UNAM-PUEG.

Izquierdo, M^a Jesús (2003), “Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: Hacia una política democrática

del cuidado”. *Congreso Internacional SARE 2003: Cuidar cuesta: Costes y beneficios del cuidado:*

(http://www.emakunde.euskadi.net/u72publicac/es/contenidos/informacion/pub_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2003_es.pdf).

Levinton, Nora (2000), *El superyó femenino*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Velasco, Sara (2009), *Sexo, género y salud. Teoría y métodos para la práctica clínica y programa de salud*, Madrid: Minerva Ediciones.

Cómo los animales pueden contribuir a mejorar la calidad de vida de las mujeres con discapacidad

Marta Senent¹

Universidad Jaume I de Castellón

martauji18@hotmail.com

En nuestra sociedad es común tener animales en casa como mascotas. Los más habituales suelen ser pequeños y de fácil cuidado como tortugas, pájaros, peces o pequeños roedores. También los hay de un mayor tamaño que requieren algo más de cuidado como perros y gatos. Y si disponemos de más espacio, también los caballos son buenos compañeros. No cabe duda que el tener una mascota produce en la mayoría de seres humanos una mayor felicidad. Los animales que en nuestra sociedad se consideran mascotas, además de proporcionarnos compañía, poseen ciertas cualidades beneficiosas para el desarrollo de las personas. Por ejemplo, a los pequeños de la casa les ayudan a ser más responsables y a aprender a respetar el mundo animal y, a los más mayores, a mantener sus facultades en mejor forma. Nosotros en esta comunicación tenemos como objetivo principal mostrar de qué manera estos animales llamados mascotas, y otros muchos, influyen y pueden ser beneficiosos para las personas con discapacidad.

Según el Informe Olivenza 2010, elaborado por el Observatorio Estatal de la Discapacidad del Ministerio de Sanidad, la radiografía de la población con discapacidad² en España, es de 4.056.993 personas (el

¹ Es Licenciada en Humanidades por la Universidad Jaume I de Castellón. En la actualidad se encuentra elaborando su tesis doctoral: *La diversidad funcional (discapacidad) en el cine español*. Es autora del libro *Arte y discapacidad, otra visión del arte*. Dirige la Editorial ACEN (www.acencs.org).

² Utilizaremos siempre el término personas con discapacidad, puesto que nos parece el más adecuado. Por su parte, las palabras: minusválido, deficiente, anormal,

9% de la población española). De estas, aproximadamente un 58% del total son mujeres (Encuesta de Discapacidades, Deficiencias y Estado de Salud, 1999 - INE, Fundación ONCE e IMSERSO, en adelante EDDDES - 1999). Cuando hablamos de discapacidad, tenemos que tener presente que existen varios tipos. Hay distintas clasificaciones elaboradas por diferentes organismos que dependen de la finalidad de cada uno. Desde nuestro punto de vista, la clasificación que más se ajusta a nuestro artículo, y por tanto la que utilizaremos, es la elaborada por el Grupo de Investigación, Análisis y Trabajo sobre Discapacidad (GIAT-D) de la fundación Isonomía. Ésta divide a las personas con discapacidad en cuatro grandes grupos: sensoriales, físicos, psíquicos y orgánicos. El grupo de los sensoriales son aquellas personas que carecen o tienen mermada la capacidad de visión, audición o del habla. Las personas con discapacidad física son aquellas que parcial o totalmente carecen de movimiento en una o varias partes de su cuerpo, ya sea desde su nacimiento o por una lesión o amputación posterior. El grupo de los psíquicos se divide en dos: enfermedades mentales que condicionan la conducta y las psíquicas que merman las capacidades cognitivas. Por último, el grupo de los orgánicos lo forman las personas que padecen una enfermedad crónica que implica, como consecuencia, algún tipo de discapacidad, desfiguración o dolor en su persona. Una vez explicados los tipos de discapacidad, pasemos a ver de que manera nuestros amigos los animales pueden contribuir a mejorar la vida de estas personas.

El colectivo de personas con discapacidad se encuentra en claras condiciones de inferioridad con respecto al resto de la población. Sus limitaciones pueden dificultarles la realización de ciertas tareas diarias. Para llevarlas a cabo pueden hacer uso tanto de ayuda humana como de ayudas tecnológicas. Pero también los animales en ocasiones pueden suplir determinadas carencias de estas personas. Un buen ejemplo de ello son los perros lazarillo, que ayudan a personas ciegas a orientarse o a personas con movilidad reducida a realizar algunas tareas imposibles de llevar a cabo por sí solas. Estos animales, no

subnormal... nos parecen denigrantes y peyorativas para referirnos a este colectivo y, por lo tanto, prescindiremos de ellas. Al mismo tiempo, siempre acompañaremos el término discapacidad de las palabras: personas, mujer, hombre... puesto que ante todo, este colectivo son eso, personas. También obviaremos el uso del término persona con diversidad funcional, a nuestro parecer la forma más correcta de referirnos a este colectivo, por ser todavía muy desconocido y no tener suficiente espacio para su correcta explicación.

necesariamente caninos, les proporcionan una autonomía y una seguridad muy difíciles de conseguir en ocasiones.

Por otro lado son múltiples las terapias que existen para la rehabilitación de personas con discapacidad que se llevan a cabo con la ayuda de animales. Algunos ejemplos son: la hipoterapia, la canoterapia, con conejos o con pequeños animales. La hipoterapia es aquella terapia en la que el caballo es el animal utilizado. Esta terapia con caballos es muy utilizada para casos con problemas locomotrices, parálisis, ataxias, etc., ya que la biomecánica, es decir, el movimiento del caballo, produce grandes beneficios. Éste, al caminar, hace que los pacientes entre otras cosas fortalezcan su musculatura. Además, se usa hoy en día para pacientes con enfermedades psicológicas como depresión o estrés. Por su parte, en la canoterapia, el perro es quien ayuda a la rehabilitación del paciente. Las tareas de los canes son muy variadas, desde el conocido perro guía o lazarillo, hasta perros que realizan actividades para personas con distintos grados de parálisis, en que el perro pasa a ser las manos de su amo/a, abriendo puertas, tirando de la silla de ruedas, ayudándolo/a a vestir, etc. La terapia con conejos, animales caracterizados por generar gran ternura y, además, de fácil manejo y cuidado, en donde el animal forma parte de las sesiones de terapia y a través de la interacción se disminuye la ansiedad del paciente. También animales pequeños como gatos, patos y pollos, son utilizados en pediatría, para minimizar el estrés que puede producir en un niño el estar hospitalizado largos periodos de tiempo. Y por último, también existen terapias con algunas especies acuáticas. Por ejemplo, la terapia con leones marinos se marca como objetivo mejorar la estimulación sensorial, visual, táctil y auditiva, mediante el contacto físico con estos animales, además de mejorar el control cefálico en personas con movilidad reducida, el control postural, la movilidad de los miembros superiores e inferiores, así como contrarrestar la espasticidad (o rigidez postural) cuando ésta es muy acusada.

Una vez hemos hablado de discapacidad y de cómo diferentes tipos de animales pueden mejorar la vida de las personas con discapacidad, vamos a centrarnos en las ventajas que les pueden aportar determinados animales a las mujeres que pertenecen a este colectivo. Las mujeres con discapacidad, víctimas de una doble discriminación (Morris, 1997), son potenciales beneficiarias de las cualidades que los animales poseen. Éstas, demasiado a menudo, son el blanco de violencia de género. Agresiones físicas, psicológicas y de carácter sexual, afectan a un porcentaje muy elevado de mujeres con

importantes discapacidades. El magistrado vocal del Consejo General del Poder Judicial (CGPJ) y representante del Foro Justicia y Discapacidad, Pío Aguirre Zamorano, afirma que el 5,9 por ciento de las mujeres con discapacidad ha sufrido algún tipo de maltrato a lo largo de su vida, frente al 3 por ciento del resto de mujeres, según datos de un informe con cifras correspondientes a 2010, lo que significa que las mujeres con discapacidad sufren el doble de malos tratos que el resto (Europa Press, 2013). Son varios los factores que contribuyen a que el nivel de violencia que sufren las mujeres con discapacidad sea más elevado que el del resto. Según algunos autores/as, los factores más relevantes para que esta violencia tenga lugar son:

- Menos capaces de defenderse físicamente.
- Problemas de comunicación.
- Dificultades para acceder a los servicios convencionales de orientación debido a la existencia de barreras arquitectónicas.
- Mayor dependencia de la asistencia y cuidados de otros, por lo que aumenta su miedo a perder los vínculos y la provisión de cuidados si denuncia.
- El maltratador percibe que tiene un menor riesgo de ser descubierto.
- La dificultad de las víctimas para ser creídas.
- Baja autoestima y el menosprecio de la propia imagen de la mujer.
- Menor información acerca de lo que es apropiado/inapropiado en aspectos relacionados con la sexualidad.
- Falta de recursos de la mujer.
- Capacidad y habilidad de orientar las integraciones en términos de los intereses, creencias y percepciones del hombre.
- Mayor aislamiento social y mayor riesgo de ser manipuladas. (Shum, 2006) y (Iglesias, 1998)

A estos factores se le suman los estereotipos que tiene la sociedad con respecto a la sexualidad de las mujeres con discapacidad:

“[...] se piensa que las mujeres con discapacidades no son sujetos sexualmente deseables y se las ve como seres asexuados, que no tienen necesidades de ese tipo. [...] Como consecuencia de ello, no sólo sufren muy frecuentemente una fuerte represión sexual y discriminación, sino que también son víctimas de abusos. (Shum, 2006: 40).

Su escasa posibilidad de defenderse, junto con su escasa formación y su habitual dependencia del agresor, hacen que sea muy difícil que las mujeres víctimas de estos abusos lleguen a denunciarlos o simplemente a sentirse maltratadas. Esta falta de denuncias nos impide conocer cifras reales de tales abusos, aunque como hemos señalado, existen datos orientativos con los que podemos hacernos una idea de la problemática. Por otra parte, afortunadamente desde hace unas escasas décadas, estas mujeres han empezado a organizarse y a reivindicar que son víctimas de estos abusos. Por una parte, se han sacado a la luz parte de los abusos sexuales de los que son víctimas y ha sido posible conocer la punta del iceberg de la problemática, hasta entonces desconocida e ignorada. Para poner freno a estos abusos era muy importante dar este paso y que el resto de la población fuera consciente de su existencia. Existen diferentes vías y métodos para paliarlos, pero nosotros vamos a centrarnos en cómo los animales pueden ayudar en ocasiones a evitar este tipo de ultrajes.

Hemos visto cómo existen diferentes tipos de animales que ayudan a mejorar la calidad de vida de las personas con discapacidad. Pero quizás sea el perro el animal que más puede ayudar a que las mujeres que pertenecen a este colectivo sufran menos abusos. Los perros son animales que ya se adiestran para que defiendan a mujeres víctimas de violencia de género que ya han dado el paso de separarse de su maltratador y a éste le han impuesto una orden de alejamiento de su víctima. Los perros adiestrados acompañan a su víctima en todo momento y en caso de aparecer su agresor, la defenderán de éste. De la misma manera que son adiestrados para defender a víctimas de violencia de género y así frenar al agresor que se acerca para atacar a su víctima, los perros pueden ser adiestrados para impedir que a una mujer con discapacidad sea agredida. Si aún así, son víctimas de abusos, también se les puede entrenar para que gruñan o avisen en caso de acercarse el agresor, de esta manera pueden alertar al supervisor/a del perro adiestrado cuando éste/a vaya a comprobar el correcto empleo del perro periódicamente.

Otro de los beneficios que tienen en concreto los perros es que fomentan la socialización. A las personas con discapacidades significativas a menudo les es muy complicado interactuar con personas de fuera de su entorno más cercano. La dificultad de acceder a una educación, a un trabajo, a muchos lugares de ocio, propician a veces su aislamiento social. El que una persona con discapacidad tenga que pasear a un perro diariamente ayuda en gran medida a su interacción con las personas de su barrio. El pasear un perro siempre cerca de la vivienda, en horarios similares, propicia que se formen manadas de perros. Sus dueños, al encontrarse hasta varias veces al día, trazan un vínculo de amistad. Estas amistades, además de ser una vía para conocer a otra gente o salir del círculo familiar, pueden ayudar a una la persona con discapacidad a conseguir las herramientas necesarias para frenar cualquier abuso que esté sufriendo.

En este trabajo, hemos mostrado algunos de los abusos que pueden sufrir las mujeres con discapacidad (algo que siempre ha estado muy silenciado y sigue estándolo en muchos casos). También hemos visto cómo los animales, además de una fuente de compañía y socialización para los seres humanos y en especial para las mujeres con una importante discapacidad, a menudo relegadas a la esfera privada, pueden ser adiestrados para empoderarlas y así evitar un sustancial número de agresiones. De esta manera, las mujeres con discapacidad obtendrán una mayor igualdad de oportunidades con respecto a sus semejantes varones y podrán desarrollarse como personas, algo que a menudo se les niega. De la misma forma, los animales recibirían un adiestramiento especializado y serían integrados en nuestro entorno, no como meras mascotas, sino como agentes activos de nuestra sociedad. De esta forma ambas partes saldrían plenamente beneficiadas.

Bibliografía

- EUROPA PRESS (2013): *La violencia de género impacta el doble sobre mujeres con discapacidad*, (<http://www.europapress.es/epsocial/politica-social/noticia-mujeres-discapacidad-sufren-doble-malos-tratos-resto-mujeres-cgpj-20130603154524.html>) (Consultado el 15 de septiembre de 2013)
- IGLESIAS, M.; JONECKEN, A.; GIL, G; MICKLER, B; KNUDSEN, J.S. (1998): *Violencia y mujer con discapacidad*, Coruña, Proyecto METIS, iniciativa DAPHNE.
- MORRIS, Jenny (1997): *Encuentros con desconocidas: Feminismo y discapacidad*, Madrid, Narcea.
- SHUM, Grace Mun Man; CONDE RODRÍGUEZ, Ángeles; PORTILLO, Inés (2006): *Mujer, discapacidad y violencia. El rostro oculto de la desigualdad*, Madrid, Instituto de la mujer.

Bibliografía complementaria

- BARTON, Len (Coord.) (1998): *Discapacidad y sociedad*, Madrid, Ediciones Morata.
- CASADO MUÑOZ, Raquel y DE JUAN BENITO, Natividad (Coord) (2005): *Inclusión y no discriminación de la mujer con discapacidad*, Burgos, Universidad de Burgos.
- CASTILLO ARENAL, Tomás (2007): *Déjame intentarlo. La discapacidad: hacia una visión creativa de las limitaciones humanas*, Barcelona, Grupo editorial Ceac.
- FERNÁNDEZ FORUNY, Alicia (2010): *Entrenamiento canino para personas con discapacidad*, Badalona, Paidotribo.
- GARCÍA DE LA CRUZ, Juan José y ZARCO, Juan (2004): *El espejo social de la mujer con gran discapacidad*, Madrid, Ed. Fundamentos.
- MARAÑA, Juan José (2007): *La experiencia de la independencia*, España, Ediciones Diversitas.

- MOYA, Asunción (2004): *Mujer y discapacidad: una doble discriminación*, Huelva, Hergue Editora Andaluza.
- VEGA, Armando (2003): *La educación social ante la discapacidad*, Málaga, Ed. Aljibe.
- V.V.A.A. (2007): *Jornadas de prevención e intervención en malos tratos a personas en situación de dependencia*, Madrid, Ministerio de trabajos y asuntos sociales.

Hombres, Razón y poder: Ejes para un análisis de las masculinidades desde la perspectiva de género

Iván Sambade Baquerín¹
Universidad de Valladolid
ivansambade@gmail.com

Introducción

Todo análisis de los procesos masculinos de subjetivación de la masculinidad hegemónica desde una perspectiva de género, todo estudio de las relaciones entre masculinidad y/o masculinidades y justicia, debe partir del hecho de que “en todo el mundo, la conducta antisocial es abrumadoramente masculina. La violencia, la agresión sexual a menores, el consumo de drogas ilegales, el abuso de alcohol, el juego, todas son actividades ejercidas mayoritariamente por varones” (Clare, 2002).

Este hecho tiene una significación ciertamente paradójica en lo que refiere a las sociedades occidentales. A lo largo del pasado siglo XX, estas sociedades experimentaron el proceso histórico más dinámico de avance social hacia la igualdad entre los sexos. La igualdad formal, la incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo, la liberación sexual de las mismas y la condena social del discurso sexista fueron, entre otras, las conquistas más importantes de la lucha feminista por la igualdad (Marqués, 1991). Esta lucha se legitima desde los mismos principios que fundamentan las modernas democracias occidentales, por lo que no deberían ser extraños para los hombres que habitan en ellas. En cambio, es indudable que sigue existiendo una estructura social de discriminación de las mujeres en las

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Valladolid y especialista en estudios de las masculinidades. Miembro de la CEG de la Uva. Ha sido profesor en el *Master en Estudios de Género y Políticas de Igualdad* de la Uva y becario en el Proyecto I+D *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario*.

sociedades occidentales y que los hombres forman parte activa de la misma. Las élites sociales de poder siguen siendo básicamente masculinas; el trabajo doméstico, remunerado o no, sigue estando realizado fundamentalmente por mujeres; éstas padecen discriminación salarial en el mercado laboral y tampoco disfrutan de iguales oportunidades de ascenso. Estos privilegios patriarcales siguen induciendo a los hombres a confirmar su masculinidad en base a un sentimiento de supremacía sobre las mujeres. De hecho, aunque el discurso machista sea considerado políticamente incorrecto, la simbología patriarcal sigue siendo ocultamente rearticulada desde los *mass media* (Sambade, 2012). Las identidades de género siguen siendo soterradamente reproducidas tanto en los contenidos como en la estructura de la información y el entretenimiento audiovisual. Aparecen edulcoradas por unos cánones de belleza que se presentan como condiciones *sine qua non* del sujeto de éxito social, lo que genera una apariencia de igualdad de posiciones y oportunidades entre cualesquiera hombres o mujeres que deseen conseguir el éxito. Por este motivo, son los propios hombres y las propias mujeres quienes desean identificarse con los modelos de género². Si consideramos que las élites que controlan los *mass media* están constituidas prácticamente por hombres, esta rearticulación edulcorada de contenidos simbólicos sexistas no puede ser considerada sólo como una campaña globalizada de marketing en relación con los objetivos de consumo, sino también como una reorganización formal del poder patriarcal frente a los avances sociales hacia la igualdad (Walter, 2010). La lacra social de la violencia de género y la existencia de un mercado global e ilegal de trata de mujeres con fines de explotación sexual gestionado por hombres y para la satisfacción de hombres, son las caras más flagrantes de esta estructura social de discriminación.

En este contexto socio-histórico, los hombres occidentales están siendo socializados en un modelo de masculinidad problemático y contradictorio, que es para ellos fuente de incongruencia, inestabilidad y frustración. De una parte, son cognitivamente educados en los principios democráticos de *Igualdad, Libertad 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

² Alicia Puleo ha definido las sociedades occidentales del presente como patriarcados de consentimiento en relación con la inducción del deseo de identificación de género que se vehicula desde los *mass media* como principales dispositivos de definición social del poder. Véase Puleo, 1995.

personas. De otra, son estimulados e inducidos a confirmar su identidad de género, autodesignándose como sujetos de éxito de las modernas sociedades capitalistas, principalmente en base a la discriminación de las mujeres en el espacio público y el control de las mismas en el privado.

La pragmática masculina del control

En ciencias como la Neuroendocrinología o la Biología evolucionista se han realizado rigurosos estudios que señalan que, aunque efectivamente parece que existe en los hombres una predisposición genética y neurofisiológica para la conducta agresiva, ésta no es determinante, sino que los factores culturales juegan un papel como mínimo igualmente decisivo en el desencadenamiento de la conducta violenta (Sapolsky, 1997). Por ello, se muestra especialmente relevante el estudio de los factores históricos, sociales y culturales en los cuales se han configurado las masculinidades del presente.

En este análisis de índole filosófica, me voy a centrar principalmente en la cosmovisión desde la que los hombres occidentales han comprendido y desarrollado emocional y prácticamente su masculinidad: el racionalismo ilustrado en general, y las antropologías mecanicista y capitalista en particular. Para ello, he elegido como teoría de base al feminismo filosófico de la igualdad, puesto que entiendo que al mismo tiempo que constituye un excepcional instrumento para el análisis genealógico del androcentrismo en el mundo occidental, esta teoría me permitirá fundamentar propuestas ético-políticas de cambio hacia nuevas masculinidades basadas en el principio de *Igualdad*.

Existe ya una amplia y sólida investigación sobre la legitimación de la estructura social patriarcal que realizó la corriente principal de la Ilustración y sobre la necesidad de revisar sus planteamientos (Puleo, 2000). Así, por ejemplo, Carol Pateman (1995) ha mostrado cómo los tres grandes teóricos del contrato social naturalizaron una institución de la familia abiertamente patriarcal, legitimando de derecho el poder de los maridos sobre las esposas. En este sentido, Rousseau (1970) incluso le concedió a la familia una función estructural en el nuevo orden social democrático.

El pensamiento ecofeminista es especialmente relevante para mi análisis porque hace manifiesta la vinculación existente entre la lógica masculinista del dominio y la conceptualización occidental de la

naturaleza, esclareciendo asimismo la comprensión que los hombres tienen de su propia naturaleza. La pensadora ecofeminista Plumwood (2010) señaló que la cultura occidental ha estado históricamente vertebrada por la asociación de los dualismos jerarquizados *Cultura/Naturaleza* y *Hombre/Mujer*. Esta asociación simbólica ha significado socialmente la supremacía de la cultura y de lo masculino frente a la naturaleza y a las mujeres, generando una lógica androcéntrica y antropocéntrica de dominación (Puleo, 2011). En ésta, la Naturaleza fue comprendida como materia, como un mero instrumento para los fines humanos, negando así la dependencia que las personas tenemos de la misma en tanto que animales. Pero no sólo la Naturaleza será objeto de dominación, puesto que dispuesta la lógica de dominación, la naturalización se convirtió en un medio por excelencia para la legitimación de otras formas de dominación y/o discriminación, en particular, la de las mujeres en el interior de las sociedades occidentales y la de los pueblos indígenas hacia el exterior de las mismas. De este modo, Plumwood explica que el modelo económico de explotación de la naturaleza, los procesos occidentales de colonización de los pueblos indígenas y las sociedades de dominación masculina fueron legitimados desde la lógica occidental del dominio.

La identificación de los hombres con la Razón los definió como sujetos agentes dentro del nuevo orden social democrático gestado en la Ilustración. Así, legitimado por la autoridad de la Razón, el nuevo orden social patriarcal instituyó a los varones como sujetos de autoridad frente a las mujeres, quienes ubicadas en el espacio privado, debieron supeditar sus iniciativas al cuidado y la educación de los futuros ciudadanos. Pero, como ha explicado Víctor Seidler, la definición de una *masculinidad racional* que detentase el poder y la autoridad en el mundo público, implicó, al mismo tiempo, que las formas hegemónicas de masculinidad fueran desprovistas de vida interior y emotividad:

Como hombres, aprendemos a vivir una mentira. Aprendemos a vivir *como si* fuéramos “agentes racionales” en el sentido de que vivimos como si viviéramos más allá de la naturaleza. Aprendemos a vivir como si nuestra vida emocional no existiera, al menos en lo que al “mundo público” se refiere, porque es ahí donde la identidad de ser racional se vive con más seguridad. Es como si la modernidad esperara de

nosotros que viviéramos no como si nuestra naturaleza hubiera sido controlada con eficacia, sino como si no existiera en absoluto. Porque vivir el ideal que la modernidad nos plantea equivale a existir sólo como seres racionales. Aprendemos a vivir en nuestra mente y a tomar esto como la fuente de nuestra identidad.

Si por los hombres fuera, la vida emocional masculina no existiría en absoluto ya que sólo sirve para obstaculizar la realización de las metas y los propósitos establecidos exclusivamente por la razón. Esto ofrece el único significado y la dignidad que nuestra vida puede tener. (Seidler, 2000, p. 21)

Esto pone de manifiesto que el sentimiento masculino de supremacía y la conformación del *ethos* de dominador a partir de cual mujeres, pueblos indígenas y naturaleza fueron objetualizados, requieren de la previa instrumentalización de la emotividad y el cuerpo del sujeto dominador. He propuesto el concepto de “pragmática masculina del control” (Sambade, 2008, 2010), con el objetivo de comprender cómo se desarrolla, práctica y socialmente, la masculinidad hegemónica a partir del enclave racionalista desde el que se constituyó. Con este concepto, me refiero al conjunto de prácticas de autocontrol, históricamente legitimadas por los saberes hegemónicos de cada época, que, normalizadas en la subjetividad y el cuerpo de los hombres, les proporcionan la aptitud y la disposición para permanecer ubicados en los juegos de poder de la esfera social pública.

La pragmática del control se encuentra incardinada en la cosmovisión mecanicista y universalista del paradigma epistemológico moderno, por lo que dentro de la subjetividad masculina, el cuerpo y la emotividad serán comprendidos como materia (o efectos de la misma) que domeñar en disposición de los fines del sujeto racional. En consecuencia, la definición del hombre como agente social se sustentó sobre la represión de la emotividad y el disciplinamiento del cuerpo como atributos connaturales de la masculinidad. Contrariamente, las mujeres fueron definidas por los discursos hegemónicos como seres determinados por las vicisitudes de su naturaleza y, por ende, susceptibles de ser sometidas a la sujeción masculina (Fraisie, 1991).

Por lo tanto, la pragmática del control conforma la subjetividad masculina preparando implícitamente a los hombres para

desarrollar distintas formas de control/dominación de las mujeres, bajo el objetivo de su definición como agente social. Paralelamente, las consecuencias de este proceso de socialización han sido y son consideradas como atribuciones naturales de la masculinidad, como resultado de los mecanismos sociales de naturalización. Éstas pueden ser resumidas en cuatro fundamentales (Sambade, 2012):

- Un hondo recelo de la intimidad, de la afectividad y de la exteriorización de sus emociones.
- El desprecio del dolor físico y la asunción de comportamientos físicos de riesgo.
- La superficialidad, la competitividad y la homofobia como aspectos característicos de las relaciones entre varones.
- Y, finalmente, frente a la sensación de pérdida de control, la violencia como mecanismo para la recuperación del mismo.

Estos rasgos conductuales se pueden observar en las culturas masculinas del riesgo y la violencia, subculturas que son representadas por el *mainstream* cinematográfico y están encarnadas en el comportamiento masculino medio. Es decir, en el comportamiento de tantos y tantos hombres. También se pueden observar de manera paradigmática en una descripción general de la sexualidad masculina. La concepción instrumental de la sexualidad constriñe la libido masculina entre los extremos del autocontrol extremo (ser una máquina sexual), lo que provoca egolatría y ansiedad en igual medida, y la autosatisfacción genital, lo que ubica a las mujeres como objetos de su deseo y su satisfacción (Marqués, 1991). La objetualización sexual de las mujeres en la publicidad, la pornografía y, fundamentalmente, en la prostitución, un derecho de pernada democrático en palabras de Ana de Miguel (2012), es la consecuencia más grave de esta flagrante tendencia masculina.

Ahora bien, el ejercicio de la conducta violenta frente a la pérdida de control es la consecuencia más significativa de la socialización patriarcal masculina, especialmente si consideramos el desarrollo democrático de las sociedades occidentales en el último siglo. En este sentido, el historiador Peter Stearns (1900) ha señalado que si bien durante el capitalismo industrial la masculinidad tradicional fue redefinida, reemplazando la fuerza física y el honor por el éxito, el dinero y el trabajo como fuentes de identificación, los primeros nunca han desaparecido de nuestras sociedades capitalistas. De este modo, la

dialéctica masculina control/violencia sigue presente en la socialización patriarcal de los hombres.

El sociólogo Norbert Elias (1992) ha señalado que los deportes competitivos de equipo han incorporado veladamente los valores de la guerra, convirtiéndose en símbolos subliminales de la misma. En una línea similar, Elisabeth Badinter (1993) explica que la ideología de estos deportes sostiene que aguantar el dolor es un síntoma de valentía y virilidad y que el cuerpo es una máquina, un mero medio para obtener el fin de la victoria. No encontramos así con que, tras la desaparición del servicio militar obligatorio y la profesionalización de los ejércitos, los deportes competitivos de equipo se habrían convertido en el espacio de socialización de los hombres en una masculinidad autocontrolada y violenta. En este sentido, Badinter (1993) muestra la analogía existente entre los modelos deportivos de masculinidad y los modelos de hipervirilidad representados por *bodybuilders* en el cine estadounidense. Pero lo cierto es que no sólo estos estereotipos de masculinidad se basan en una construcción social del cuerpo autocontrolada y violenta. De hecho, los nuevos modelos de belleza masculina han provocado la normalización del prototipo atlético en la definición del sujeto (hombre) de éxito (López y Gauli, 2000). La generalización del *bodybuilding* en nuestras sociedades occidentales puede dar buena cuenta de esta aseveración.

Contrariamente, la representación hipersexualizada de la femineidad reproduce el mensaje tradicional de que el único poder de las mujeres reside en su esencial sexualidad, representándolas de nuevo como objetos del deseo masculino. Tal y como ha señalado Natasha Walter (2010), esta representación aparece articulada bajo el discurso de la libre elección femenina, pero este discurso sólo tiene un sentido retórico, pues no puede haber elección si sólo existe un modelo con el que identificarse.

Conclusiones

Las exigencias del modelo hegemónico de masculinidad y el disciplinamiento de la emotividad implican múltiples frustraciones en los varones. Su canalización, frente a la imposibilidad de reconocerlas y exteriorizarlas, es la violencia. Y en la medida en que el varón obtendrá un autoconcepto masculino elevado de sí en relación con su

posición respecto de las mujeres, aquellos varones que sientan las exigencias de la socialización de género en forma de frustración, ejercerán formas de control y violencia contra las mujeres como práctica confirmatoria de su masculinidad. Se restituyen así los términos originales del contrato social-sexual, según los cuales la autoridad de la Razón, encarnada por el sujeto masculino, sería legítimamente defendida con la violencia en caso de insurrección.

Este hecho configura mi hipótesis sobre la violencia masculina contra las mujeres: la idea de que, socializados en un imaginario que les representa como la excelencia social, fundamentalmente respecto de las mujeres, la autoestima y el autocontrol de los varones se sustentan sobre la posibilidad de poder y control sobre las mismas. Esto genera una personalidad endémica cuyas frustraciones son el resultado de la interiorización de las exigencias patriarcales como deseo de dominación. La violencia es, por lo tanto, el último recurso dispuesto en la subjetividad masculina para la confirmación de una masculinidad que representa socialmente la posibilidad de poder (Amorós, 2005).

El hecho de que la violencia masculina se origine en la socialización patriarcal hace manifiesto que su ejercicio contra las mujeres es un dispositivo estructural de la desigualdad de los sexos (De Miguel, 2003). Es más, R. Connell (1997) explica que la violencia entre varones tiene también una funcionalidad específica dentro de la masculinidad hegemónica como práctica de confirmación de la misma.

Obviamente, no todos los hombres son competitivos, misóginos, homófonos y agresivos. No todos son “idénticos”. La socialización de género se encuentra condicionada por las circunstancias biográficas, sociales y psicológicas de cada hombre, por lo que sus decisiones en estos contextos pueden hacer que se desligue del modelo hegemónico de masculinidad. Pero, sin duda, tanto la socialización de género como la experiencia vital de los privilegios patriarcales siguen induciendo a los hombres a confirmar su masculinidad mediante la dominación/discriminación de las mujeres. Más aún, cuando bajo la apariencia social de igualdad, experimentan y conciben los privilegios sociales como méritos legítimos.

Ahora bien, como hemos visto, el modelo hegemónico de masculinidad no sólo conlleva privilegios, sino también graves costes sociales para los varones, quienes significados como la *Razón*, se ven sometidos a un proceso de represión de su naturaleza que les empuja hacia la conducta antisocial. De este modo, las estadísticas muestran que los hombres constituyen la mayoría de las personas

drogodependientes, de las que padecen accidentes y estrés laborales, que tienen menor esperanza de vida y que componen la mayoría de la población reclusa, ya sea por atentados contra la persona, la propiedad, tráfico de drogas o cualquier otro hecho punible, incluidos los asesinatos de niños y mujeres (Clare, 2002).

Por estos motivos, sostengo que un análisis filosófico-político de las formas hegemónicas de masculinidad, bajo el objetivo de la consecución social y material de la igualdad entre los sexos, comprende una fundamentación ética tanto deontológica como teleológica. Desde una ética de la justicia, puesto que la desigualdad social entre los sexos y la violencia de género son graves injusticias sociales. Y, desde una perspectiva ética de la autorrealización, ya que el cambio hacia formas igualitarias de masculinidad implica un desarrollo plenamente humano que integraría nuestras condiciones racional, animal y moral a través de un ejercicio de libertad. Y es precisamente por esto, por lo que entraña un modelo de desarrollo humano, una *virtus* en el sentido clásico, porque la libertad personal se dirige a ejercer el bien hacia el Otro, en este caso, fundamentalmente, hacia el Otro-mujer.

Finalmente, sólo apuntaré que, a mi entender, existe un modelo de cambio que reúne estas condiciones: el modelo de una masculinidad cuidadora y co-rresponsable propuesto por los grupos de hombres por la Igualdad. Este se encuentra dirigido en la línea propuesta por Alicia Puleo (2011); *la universalización de la ética del cuidado*. Pero, además, parte de reivindicaciones de justicia e implica una forma posible de desarrollo humano. Por lo tanto, aúna los tres principios de las sociedades democráticas en su formulación feminista: *Libertad, Igualdad y Solidaridad*. De hecho, la aparición de grupos de hombres que vindican la justicia de las propuestas feministas no puede entenderse sino como el resultado de una identidad basada en la ciudadanía (en los valores democráticos) que, compartida por mujeres y varones, genera justicia y empatía.

Bibliografía

- Amorós, Celia (2005): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Madrid, Cátedra.
- Badinter, Elisabeth (1993): *XY. La identidad masculina*, trad. Monserrat Casals, Madrid, 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*, (pp. 31-48), Santiago de Chile, ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N° 24.
- De Miguel, Ana (2012): “La prostitución de mujeres, una escuela de desigualdad humana”, *Revista europea de derechos fundamentales*, 19, 49-74.
- (2003): “El movimiento feminista y la construcción de marcos de interpretación: el caso de la violencia contra las mujeres”, *Revista Internacional de Sociología RIS*, 35, 7-30.
- Elías, N. y Dunning, E. (1992): *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de cultura económica.
- Fraisse, Geneviève (1991): *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. Alicia Puleo, Madrid, Cátedra.
- López F. Cao, Marian y Gaudi Pérez, Juan Carlos (2000): “El cuerpo imaginado”, Madrid, *Revista Complutense de Educación*, 11- 2, 43-57.
- Marqués, Josep Vicent y Osborne, Raquel (1991): *Sexualidad y sexismo*, Madrid, UNED, Fundación Universidad-Empresa.
- Pateman, Carole (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.

Plumwood, Val (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, London and New York, Routledge.

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

(2000): *Filosofía, Género y Pensamiento crítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2000.

(1995): “Patriarcado”, en Amorós, Celia (Dir.), *10 palabras clave sobre Mujer*, (pp. 21-54), Estela, Verbo Divino.

Rousseau, Jean-Jacques (1970) : *El contrato social*, trad. Consuelo Bergés, Madrid, Aguilar.

Sambade, Iván (2008): “Medios de comunicación, democracia y subjetividad masculina”, en Puleo, Alicia H. (Ed.), *El reto de la Igualdad de Género*, (pp. 344-360), Madrid, Biblioteca Nueva.

(2010): “La pragmática masculina del control: del gobierno de sí mismo hacia la violencia contra las mujeres”, *Nomadías*, 11, 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*, (pp. 271-291), Madrid, Plaza y Valdés.

Sapolsky, Robert (1997): *The trouble with testosterone and Other Essays*, Nueva York, Simon&Shuster.

Seidler, Victor (2000): *La sinrazón masculina*, México, UNAM, Paidós.

Stearns, Peter N. (1900): *Be a man! Males in modern society*, 2ª ed. Holmes & Meier.

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

La intersección de las opresiones del patriarcado y del pastoralismo

Annalisa Zabonati¹

DEP-Universidad Ca' Foscari de Venecia

annalisa.zabonati@tiscali.it

El dominio sobre mujeres y animales²: las reflexiones feministas

Las teorías feministas no han reconocido siempre las intersecciones entre las explotaciones y, a menudo, han rechazado la asimilación de las mujeres a los animales, para reivindicar la pertenencia de las mujeres a la especie humana. Al rechazar la “animalidad” de las mujeres, se han orientado hacia el racionalismo, sustentando de hecho la ideología masculina del “dualismo trascendente”, basado en la lógica de la conquista y del dominio (Radford Ruether, 1992).

Este análisis, identificable como feminismo liberal, no critica de modo radical el sistema y su organización, creyendo prioritario el tema de la exclusión de las mujeres de la escena social, política y laboral (von Werlhof, 2007). No desafía el patriarcado porque es un derivado suyo y funciona con mecanismos típicos del pensamiento occidental. Eso se traduce en el consentimiento silente de la opresión

¹ Miembro de la redacción de Dep, publicación online de memoria de mujeres, Universidad Ca' Foscari, Venecia. Investigadora independiente, trabaja como psicóloga social y psicoterapeuta feminista. Activista ecovegfeminista, se ocupa de animalismo antiespecista, de ecofeminismo y de movimientos sociales y políticos de base.

² El empleo de la palabra "animal" se basa en la costumbre y no es entendido aquí como discriminante o especista.

de los animales, casi aceptándola con indiferencia, volviéndose, así, en cierta manera cómplice (Gruen, 1993).

El feminismo histórico-materialista propone en cambio un análisis económico que indica la crítica del dominio patriarcal como parte del conjunto más amplio de la opresión de las clases proletarias y subalternas. Desde su perspectiva, la liberación pasaría por la abolición de la propiedad privada y el acceso igualitario a los medios de producción, en una óptica antropocéntrica, en la que los otros-no-humanos son irrelevantes.

El feminismo radical combina un análisis de clase con un análisis de género, manteniendo el foco de la atención en el materialismo histórico. Sus objetivos son la transformación absoluta de los aparatos sociales y la producción, sin indagar la explotación sistemática de los animales no humanos y el dominio sobre el medio ambiente.

El feminismo de la diferencia reconoce la conexión de las mujeres con la naturaleza, pero cree necesaria la distinción entre las mujeres y los hombres, no considerando la cuestión animal relevante por las mismas reflexiones. De este modo, perpetúa la ideología del dominio patriarcal y pastoral, invirtiendo el orden de los factores pero no la sustancia.

El dominio sobre las mujeres y los animales se configura ya desde las “historias de los orígenes” transmitidas en cada cultura. Los pasos históricos y evolutivos que han conducido a la estructuración sistemática de la subordinación de las mujeres y de los animales son la caza, el sedentarismo, la ganadería, la cría, la domesticación, la religión, el empirismo y el mecanicismo científicos (Gruen, 1993).

Para superar la lógica dualística y binaria que mantiene las contraposiciones jerárquicas entre grupos de poder, se tienen que desestructurar las lógicas andro-antropocéntricas. Un enfoque que evidencia este recorrido crítico es el ecofeminista, el cual considera relevantes la empatía, la coparticipación, el holismo, la inclusión, la mutualidad, en sintonía con el medio ambiente y los animales. Estos factores conducen hacia una teoría y una práctica de la liberación que reconocen y rechazan todas las formas de dominio, en una lógica transformativa, a partir de las necesidades y de los deseos de tod@s l@s habitantes de la tierra (Gruen, 1993).

El patriarcado: el dominio sobre las mujeres

El patriarcado es la ideología basada en la escisión del hombre, en cuanto varón de la especie humana, del medio ambiente, de los animales no humanos y de las mujeres. Es un fenómeno pancultural, presente en muchos grupos socio-culturales, que separa las categorías conceptuales de cultura y naturaleza (Ortner, 1974), entendiendo la cultura como el proceso de interpretación y transformación del mundo y la naturaleza el lugar en que este se realiza.

El patriarcado es el resultado de la colisión progresiva de las ideologías patriarcal y matriarcal (Eisler, 1987; Miles, 1988; Gimbutas, 1989; Ehrenberg, 1990). Es un proceso histórico y social que expresa un sistema opresivo y mantiene la misma hegemonía con la violencia repetida contra todos aquellos sujetos que pueden amenazar los privilegios masculinos.

Tales privilegios implican un sistema de dominio en el que se puede distinguir el grupo de los privilegiados, que se beneficia de una misma condición, y el grupo de los oprimidos, que es excluido de tal beneficio. Lo anterior ha favorecido la superioridad de una categoría sobre las otras, perpetuando los mecanismos de desigualdad y sumisión.

Este poder biopolítico puede ser caracterizado, de acuerdo a sus modalidades de manifestación, en patriarcado coercitivo y patriarcado de consentimiento (Puleo, 1995). En el primer caso, éste es garantizado por la legislación y sus rígidas normas codificadas, cuyos mecanismos sancionadores violentos determinan los roles masculino y femenino. El segundo está presente en las sociedades con una igualdad de tipo formal, que logran la adhesión de todos sus componentes, garantizando una *pax* social basada en la mistificación política de la igualdad.

El patriarcado inferioriza a las mujeres y las considera similares a los animales no humanos. Esta des-humanización y sub-humanización (Deckha, 2010) relegan a las mujeres y a todos los humanos considerados marginales, fuera del cauce de la cultura. Paralelamente, los otros-no-humanos y el medio ambiente son sometidos a un proceso de feminización, en el que la corporeidad es el

principal objeto de opresión y control (Bujok, 2005). Este proceso conserva su circularidad por la denigración y la explotación.

El pastoralismo: el dominio sobre los animales no humanos

Las formas específicas de la interacción entre otros-no-humanos y humanos son la domesticación, la ganadería y la cría. La domesticación ha sido el modo más simple para que los humanos se liberasen de la condición precaria de la caza. Se basa en la adopción de una economía de producción alimenticia constante, activada por el proceso de dominio sobre la naturaleza y sobre los otros-no-humanos (Ingold, 1980).

Elemento esencial para la actividad pastoral es el acceso a la propiedad "animada", es decir, a los animales, por medio de la marca. La mentalidad pastoral favorece una forma económica que promueve las actividades basadas sobre el control, la selección y la cría. Las relaciones de dominio entre humanos y animales implican la programación de las modificaciones genéticas y conductuales de los animales.

La domesticación, precondition de la cría y de la ganadería, se caracteriza por una secuencia de innovaciones tecnológicas necesarias para sacar recursos de los animales (Hesse, 1982). El largo proceso de domesticación se despliega en un *continuum* subdividido en varias fases: caza selectiva, agricultura, semi-domesticación, domesticación total. La domesticación es un proceso social de transformación de las reglas que organiza las poblaciones animales y los grupos humanos, y se basa en el acuerdo entre los humanos por el uso de los animales. Las prácticas de domesticación presentan contenidos políticos que no sólo definen la relación entre humanos y no humanos, sino también entre los humanos mismos (Anderson, 1997).

Puede, por tanto, considerarse la domesticación como el proceso social, político y simbólico en que emerge la presunta unicidad humana que distingue entre la naturaleza y la cultura. Este proceso comporta el control sobre los cuerpos y la reproducción por el que las mujeres son confinadas en la dimensión doméstica de la casa y de la familia, y los animales son manipulados para las necesidades

humanas.

La cría y el control sobre los animales, como prácticas intencionales, son organizadas de modo industrial e intensivo sólo en las realidades urbanizadas, herederas directas de la economía y de la ideología pastoral (Ingold, 1980), que se han desarrollado en el capitalismo como verdadera industria agroalimentaria y zootécnica.

El ecovegfeminismo: una reflexión sobre los dominios interconectados

El ecofeminismo asume la ética ecológica como sistema de valores; es un movimiento social, una práctica y un análisis político, que analiza las conexiones entre el androcentrismo y la destrucción del medio ambiente (Birkeland, 1993).

Se trata de un proceso teórico y práctico que subraya la inseparabilidad entre el desarrollo personal y la acción política, considera el holismo como su principio básico y desea una transformación social radical, afirmando el valor intrínseco de cada criatura, el biocentrismo, la convivencia entre especies, el respeto mutuo, la importancia de lo personal y de lo político, y que postula la crítica y el derribo del sistema patriarcal y pastoral.

El ecofeminismo, “tercera ola” del feminismo, (Val Plumwood, 1990), se acerca a las formas más radicales y críticas del pensamiento político, deconstruyendo el androcentrismo patriarcal, el etnocentrismo imperialista y colonial y el antropocentrismo especista. Todo eso a partir de la reformulación de la presencia humana sobre la tierra, desquiciando el error epistemológico primevo: cultura vs naturaleza (Mathieu, 1973; Ortner 1974).

La evolución del ecofeminismo es el *ecovegfeminismo*, que adopta el veganismo como reconocimiento de lo otro-no-humano como persona (Adams, 1990; Gaard, 2002; Kheel, 2004; Bailey, 2007; Gruen, 2011). Reconoce como cuestión política el control y el dominio sobre los animales (cría, reproducción forzada, transporte coactivo, matanza) recordando que la comida, su acceso, su producción y su consumo no son nunca neutrales, sino siempre ligados a las clases sociales, a la raza y al género de pertenencia (Adams, 1990).

Las ecovegfeministas afroamericanas (Harper, 2010) e indígenas (Robinson, 2010; Fisher, 2011) subrayan la necesidad de la de-colonización de la comida y la alimentación, para revalorizar en clave vegana la tradición culinaria y los productos de las comunidades de origen. Plantean la concientización, la responsabilidad y la reformulación afro-americana, latina e indígena de todas las opresiones para dar así espacio a cada aportación auténticamente ecologista, feminista, animalista-antiespecista, antirracista, anticlasista y criticar el etnocentrismo blanco y burgués (Harper, 2010; Deckha, 2006; 2010).

Para ampliar las reflexiones del ecovegfeminismo puede ser útil introducir el concepto de *kiriarquia*, que combina los distintos sistemas de opresión, dominio, privilegios y sumisión, como procesos interconectados e interactivos. El término significa “dominio del dueño” y es entendido como la extensión de la interseccionalidad al patriarcado, superando los límites del análisis de género. Pues, considerando que quienquiera experimente opresiones específicas con base en la combinación de clase, género, raza, sexualidad, habilidad/inhabilidad, especie, edad, etc., quienquiera luche para librarse de una opresión, en realidad combate contra todas las opresiones, en más frentes (Schüssler Fiorenza, 2001).

El concepto de *kiriarquia* permite superar las opresiones y reivindicaciones individuales para crear las bases de una coparticipación más amplia, para enfrentar las potentes tentativas, a menudo eficaces, de división de las luchas y los análisis por parte del sistema de poder. En la praxis política y en los análisis teóricos en general y ecovegfeministas en particular, es necesario ser conscientes de las interconexiones, incluso focalizando las reflexiones y las acciones sobre algunos aspectos que estratégicamente pueden ser considerados prioritarios con respecto a otros.

Bibliografía

- Adams, Carol J. (1975): “The Oedible Complex: Feminism and Vegetarianism”, in Covina, Gina – Galana, Laurel (Eds.), *The Lesbian Reader*, (pp. 145-152), Los Angeles, Amazon Press.
- Adams Carol J. (1990-2010): *The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory*, New York-London, Continuum.
- Adams, Carol J. (1991): “Ecofeminism and the eating of animals”, *Hypatia, Ecological Feminism*, 6 (1) 125-145.
- Adams, Carol J. (2010): “Why feminist-vegan now?”, *Feminism & Psychology*, 20 (3), 302–317.
- Adams, Carol J. - Donovan, Josephine (Eds.) (1995): *Animals and Women. Feminist Theoretical Explorations*, Durham-London, Duke University Press.
- Anderson, Kay (1997): “A Walk on the Wild Side: A Critical Geography of Domestication”, *Progress in Human Geography*, 21 (4), 463-85.
- Anonyma (2002): “Feminismo y Liberacion Animal”, in *Sombras y Cjzallas*, 0-1, 4-5.
- Battaglia, Luisella, (2008): “Femminismo e animalismo: una nuova alleanza?”, *Lares*, 74 (1), n.p.
- Birke, Lynda (2002): “Intimate familiarities? Feminism and human-animal studies”, in *Society and Animals*, 10 (4), 29-436.
- Birkeland, Janis (1993): “Ecofeminism: Linking Theory and Practice”, in Greta Gaard (Ed.), *Ecofeminism. Women, Animals, Nature*, (pp. 13-59), Philadelphia, Temple University Press.
- Bujok, Melanie (2005-2008): “Materialità corporea, ‘materiale-corpo’. Pensieri sull’appropriazione del corpo di animali e donne”, *Liberazioni - Rivista di Critica Antispecista*, Antologia 1, 7-19.
- Bujok, Melanie (2013): “Animals, Women and Social Hierarchies: Reflections on Power Relations”, *DEP*, 23, 32-47.

- Castignone, Silvana (2009): “Il Verde Paradiso Perduto: appunti su ecofemminismo e animalismo”, en Baricalla, Vilma (Ed.), *Animali ed ecologia in una rilettura del mondo al femminile*, (pp. 121-142), Bologna, Perdisa.
- Clark, Emily (2012): “‘The Animal’ and ‘The Feminist’”, *Hypatia*, 27 (3), 516-520.
- Deckha, Maneesha (2006): “The Salience of Species Difference for Feminist Theory”, *Hastings Women’s Law Journal*, 17 (1), n.p.
- Deckha, Maneesha (2010): “The subhuman as a cultural agent of violence”, *JCAS - Journal for Critical Animal Studies*, 8 (3), 29-51.
- Deckha, Maneesha (2013): *Animal Advocacy, Feminism and Intersectionality*, *DEP*, 23, 48-65.
- Donovan, Josephine (1990): “Animal Rights and Feminist Theory”, *Signs*, 15 (2), 350-375.
- Donovan, Josephine – Adams, Carol J. (Eds.) (2007): *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York, Columbia University Press.
- Eisler Riane (1987): *The Chalice & The Blade: Our History, Our Future*, San Francisco, Harper & Row.
- Ehrenberg Margaret (1990): *Women in prehistory*, Norman, Oklahoma, University Press.
- Fisher, Linda (2011): “Freeing Feathered Spirits”, in Kemmerer, Lisa (Ed.), *Sister Species. Women, Animals, and Social Justice*, (pp. 110-116), Chicago and Springfield, University of Illinois Press, Urbana.
- Gaard, Greta (2002): “Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay”, *Frontiers*, 23 (3), 117-146.
- Gaard, Greta (2010): “New Directions for Ecofeminism: Toward a More Feminist Ecocriticism”, *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, 17 (4), 643-665.
- Gimbutas Marija (1989): *The language of the goddess*, New York, Harper & Row.

- Gruen, Lori (1993): “Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals”, in Greta, Gaard (Ed.) *Ecofeminism. Women, Women, Animals, Nature*, (pp. 60-90), Philadelphia, Temple University Press.
- Gruen, Lori – Weil, Kari (Eds.) (2012): “Animal Others”, *Hypatia*, 27 (3), 477-700.
- Harel, Naama (n.d.): Vegetarianism as feminism. Meat as a symbol of male domination (<http://anonymous.org.il/e-feminism.htm>)
(Consultado el 19 de noviembre de 2013).
- Harper, Breeze A. (Ed.) (2010): *Sistab Vegan. Black female vegans speak on food, identity, health, and society*, New York, Lantern Books.
- Hawkins, Ronnie Zoe (1998): “Ecofeminism and nonhumans: continuity, difference, dualism, and domination”, *Hypatia*, 13 (1), 158-197.
- Hesse, Brian (1982): “Animal domestication and oscillating climates”, *Journal of Ethnobiology*, 2 (1), 1-15.
- Ingold, Tim (1980): “Taming, herding and breeding”, in Ingold, Tim, *Hunters, pastoralists and ranchers*, (pp. 82-144), Cambridge, Cambridge University Press.
- Ingold, Tim (2000): “From trust to domination: an alternative history of human-animal relations”, in Ingold, Tim (Ed.), *The perception of the environment*, (pp. 61-76), London & New York, Routledge.
- jones, patrice (2005): “Of brides and bridges: linking feminist, queer, and animal Liberation Movements”, *Satya Magazine*, n.p.
- Kemmerer, Lisa A. (Ed.) (2011): *Sister species. Women, animals and social justice*, Chicago, University of Illinois Press.
- Kheel, Marti (1988): “Animal liberation is a feminist issue”, *The New Catalyst Quarterly*, 10, 8–9.
- Kheel, Marti (2004): “Vegetarianism and ecofeminism: toppling patriarchy with a fork”, in Sapontzis, Steve (Ed.), *Food for*

- thought: the debate over eating meat*, (pp. 327-341), Amherst-New York, Prometheus Books.
- Kheel Marti (2008): *Nature ethics. An ecofeminist perspective*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- Liszt, Amy (1990): "Animal liberation as a valid response to structural violence", *Between the Species*, 163-169.
- Marler, Joan (2006): "The beginnings of patriarchy in Europe: reflections on the kurgan theory of Marija Gimbutas, in Biaggi, Cristina (Ed.), *The Rule of Mars: The History and Impact of Patriarchy*, (pp. 1-14), Late Spring, KIT Press.
- Mathieu, Nicole-Claude (1973): "Homme-culture et femme-nature?", *L'Homme*, 13, (3), 101-113.
- Miles Rosalind (1988): *Who cooked the last supper? The women's history of the world*, Hackensack, Salem Press.
- Ortner, Sherry B. (1974): "Is female to male as nature is to culture?", in woman, culture, and society", in Zimbalist Rosaldo, Michelle – Lamphere, Louise (Eds), *Woman, culture, and society*, (pp. 68-87), Stanford, Stanford University Press.
- Plumwood Val (1993): *Feminism and the mastery of nature*, London-New York, Routledge.
- Puleo, Alicia H. (1995): "Patriarcado", en Celia, Amorós, (Ed.), *10 palabras clave sobre mujer*, (pp. 21-54), Navarra, Editorial Verbo Divino.
- Puleo Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Robinson Margaret (2010): *Veganism And Mi'kmaq Legends: Feminist Natives Do Eat Tofu*.
<http://www.margaretrobinson.com/Robinsonaar2010.pdf>
(Consultado el 20 de noviembre de 2013).
- Ruether, Rosemary R. (1992): "Men, women, and beasts: relations to animals in western culture", *Between the Species*, 136-141.

- Russell, Nerissa (2002): “The wild side of animal domestication”, *Society & Animals*, 10 (3), 285-302.
- Schüssler Fiorenza Elisabeth (2001): *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*, New York, Orbis Books.
- Shanklin, Eugenia (1985): “Sustenance and symbol: anthropological studies of domesticated animals”, *Annual Review of Anthropology*, 14, 375-403.
- Smuts, Barbara (1995): “The evolutionary origins of patriarchy”, *Human Nature*, 6 (1), 1-35.
- Yarbrough, Anastasia – Thomas, Susan (Eds.) (2010): “Women of Color in Critical Animal Studies”, *Journal for Critical Animal Studies*, 8 (3), 1-70.
- Werlhof (von), Claudia (2007): “No critique of capitalism without a critique of patriarchy!”, *Capitalism, Nature, Socialism*, 18 (1), 13-27.

Historia y Desarrollo de los grupos de hombres por la igualdad en España

David Pinilla Muñoz¹
Universidad de Zaragoza
david.pinillamunoz@gmail.com

*Los hombres son quienes no deben ser
como su modelo les exige
Amelia Valcárcel*

Introducción

Wheleham (1995) sitúa el surgimiento internacional del movimiento de hombres en los comienzos de los años 70, tras una década donde aparecieron y se desarrollaron diferentes movimientos políticos y sociales de gran envergadura. El movimiento de liberación gay, surgido en 1969 con los disturbios de Stone Wall, en protesta por el acoso policial a la comunidad gay de Nueva York, supuso un arranque de agenda política en la lucha a favor de los derechos civiles de los homosexuales y fue pionero en criticar las construcciones patriarcales y heterosexistas de la masculinidad, conformando los primeros grupos de hombres y haciendo una reflexión sobre la construcción de las identidades masculinas.

¹ Titulado en Educación Social por la UNED y Máster en Relaciones de Género por la Universidad de Zaragoza. Actualmente cursa el doctorado en el programa interdisciplinar de Estudios Feministas y Estudios de Género de la Universidad de Zaragoza. Es miembro fundador de la Red de Hombres por la Igualdad así como ha desarrollado su actividad profesional en el campo de la cooperación al desarrollo.

El movimiento de hombres pro-feministas (se utilizan también otras acepciones, como: anti-patriarcales, anti-sexistas, pro-igualitarios, feministas, y por la igualdad) emerge y nace primeramente en Estados Unidos en los años 70. Kaufman (1994) incide en las dos visiones diferenciadas que se dieron en los inicios del movimiento de hombres y que llevó a la escisión en dos organizaciones: los que se centraron en el dolor y los costes del patriarcado en los hombres conformaron el movimiento mito-poético (men's pain) y aquellos que se centraron en las relaciones de poder conformaron el movimiento pro-feminista (men's power).

Para Bonino, (2002) los grupos de hombres en sus inicios tomaron la forma de grupos de toma de conciencia y de grupos de discusión. Este autor clasifica los diferentes grupos de hombres en tres movimientos: a) movimiento mito poético; b) movimiento por los derechos de los hombres y c) movimiento anti sexista o pro feminista. Éste último correspondería a los grupos de hombres por la igualdad que, según el autor, se nutren de las ideas del feminismo de la igualdad y de la perspectiva de género, rechazando el modelo masculino dominante y la homofobia.

Los grupos de hombres por la igualdad en España.

Se pueden fechar los comienzos de los grupos de hombres en España con una reflexión sobre la condición masculina en el artículo “La alienación del varón”, escrito por J.V Marqués y publicado en 1979 en el número 30 de *El Viejo Topo*². Para Bonino, Leal, Szil y Lozoya (2003) no es fácil de relatar el surgimiento y desarrollo del movimiento de hombres igualitarios. Reseñan una serie de pasos que se habrían ido dando, como los esfuerzos individuales (escritos de Josep Vicent Marqués) o las Jornadas y Congresos donde se empiezan a abordar el análisis de los modelos masculinos, como, por ejemplo, el III Congreso estatal de planificación familiar, País Vasco 1985 y el VII Congreso español de sexología, Sevilla 1989. Para estos autores, siempre ha existido cierta confusión desde los orígenes en lo que han sido los denominados grupos de hombres (por la igualdad), los grupos

² Revista cultural y política de corte marxista así como editorial. Editada por primera vez en 1976. Fue una de las referencias del pensamiento de la izquierda en la transición española.

terapéuticos dirigidos a hombres y los talleres o dinámicas dirigidos a hombres en cursos mixtos.

Nacimiento de grupos de hombres.

Los grupos de hombres surgen en el contexto histórico de mediados de los 80, cuando el movimiento feminista español había conseguido, tras años de lucha, una serie de derechos mediante la aprobación de diferentes leyes (Ley del aborto y Ley del divorcio) así como la derogación de leyes franquistas que discriminaban a las mujeres. Los hombres que inician los primeros grupos tenían relaciones directas con el feminismo y el marco universitario. Se sienten interpelados por los cambios que ellas estaban ejerciendo y, en al menos dos localidades diferentes, en el mismo intervalo de tiempo (Valencia y Sevilla) surgen sendos grupos. El grupo de Valencia fue promovido por Marqués³. Este autor decide formar un grupo de hombres, todos ellos cercanos al amplio espectro político de la izquierda. El grupo de Sevilla fue promovido por Lozoya⁴, quien reunió a 17 hombres y les planteó qué papel estaban jugando los hombres en relación al cambio de las mujeres así como un análisis crítico de los líderes de la izquierda antifranquista en las organizaciones mixtas.

Desde mediados de los 80 hasta finales de los 90, se van creando diferentes grupos de hombres que no se asientan con el tiempo. No se llamaban “por la igualdad” y su función seguía siendo a nivel interno, de reflexión grupal sobre la construcción masculina. Así mismo, su presencia y reparto era muy desigual por el territorio español.

A finales de los 90 y principios del 2000, se produce una incorporación paulatina a la esfera pública de algunos grupos de hombres como resultado de hechos sociales relacionados con la violencia de género. Dentro de una realidad social donde se solicitaba una mayor implicación a los hombres, ante lo que se empezaba a considerar como un problema social de primer orden y no tanto un

³ Josep Vicent Marqués (1943-2008): Sociólogo y escritor valenciano. Fue Catedrático del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Valencia. En 1973 ganó el premio de ensayo Joan Fuster. Publicó una decena de libros sobre el ecologismo y la igualdad entre los sexos.

⁴ José Ángel Lozoya: Nacido en Valencia en 1951. Miembro fundador de la Red de Hombres por la igualdad. Reconocimiento 2010 por su labor en pro de la igualdad de género.

problema menor relacionado con la esfera privada y familiar, surgen las primeras iniciativas públicas para trabajar directamente con los hombres en materia de igualdad y de violencia de género. En este periodo, se tramita la Ley Integral contra la Violencia de Género. Anteriormente, se había producido un hecho social que causó una gran conmoción pública en la sociedad española: el asesinato de Ana Orantes⁵. Los grupos de hombres ya creados empezaron a salir a la calle y a mostrar su rechazo públicamente (en el caso del grupo de Sevilla, por ejemplo, repartieron octavillas en contra de la violencia de género y llevaron a cabo la iniciativa socio-política “No nos resignamos”). Asimismo, en el año 2004, cuando se tramita la Ley Integral de Género, plantearon una carta de apoyo al proyecto de ley firmada por 3000 hombres). Estas protestas y manifestaciones de hombres organizados son las primeras que se producen después de una década de activismo, cuyo objetivo principal había sido la reflexión y el trabajo de carácter personal. Es, sin duda, en la primera década del siglo XXI, dónde se sucede la creación de nuevos grupos de hombres por otras partes del territorio español, así como un mayor e intenso activismo mediante campañas, manifiestos, concentraciones y encuentros. Destacar, entre otros, las primeras jornadas estatales desarrolladas sobre la condición masculina, bajo el título: “Los hombres ante el reto de la igualdad”, en noviembre del 2001 en Jerez de la Frontera o la primera manifestación bajo el lema “Hombres contra la violencia machista”, en Sevilla del 2006.

Las relaciones de los grupos de hombres con el movimiento feminista español no han sido homogéneas y han ido variando, dependiendo de diferentes factores como el territorio, el grado de relación en lo personal, la implicación y el mantenimiento en el tiempo del propio grupo y los discursos recibidos de hechos acaecidos tiempo atrás. Debido a la propia evolución dispersa y cuasi marginal de ciertos grupos de hombres, las relaciones no se dieron hasta bien entrados los años 90. Encontramos diferentes posiciones y niveles de relación. Uno de los polos se caracterizaría por una relación formal y de poco vínculo organizacional tanto con el feminismo institucional como con algunas de las nuevas organizaciones feministas, mientras que en el otro polo, grupos de mujeres y de hombres desarrollarían relaciones

⁵ Ana Orantes fue quemada viva por su marido en diciembre de 1997, tras haber relatado su historia de maltrato en un programa de televisión. Hubo una conmoción social tras este hecho y una amplia difusión informativa en los medios de comunicación.

estables donde los grupos de hombres formarían parte de coordinadoras y plataformas feministas. Un ejemplo de ello sería el grupo de hombres de Sevilla, que forma parte de la de coordinadora feminista local *Ágora Feminista*⁶ o bien los grupos de hombres que forman parte de la plataforma *PPiNA*⁷.

En la última década, se han ido fortaleciendo y coordinando los diferentes grupos de hombres, extendiéndose por casi toda la geografía española. Destacamos, entre otros: “Hombres por la igualdad” de Aragón, “Stop machismo” de Madrid, “Piper txuriak” de Bilbao, “Hombrecitos de madera” de Jerez, “Foro de hombres por la igualdad” de Sevilla, “Grupo de hombres de Granada” y “Homes igualitaris” de Cataluña. También se han ido creando redes para compartir ideas y campañas y programar reuniones entre los diferentes hombres de distintos grupos como, por ejemplo, “Gizon Sarea”, la red de grupos de hombres vascos o la “Red de hombres por la igualdad” así como asociaciones con sedes territoriales, con una amplia y mayor proyección social como “AHIGE” (Asociación de hombres por la igualdad de género).

Por último, terminar con lo que ha sido considerado el primer acto público del movimiento de hombres por la igualdad. Los antecedentes se remontan a la celebración, en octubre del 2011, del Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad en Barcelona. En aquel congreso, se produjo un encuentro de diversas organizaciones y colectivos de hombres por la igualdad de toda España. Se apostaba por unir fuerzas y coordinar reivindicaciones, con la intención de llegar mejor a los hombres y poder coordinarse con los movimientos de mujeres en el camino hacia la igualdad. De aquel encuentro surgió una agenda común, que recoge un conjunto de posicionamientos y propuestas en los que todas las entidades presentes coincidían. Ese documento, llamado “Declaración de Barcelona”, se presentó el 10 de febrero de 2012 en Madrid, ante representantes de organizaciones feministas e instituciones por la igualdad de género y

⁶ *Ágora Feminista*: Coordinadora que representa a 30 organizaciones de Sevilla. La conforman colectivos feministas, sindicatos y asociaciones.

⁷ Plataforma cívica por permisos iguales e intransferibles de nacimiento y adopción, creada en el 2005, compuesta por 90 colectivos-feministas, mixtos y de hombres por la igualdad. Desde la plataforma se pide un permiso de paternidad intransferible de una duración no inferior a cuatro semanas (actualmente es de 13 días), que pueda ser simultáneo o sucesivo a decisión de la pareja, como primer paso hacia una verdadera igualdad. Además, reclama que dicho permiso sea de carácter obligatorio.

fue presentado como la Agenda común del movimiento de hombres por la igualdad del Estado español.

Características de los hombres pertenecientes a los grupos y/o el movimiento de Hombres por la Igualdad.

En el ámbito español, encontramos pocos estudios relevantes que hayan analizado en profundidad el movimiento de hombres por la igualdad. Entre los más destacados, se encuentra el estudio sociológico realizado por Domingo (2008) que lleva por título “Caracterización de los hombres por la igualdad en España”. Este texto se basa en un estudio cualitativo con 19 hombres encuestados, todos miembros de grupos por la igualdad.

Afirma que se trata de un colectivo minoritario de hombres comprometidos públicamente con la igualdad, que adoptan modelos alternativos de masculinidad, más respetuosos, corresponsables y no opresivos. Buena parte de ellos se hallan integrados a nivel local en grupos de «Hombres por la Igualdad» y, en conjunto, configuran el conocido como Movimiento de Hombres por la Igualdad. Este movimiento, tomado como máxima representación actual de una masculinidad igualitaria, se trata de un modelo social inacabado, pero con buenas perspectivas. Lomas (2003) comenta que vivimos en un esquizofrenia sociocultural de género que implica que, tanto mujeres como hombres, mantenemos valores y prácticas sociales contradictorios con relación a las cuestiones de género, pudiendo tener unos ideales sumamente igualitarios y desarrollar prácticas sociales en flagrante contradicción.

En relación al estudio desarrollado en el marco de la tesina donde se enmarca este trabajo, basado en un estudio cualitativo con 15 hombres encuestados, todos miembros de grupos de hombres, se constata que existen al menos cuatro causas principales que les ha llevado a formar parte de un grupo de hombres y a iniciar una reflexión sobre su condición masculina: a) el contexto familiar; b) la relación de pareja; c) el contexto laboral y d) las relaciones con las mujeres.

Es en el contexto familiar donde algunos hombres inician una reflexión sobre su construcción social y cultural, no en base a un discurso establecido, sino a través de las emociones y sentimientos que sentían en relación con los miembros que componen la unidad familiar. Otro de los contextos que actúan como catalizadores del

cuestionamiento y el cambio es el contexto laboral. Es importante señalar que muchos de los hombres participantes en el estudio y que militan en grupos de hombres trabajan en ámbitos laborales relacionados directamente con algunas problemáticas que afectan directamente a las mujeres como la violencia o en áreas y departamentos públicos relacionadas con la promoción de la igualdad. Por último, como consecuencia de las relaciones previas con grupos de mujeres o con sus relaciones de pareja (en el caso de hombres heterosexuales), el desencadenante en el cambio personal viene de las mujeres, principalmente de las pertenecientes al movimiento feminista.

Conclusiones

No se trata, como apunta Amorós (2006), de deconstruir ni volver femeninos a los hombres, sino de reclamar de forma cada vez más exigente igualdad a escala mundial. Esta tesis se encuentra en el origen y en la misma esencia de los grupos de hombres por la igualdad.

Los grupos de hombres visibilizan los modelos existentes de masculinidades que han estado a la sombra de los hegemónicos. Se trata de modelos éticos alternativos que no sólo plantean, sino que experimentan y viven ya hombres de hoy en día en España (sin formar parte del movimiento). Igualmente, estos grupos apuestan por unas relaciones más igualitarias y corresponsables y rechazan profundamente la violencia contra las mujeres así como contra otras personas por su identidad sexual (homofobia, transfobia). Desde la ética del cuidado, los grupos de hombres plantean unas masculinidades que suponen una concepción integral de respeto y preservación del medio ambiente, frente a una lógica hegemónica masculina basada en la competitividad, la belicosidad y la depredación del entorno que nos rodea.

No se puede determinar de manera precisa el papel -y sobre todo el peso- que han tenido los grupos de hombres en los cambios paulatinos y de paradigma social en cuanto a los nuevos roles que vienen desempeñando un amplio número de hombres. En estos momentos, en España, los modelos mediáticos masculinos siguen mayoritariamente anclados en un modelo tradicional heterosexista pese a que, en el discurso político, son numerosos los mensajes encaminados a la igualdad y a superar un modelo de hombre tradicional y machista. Sin embargo, dichos mensajes suelen ser superficiales y sin el suficiente convencimiento para promover

eficazmente el cambio personal. Quizás, la ausencia de esta movilización profunda de sistema de creencias de género, la ausencia de masa crítica y la resistencia al cambio de muchos hombres sean razones que puedan explicar la poca implantación y durabilidad de algunos de los grupos de hombres así como el número reducido de miembros activistas del movimiento de hombres por la igualdad

Bibliografía:

Amorós, Celia (2006): *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para las luchas de las mujeres*. Madrid, Ediciones Cátedra.

Bonino, Luis (2002): “Los hombres y la igualdad con las mujeres”, en *Lectora. Revista de dones i intertextualitat*, 4, 12-21.

Domingo, Hermógenes (2008): “Caracterización de los hombres por la igualdad en España”, en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 38, 1-13.

Kaufman, Michael (1994): *Los hombres, el feminismo y las experiencias contradictorias del poder entre los hombres*. En:

<http://www.michaelkaufman.com/articles/hombresspanish>)

(Consultado el 15 de septiembre de 2013).

Lozoya, José Á, Luis Bonino, Daniel Leal, Peter Szil (2003): *Cronología inconclusa del movimiento de hombres igualitarios en el Estado español*, <http://www.jerez.es/hombresporlaigualdad> (Consultado el 13 de septiembre de 2013).

Lomas, Carlos (2003): *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales*, Barcelona, Paidós.

Whelehan, Imelda (1995): *Modern feminist thought: From the second wave to Postfeminism*, Edinburgh, UK, University Press.

Sustentabilidad y liberalismo

La revisión de la tradición liberal de los Derechos desde la Ecología Política¹

Alberto José Franco Barrera²
Universidad de Santiago de Compostela
alberto jose.franco@usc.es

Introducción

La sustentabilidad, como principio abstracto y objetivo práctico, constituye el horizonte perceptivo de todas las ramas de la ecología política. Sin embargo, el acuerdo académico y social en torno a su necesidad parece ser el único elemento indiscutible de un concepto esencialmente controvertido, objeto de muy diferentes aproximaciones. Y es que, al final, la sustentabilidad es una decisión sobre conflictos de valores.

Deducimos, entonces, que la sustentabilidad es una arena política de conflicto, porque de su definición dependerá el modo en que se articule la organización social, es decir, hay diferentes tipos de sustentabilidad y no todas son compatibles con los valores de la sociedad actual. La canalización democrática de este conflicto es el único camino coherente con

¹ Con el financiamiento del Plan Nacional (2012-PN114): *La Europa de las Mujeres. Construcción Política y Nuevas Formas de Ciudadanía/ Women's Europe. Political Construction and New Forms of Citizenship.*

² Desde 2011 forma parte del Personal Docente e Investigador de la Universidad de Santiago de Compostela con el financiamiento de las ayudas de apoyo a la etapa predoctoral del Plan I2C de la Xunta de Galicia. Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Grupo de Investigación *La Europa de las Mujeres. Construcción Política y Nuevas Formas de Ciudadanía.*

la reglamentación del principio aquí discutido. Reconocerlo, es condición indispensable para articular una ecología política capaz de operar en el marco de una sociedad pluralista y dentro de las instituciones democráticas.

Un nuevo pensamiento político verde

La reformulación del pensamiento ecologista exige la previa eliminación de la inercia naturalista que afecta al ecologismo desde sus inicios. Por ello, nada es más urgente que revisar el papel que en la definición de la ecología política han jugado, hasta ahora, sus corrientes fundacionales. La vocación de antagonismo exhibida por las corrientes radicales, derivada de un programa maximalista basado en el desmantelamiento completo de la sociedad liberal, terminó por arrastrar al movimiento político ecologista hacia una dudosa concepción de la política, es decir, a entender esta última como un mero epifenómeno de una ética naturalista. Si la naturaleza se convierte en nuestra referencia perceptiva, la política se vacía de todo contenido, porque su fundamento pasa a encontrarse en un ámbito exógeno a la deliberación y a la negociación. Ese fundamento no es otro que una determinada concepción del mundo natural y de nuestra relación, en otras palabras, pasar a ser una ontología naturalista situada antes de lo político.

Recordemos que la descripción de la naturaleza que proporciona la ecología política se transforma en mandatos morales, a su vez determinantes de una organización social consagrada a su cumplimiento. La autonomía de lo político desaparece, de la mano del orden provisto por la ciencia y cargada de sentimientos por la moral ecocéntrica. La política se convierte en simple instrumento de reproducción del orden natural en orden social (Naess, 2001). Es decir, la ecología política, en lugar de articularse como una política, se desarrolla como teoría moral intransigente.

Se trata, como era de esperar, de una errónea interpretación del papel que el mundo natural ha de cumplir en la ecología política, porque de la primacía otorgada a su protección no se deduce, al menos en un primer momento, el otorgamiento de preeminencia prescriptiva a la misma. No hace falta recurrir a Arendt para recordar que la política nace de la

pluralidad humana, es decir, de la diversidad social (1993). La política es la canalización del conflicto. La moralidad ordena la esfera de lo deseable, la política ordena la esfera de lo posible. La naturalización de la política equivale a convertir lo único deseable en lo único posible. La apelación a la naturaleza como fuente perceptiva no esconde sino el intento de naturalizar la sociedad humana y sus valores, que son lo artificial por excelencia, sustrayéndola “del orden de lo voluntario, lo discutible, lo pactado, lo revocable, lo utilitario, lo sujeto a innovación” (Savater, 1995, p: 226); es decir, sustrayéndola de lo humano, de lo político.

La reformulación de la ecología política exige terminar con el dominio que la metafísica y la moral han ejercido sobre sus fundamentos teóricos. La moralización del pensamiento político verde ha provocado una desatención hacia lo propiamente político y una erosión de su vitalidad y su flexibilidad. Ahora bien, la teoría política verde no debería ocuparse tanto del mundo natural, como del medio ambiente, porque la naturaleza a la que se refiere ya no existe, más aún, nunca ha existido. El énfasis no debería recaer en la protección del mundo natural, sino en la sustentabilidad de las relaciones socio-ambientales. A este respecto, el mundo de los derechos nos ofrece un excelente ejemplo.

La ampliación de derechos

La revisión crítica y de reconstrucción que la ecología política realiza de sus principios fundacionales y de su relación con la democracia atiende también a una noción central de la misma, esto es, los derechos. El atractivo general de los derechos, aplicados al medio ambiente, es que pueden proporcionar una representación y consideración más sistemática de los intereses medioambientales de la ciudadanía. La teoría política verde contempla, en efecto, los derechos en dos sentidos distintos, pero complementarios.

Por un lado, y de acuerdo con una orientación antropocéntrica, son un instrumento para asegurar los derechos medioambientales de la ciudadanía y para resolver la crisis ecológica. Por otro, de acuerdo con un propósito más ecocéntrico, los derechos y su discurso pueden contribuir a la

efectiva ampliación de las comunidades moral y política. Los derechos pueden ser, en este sentido, un poderoso medio de reconocimiento de entidades y sujetos previamente excluidos. Junto a esta ampliación subjetiva del discurso que intenta ampliar el número y la condición de sus titulares, coexiste una ampliación objetiva que intenta la creación de derechos de corte medioambiental donde los titulares sean únicamente las ciudadanas y los ciudadanos.

La ampliación objetiva de los derechos supone una extensión del contenido sustantivo de los mismos, que reconocería garantías y principios relativos al medio ambiente que se pueden sintetizar en el derecho humano a un medio ambiente sano. Este derecho medioambiental genérico se puede considerar constitutivo de una generación de derechos idealmente llamados a complementar la progresiva evolución de los mismos, descrita por Marshall (1998). Lo singular de esta perspectiva es que, al tiempo que opera una ampliación del círculo de los derechos, también sirve como precondition para su titularidad, es decir, al igual que el reconocimiento de los derechos sociales y económicos fue a la vez reconocimiento de su carácter de condición para el ejercicio real de los derechos civiles y políticos, el derecho a un medio ambiente sano viene a constituir la precondition para el ejercicio de todos los anteriores.

La ampliación subjetiva apunta, en cambio, a la introducción de modificaciones en los titulares para incluir a las próximas generaciones y al mundo natural. Esta ampliación constituye una extensión del *demos* liberal, pero es también una contestación de los criterios de racionalidad e inclusión que determinan la presencia en las comunidades moral y política. El hipotético reconocimiento de derechos al mundo natural, o por lo menos a la parte con capacidad para sentir, constituiría un giro ontológico para esas formas de racionalidad y en la consideración de la naturaleza que de ellas se derivan, ya que la primacía de la instrumentalidad dejaría paso a formas de valor intrínseco de lo natural.

Al pertenecer el derecho al campo de la convención y la forma, la proyección de la ampliación de los derechos al mundo natural vendrá a constituir una ficción. No se trata de que los seres humanos hagamos justicia al mundo natural a través del reconocimiento de un derecho preexistente y su reconocimiento

inherente a aquel; hacemos justicia a nuestros propios juicios morales acerca del mundo natural. La naturaleza no conoce la justicia. La pretensión ecológico-política de reconocer derechos al mundo natural puede ser entendida como derivación de su propia concepción esencialista de la naturaleza. La atribución de derechos a parte del mundo natural descubre así su base iusnaturalista, reflejada en la justificación subyacente al valor intrínseco. Por eso, aunque los fines que se pretenden con esta atribución se podrían alcanzar también, idealmente al menos, mediante el desarrollo y cumplimiento de nuevos deberes humanos hacia la naturaleza, incluso sobre una base antropocéntrica, la justificación de la ampliación subjetiva de derechos sólo puede ser una combinación de antropocentrismo reflexivo e instrumentalismo pragmático. Al fin y al cabo, otorgar derechos a los animales es crear deberes humanos hacia ellos sobre la base de una previa consideración moral. Los derechos de los animales serían una cuestión moral y política humana.

La reformulación ecológico-política del discurso de los derechos asume, así, una función instrumental y pedagógica que pretende ser parte del proceso de cambio cultural y de valores que la política verde desea. No tiene razón de ser vincular los procesos discursivos de configuración de la sustentabilidad, así como unos presuntos procesos de determinación de derechos sustantivos, por la simple razón de que estos, una vez reconocidos, adoptan una forma cumplida y cerrada externa a la deliberación. Esta relación entre los derechos y el contexto cultural en el que surgen formula, en el marco de la liberal-democracia, problemas adicionales para el reconocimiento de los mismos al mundo animal, ya que su aceptación y transformación deben respetar el principio de neutralidad entre concepciones del bien sobre el cual se asienta el Estado liberal. Es el contexto cultural el que hará emerger, previa deliberación entre concepciones rivales del bien, nuevos valores encarnados en nuevos titulares o tipos de derecho. Al contrario de lo que ocurre con los derechos medioambientales humanos, donde el fundamento y el carácter encaja más fácilmente con la evolución de los derechos en las democracias liberales, los derechos donde la titularidad recae en el mundo natural son una cumplida expresión de la concepción ecocéntrica del bien. Su creación y reconocimiento no pueden, en consecuencia, preceder al debate.

La ecología política está aquí abocada a una recurrente forma de circularidad, porque la ausencia de un contexto cultural adecuado impide de momento la constitución de unos derechos que, al mismo tiempo, son una herramienta de sensibilización y modificación cultural de importancia en absoluto desdeñable. No existe, sin embargo, en esta situación, solución alguna. En todo caso, será el refuerzo de las instituciones y procesos democráticos en una dirección más inclusiva, objetivo de una teoría política verde, la que permitirá la articulación de un lenguaje público para la discusión de concepciones rivales del bien en condiciones no sólo de mayor igualdad, sino también más inclinadas a la producción de resultados sustantivos; pero para realizar este objetivo es necesario reformular las relaciones de la ecología política con las teorías democráticas.

Participación y teoría política ecologista

Son conocidas las usuales preferencias de la ecología política por un modelo basado en el incremento de la participación ciudadana. Sin embargo, esa preferencia, sencillamente, no es sometida a examen, como si el deseo de democracia participativa bastara para convertirla en realidad. Desde el punto de vista democrático, esta defensa plantea los problemas comunes a cualquier adhesión al ideal participativo; pero habría que preguntarse por las razones ecológico-políticas para esa adhesión. Y esto es así, porque no parece conciliarse con el simultáneo objetivo de la sustentabilidad.

Normalmente, la existencia de una relación entre sustentabilidad y participación no sólo tiende a darse por supuesta, sino que se considera una relación de reforzamiento recíproco. De manera que la participación política sería funcional a la sustentabilidad mientras ésta proporcionaría un tema a aquélla. En palabras de Goodin: "... sobre todo, la teoría verde trata a los seres humanos individuales como agentes que naturalmente son, y moralmente deberían ser, entidades autónomas y autogobernadas. Políticamente, ello implica directamente al tema central de la teoría de la acción política verde: la importancia de la completa, libre y activa participación de todos en la formación democrática de sus circunstancias personales y sociales" (1992, p: 124).

La participación política es entonces un medio para lograr que la autonomía moral del ser humano posea traducción política. Sólo esta influencia directa del ciudadano confirmaría semejante autonomía, en lugar de reducirla a la condición de pura abstracción formal. Aunque esto sea, en sí mismo, discutible, puede poseer un sentido democrático, pero no posee un sentido ecológico-político, que es de lo que se trata aquí, ya que la participación de la ciudadanía en la formación democrática de sus circunstancias no aseguraría en modo alguno la concordancia de los resultados así obtenidos con el objetivo de la sustentabilidad, es decir, nada garantiza que una mayor participación produzca resultados más sostenibles.

Si bien es común pensar que la sociedad sostenible necesita la cooperación ciudadana en el cumplimiento de sus normas, no se piensa, necesariamente, sobre su participación política en el gobierno o la gestión. La necesidad de cooperación no debe confundirse con la exigencia de que la sustentabilidad sea participativa. La participación de la ciudadanía es una parte imprescindible para el programa de la ecología política, pero sólo contingente para su programa de sustentabilidad. En realidad, la participación podría incluso ser incompatible con la consecución y el mantenimiento de la sustentabilidad.

Para abordar con rigor el problema es preciso considerar una sustentabilidad que no determine exhaustivamente la disposición del orden social, en otras palabras, que se obligue a una constante definición pública y colectiva de su contenido.

Conclusión

Intenté demostrar, o al menos así lo espero, que las relaciones entre la ecología política y la democracia junto con el discurso de ampliación de derechos, no pueden darse por sentadas. Esto, por razón del naturalismo filosófico característico del primer ecologismo político, que ha contaminado su teoría política y dificultado su modernización. Por eso, conviene subrayar el carácter perceptivo, abierto a definición social, del principio genérico de sustentabilidad; no sólo porque es la única manera de propiciar su democratización, sino también para evitar falsas conclusiones acerca de su naturaleza.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1993): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.

Goodin, Robert (1992): *Green Political Theory*, Londres, Polity.

Naess, Arne (2001): *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Savater, Fernando (1995): *Diccionario Filosófico*, Madrid, Planeta.

Tablas para un naufragio

Ecofeminismo como asidero ético ante la sociedad descentralizada de Bauman y Sloterdijk

Natalia Rivero Pascual¹

(natmrp@yahoo.es)

Nuria Galicia Pérez²

(nuriagalicia@gmail.com)

Universidad de Valladolid

Se acabó la Modernidad Sólida. El espacio histórico de la racionalidad ilustrada ha devenido en la insustancialidad contemporánea, rompiendo los diques establecidos por la normatividad para inundar a los sujetos, que recorren los cauces a la deriva.

Ésta es la premisa sobre la que Zygmunt Bauman asegura que vivimos en un entorno social líquido. Se trata de una categoría sociológica identificada por este sociólogo, ensayista y filósofo polaco, que establece que las principales características de nuestra sociedad, individualizada y privatizada, son el cambio, la inseguridad, la fluctuación, la desregularización y el liberalismo de los mercados y la falta de responsabilidad para con el Otro.

Bauman analiza los atributos que varían en las sociedades capitalistas respecto a los modelos anteriores y determina que la principal característica de las sociedades actuales es el Individualismo.

¹ Natalia Rivero Pascual es Licenciada en Derecho, Filosofía y Agente de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres (UVA), Profesora y Doctoranda de Filosofía (UVA).

² Nuria Galicia Pérez es Documentalista, Licenciada en Filosofía y Agente de Igualdad de Oportunidades (UVA), postgrado en Tratamiento no Sexista de la Información (Universidad Jaime I de Castellón), D.E.A. en Epistemología (UPV/EHU) y Psicopedagoga Clínica (Universidad de León). Investiga sobre de Pedagogía y Género.

Su idea vendría a explicarnos que lo sólido tiende a mantener su forma y características de manera constante (histórica), de manera que su forma de ser tiende a “durar”, mientras que lo líquido tiende al movimiento, fluye de manera informe y se transforma permanentemente, al modo en que lo hacen los mercados liberales (Bauman, 2003).

Con esta idea no pretende establecer una teoría o sistema definitivos, sino determinar las contradicciones y tensiones fundamentales que caracterizan las relaciones sociales e interpersonales de las sociedades capitalistas contemporáneas. Así, establece que el paso de la Modernidad Sólida (estable) a la Modernidad Líquida (flexible), se da en un Tiempo Post-Histórico en el que se renuncia a la memoria, a la perdurabilidad y el peso de la Historia, en favor de la futilidad, la falta de raíces y la inestabilidad asociada a la desaparición de referentes a los que anclar las certezas. Esto genera unas relaciones sociales fundamentadas en la fragilidad. Es el Imperio de la Caducidad. Se debilitan los sistemas de seguridad y se renuncia a la planificación a largo plazo.

Las relaciones interpersonales se establecen de acuerdo a criterios de volatilidad y precariedad, de falta de certeza y con la obligación de ser libres (obligación heredada de los éxitos de la Ilustración) lo que genera el miedo y la angustia existencial de esta modernidad líquida.

Los seres humanos nos hacemos In-sensibles. La fragmentación y división de intereses y afectos en los que se determinan las interrelaciones, llevan al abandono de los compromisos y la volatilidad las lealtades. Tenemos miedo a establecer relaciones duraderas. Desaparecen los lazos solidarios y las relaciones se miden en términos de coste – beneficio y deja de tener sentido preguntarse quién soy... somos elementos fluctuantes, cambiantes, con carácter multifocal.

Sloterdijk, en su Trilogía de las Esferas, introduce una cierta “solidificación” de esta visión de la sociedad al considerar que el modelo de relaciones se acerca más a las características mecánicas de la espuma, de manera que interpreta que los movimientos de los sujetos se amalgaman estableciendo nodos frágiles y evanescentes, temporales, a través de los que interrelacionan de forma compleja y descentralizada.

Esta interpretación antropológico-filosófica del individualismo moderno, concibe las relaciones sociales interpersonales como un agregado de múltiples celdillas, frágiles, desiguales, aisladas y

permeables pero sin comunicación efectiva. Su fragilidad se debe a su falta de centro y a su movilidad expansiva o decreciente, a su característica estructura que mantiene la estabilidad gracias a su liquidez. Podemos aplicar esta imagen espumosa tanto a la estructura de la sociedad contemporánea como a la perspectiva de género. En el plano social, supone concebir un tipo de desterritorialización que determina el fin de una etapa: los individuos ya no permanecen incrustados en estructuras sólidas, ligadas a regímenes de producción industrial, a la democracia... que requieren de una fuerte raigambre territorial, sino que ahora tienden a evitar ligarse a un territorio y limitarse a las características de éste. Relacionada con la teoría de género, en esta misma línea, la falta de pertenencia y de límites da lugar a la Teoría Queer, una hipótesis sobre el género que afirma que la orientación sexual y la identidad sexual o de género de las personas son el resultado de una construcción social y que, por lo tanto, no existen papeles sexuales esenciales o biológicamente inscritos en la naturaleza humana, sino formas socialmente variables de desempeñar uno o varios papeles sexuales. De acuerdo con ello, la Teoría Queer rechaza la clasificación de los individuos en categorías universales como "homosexual", "heterosexual", "hombre" o "mujer", sosteniendo que éstas esconden un número enorme de variaciones culturales, ninguna de las cuales sería más fundamental o natural que las otras. Contra el concepto clásico de género, que distinguía lo "heterosexual" socialmente aceptado (en inglés "straight") de lo "anómalo" (queer), la Teoría Queer afirma que todas las identidades sociales son igualmente anómalas, las saca de los cuadros normativos sociales tradicionales que entienden el hecho sexual como algo constituido tomando como base la división binaria de los individuos, primando la idea de la complementariedad de la pareja heterosexual sobre otras fórmulas que en esos esquemas no sólo son anómalas, sino, incluso, punibles.

Esta falta de asideros en todos los órdenes sociales, genera un miedo constante, como decía también Bauman, y ello lleva a concebir el entorno como un peligro permanente: hemos normalizado el estado de emergencia. Es lo que Sloterdijk denomina como Régimen del Sabotaje y Lógica del Pánico.

Es una descripción distópica de la sociedad, que camina hacia su futuro con incertidumbre y miedo, incapaz de proteger a sus componentes de la ferocidad y la futilidad líquida de sus principios rectores, acoge, sin embargo, movimientos radicalmente opuestos a las bases sociales impuestas por el libre mercado y la mundialización

individualista.

Entre ellos, la *ecología* y el *feminismo* que, superando la falta de compromiso para con el Otro (presente y futuro), establecen la necesidad de trascender a las individualidades y las inseguridades de esta sociedad fluctuante para determinar bases sólidas y estables que aseguren el futuro para las siguientes generaciones a las que no les sirven los convencionalismos modernos en los que se originaron las desigualdades actuales.

No daremos en este foro una definición de *feminismo*, baste señalar que para el tema que nos ocupa, nos interesa el modo en que desde sus postulados se señala el conflicto que se da entre reproducción social y bienestar y el proceso de acumulación capitalista. El *ecologismo* constituye una forma de activismo pergeñado a partir del concepto de "conciencia medioambiental", cuyo origen se sitúa en el ensayo "*Primavera Silenciosa*" (*Silent Spring*), publicado en 1962 por la bióloga estadounidense Rachel Carson y que fue fundamental en la llamada "Revolución verde". Este movimiento cívico parte de la idea de que la integración del ser humano en la biosfera sólo se logrará a través de la realización de cambios generales y profundos que afectarían a la estructura de la sociedad de consumo y trata de aplicar a ésta los principios ecológicos del cuidado del medioambiente, considerando que solo a partir de la aceptación de los conocimientos que proporciona la experiencia particular y colectiva de los sujetos con su entorno, podrán tomar conciencia del modo en que son componentes de un ecosistema que han de proteger y mantener. De este modo, el Ecologismo incide en la tensión que surge de la confrontación entre el carácter limitado de los recursos y la dinámica de la acumulación y la expansión continua del sistema capitalista.

De la confluencia de estos movimientos surge el *ecofeminismo* (teoría plural y compleja que puede entenderse desde muy diferentes formulaciones) que plantea, en general, 4 reivindicaciones básicas:"

1. Hay importantes puntos en común entre la represión de la naturaleza y la represión de la mujer, dos elementos que el patriarcado ha identificado creando la dicotomía mujer-naturaleza / hombre-cultura., minusvalorando la primera parte en favor de la segunda.
2. Es necesario entender el carácter de esta relación para comprender

de forma profunda la represión de la naturaleza y la represión de la mujer.

3. La teoría y la práctica feministas tienen que incluir una perspectiva ecológica.
4. Las soluciones a los problemas de la crisis ecológica también pasan por incluir la perspectiva de género.

El Ecofeminismo sitúa la vida en el centro de la organización política, económica y social. El objetivo principal consistiría en maximizar la vida, no la riqueza económica. Del Ecologismo tomará el principio de que no se pueden destruir los fundamentos ecológicos indispensables para la vida, y del feminismo la idea de igualdad de derechos y deberes como integrantes de la misma especie. En palabras de Vandana Shiva, el ecofeminismo es realmente el tipo de filosofía que requiere toda sociedad duradera. Es una filosofía donde la acción y la reflexión están unidas en una relación indivisible que indica que el sistema económico y cultural capitalista se ha fundamentado sobre el principio de la colonización patriarcal de los recursos y de las mujeres: “se ha constituido y se mantiene por medio de la colonización de las mujeres, de los pueblos “extranjeros” y de sus tierras, y de la Naturaleza”. (Shiva y Mies, 1997, p.128)

Las dos teorías se complementan: el Ecologismo dota al Feminismo de sensibilidad ambiental, incluyendo una visión animalista de la que carecía la postura antropocentrista tradicional que únicamente tomaba en consideración moral al ser humano. El Feminismo dota al Ecologismo de una serie de claves analíticas y de una nueva perspectiva, acerca de ciertos problemas ecológicos que afecta al colectivo femenino.

A pesar de que no existe una sola teoría ecofeminista, sino que este movimiento se plantea desde diferentes perspectivas y orientaciones, todas sus corrientes coinciden en el punto inicial que considera que la subordinación de mujeres y naturaleza a los dictados patriarcales a lo largo de la historia, están representados de manera paradigmática en el sistema capitalista reinante y que es precisa la revisión crítica de los conceptos claves de la sociedad actual (ciencia, trabajo...) para evitar la autorreferencialidad de los mercados, que tienden a maximizarse, no a satisfacer las necesidades humanas, y que

por ello no deberían regir el destino de los individuos.

¿Cuál es el problema? Que las diferentes corrientes del Ecofeminismo han sido acusadas de ser excesivamente utópicas, de plantear un escenario idealista e irrealizable en una sociedad economicista e individualista en exceso como la nuestra; de dicotomizar las esencias “hombre”/“mujer” y de reducir a la mujer a un concepto anticuado que la identificaba con la Naturaleza y la limitaba a la crianza.

En esta sociedad en la que nos encontramos con la extrema individualidad de la que nos hablan Bauman y Sloterdijk, ¿cómo podemos conjugar las ideas y principios que nos propone el Ecofeminismo, que pretende un compromiso en clave de género y de carácter universal de los sujetos para con el medio ambiente y para con sí mismos, en forma de respeto e igualdad entre todos los actores sociales?

Desde nuestro punto de vista, una posible forma de combinar ambas perspectivas podría toma como punto de partida la Ética del Cuidado. En palabras de M^a Teresa López de la Vieja: “El “cuidado” pone en duda la jerarquía de los principios y de los agentes, removiendo de raíz la imagen moderna y liberal de gente moral como gente con autonomía y sin vínculos. Ayuda también a recuperar prácticas valiosas para el bienestar y el equilibrio entre los agentes” (2004, p.51).

Desde esta perspectiva, se puede optar por la búsqueda de una relación con el entorno y con los demás que salve el individualismo contemporáneo, sustituyendo este concepto egocentrista por el de Autonomía, pero una Autonomía Contextualizada, siempre referida al “Otro particular”. La base la constituiría la Responsabilidad por los Demás: entender el mundo como una red de relaciones en las que se inserta el Yo. Sólo a partir de ese momento, combinando la individualidad particular con la integración en el mundo circundante, puede darse el reconocimiento de las responsabilidades hacia los demás.

Así, entraría en juego el concepto de Responsabilidad a partir de lo propio: desde el Yo hacia los demás, estableciendo una ética cuyo principio sea reconocer todos los puntos de vista, superando las posibles diferencias, alejándose de paternalismo para conjugar individualismo y comunitarismo, moviéndose ente la racionalidad neokantiana y la ética dialógica.

Y, yendo más allá incluso del concepto de cuidado, que permanece asociado a las características del género femenino, ¿por qué

no ser más ambiciosas y buscar la inclusión de toda la sociedad en la búsqueda de la cohesión de la forma de vida contemporánea con la necesidad de superar la individualidad reinante y suscribir compromisos para con el medio ambiente, aunque sólo sea como una forma de egoísmo inteligente, como una esperanza egoísta común, que diría Rorty? Para conseguir el grado de compromiso necesario para inmiscuir a todos los elementos sociales en la necesidad de incluir los postulados ecológicos en la vida cotidiana de la sociedad moderna, de modo que podamos superar la liquidez, la falta de objetivos comunes, la carencia de compromisos, podemos examinar los postulados que proponen los principios de la “Ciudadanía Ecológica”, teniendo en cuenta que es preciso eliminar los sesgos de género que nos hacen asociar la idea de cuidado a un determinado grupo social (las mujeres) en lugar de entenderlo como una virtud general y deseable para toda la ciudadanía en su conjunto (Dobson, 2001).

Es más, quizá deberíamos considerar que el gran valor del Ecofeminismo ha sido servir de punto de partida para establecer una nueva serie de reclamaciones en clave de género, estableciendo un nuevo campo de reivindicaciones relacionadas con la situación de dominio mercantil y economicista de tipo patriarcal sobre mujeres y naturaleza, determinando un nuevo escenario desde el que se puede construir formas de cooperación inclusivas que redunden en beneficio para toda la sociedad, independientemente del género de sus componentes, género que, como hemos visto al hablar de la teoría Queer, tampoco mantiene ya unas fronteras rígidamente establecidas que cataloguen a la ciudadanía sino que ha evolucionado hacia perfiles lábiles y difusos que no permiten hablar ya de características dicotómicas asociadas a un género determinado.

El papel del Ecofeminismo pues, su reto, sería mantener abierto ese frente como campo a conquistar en la lucha por la igualdad, como terreno abonado para el debate ético en torno a la cooperación y contra el imperialismo económico que convierte a nuestra sociedad en un fluir de elementos inconexos e in-sensibles para con los demás.

Bibliografía:

Bauman, Zygmunt (2003): *Modernidad Líquida*, México D.F: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zygmunt (2007): *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona: Paidós.

Bauman, Zygmunt (2004): *Ética postmoderna*, Argentina: Siglo XXI.

Dobson, Andrew (2001): "Ecological Citizenship. A disruptive Influence", *Isegoría*, 24, 167-187. Traducido por Carmen Velayos Castelo.

Galicia Pérez, Nuria y Ayestarán Úriz, Ignacio (2000): "Ecofeminismo, género y tecnociencia: tendencias y perspectivas", *Actas III Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia de España* (Donostia, 26-29 de abril de 2000), 429-441.

López de la Vieja, M^a Teresa (2004): *La mitad del mundo: Ética y crítica feminista*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Mies, María y Shiva, Bandana (1997): *Ecofeminismo: Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona: Icaria.

Puleo, Alicia (2005): "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido", en Amorós, Celia, De Miguel, Ana (Ed.), *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, (pp.121-152), Madrid: Minerva.

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

Sloterdijk, Peter (2006): *Esféras III, Espumas*. Barcelona: Editorial Siruela.

Vásquez Rocca, Adolfo (2008): *Peter Sloterdijk: Espuma, mundo poliesférico y ciencia aplicada de invernaderos*. (Universidad Complutense): <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/18/avrocca.pdf> (Consultado el 8 de octubre de 2013)

Una ética incluyente para un mundo sostenible

Gabriela Mendoza Viguera¹
Academia de Filosofía del IEMS DF (México)
mevg78@yahoo.com.mx

Desde el nacimiento de la filosofía el lograr conocimientos generales que abarquen al sujeto, para comprendernos, y a su realidad, para aprehenderla, a partir de la búsqueda de conocimiento y de respuestas razonables ha sido lo prioritario. De ahí el surgimiento de diversas ramas y escuelas filosóficas. Sin embargo, pese a los grandes esfuerzos por lograr tal conocimiento general no ha sido posible concretarlo, pues el comprender el comportamiento humano, ya sea individual o colectivo, a veces se nos escapa debido a la propia cultura en la cual estamos insertos. Por ello es que el intentar la comprensión

¹ Licenciada en Filosofía y Maestría en Humanidades (Filosofía Política) por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Docente, tutora e investigadora (DTI) de la Academia de Filosofía en el Instituto de Educación Media Superior del Distrito Federal (IEMS DF).

de la comunidad biótica es una tarea que se vuelve aún más complicada.

Tenemos idea del comportamiento del gato de algún amigo o del perro que tenemos en casa, posiblemente de que hay plantas de sol y de sombra; tal vez *National Geographic* o *Animal Planet* nos han ilustrado un poco en el tema. Pero, en realidad, ¿qué sabemos al respecto?, y más aún ¿hasta dónde estamos conscientes de su importancia? Interrogantes como estos son los que han propiciado que en las últimas décadas la ética ambiental adquiera cada día más importancia, dado que los problemas ambientales están hoy muy presentes y nos obligan a repensar los principios y valores morales, incluso en muchos sentidos nos llevan a modificarlos.

Desgraciadamente la modernidad, con su especialización, nos orilló a experimentar una especie de ceguera que nos alejó de “todo lo que no sea humano”. En las últimas décadas, la misma necesidad de ver más allá, de despertar de esa ceguera nos ha hecho reconocer que hay algo más que “lo humano”, lo cual nos ha llevado a intentar integrar lo no humano (la comunidad biótica) a lo humano. Gran error, pues apenas hemos caído en la cuenta que tal integración debía ser a la inversa para poder pensar en una verdadera reconciliación entre la comunidad biótica y lo humano.

Inicialmente, los griegos (y en particular los presocráticos) tuvieron un conocimiento integral; se cuestionaban en primer lugar sobre la naturaleza y sobre el lugar que tenía el hombre en el *cosmos*, y es que, para ellos “el cosmos era, en su inmediatez, su escenario natural y el objeto de sus primeros cuestionamientos” (Piñón, F., en Kwiatkowska, López Wilchis (comp.), 2000, p. 17). Los griegos hacían referencia a una armonía universal de la que el hombre formaba parte. Por ello es que se abocaron al conocimiento de lo no humano y a respetar todo lo que se encontraba en la naturaleza (sea por una cuestión religiosa, mística o posiblemente por el miedo a lo desconocido o a verse vulnerables frente a ese mundo “salvaje”).

Con el transcurrir de los siglos, poco a poco el hombre fue imponiéndose a este mundo natural, lo fue sometiendo hasta llegar a diferenciarse de él -lo salvaje y natural en contraposición con lo artificial, con el progreso, con lo humano-. Las sociedades civilizadas, los avances científicos, la tecnología y en suma, el conocimiento llevó a los hombres a someter no sólo su entorno, sino someterse entre

ellos mismos. Pero el mismo devenir -o la misma ley de causa efecto- provocó que la naturaleza sacudiera al hombre: con la disminución de tierras fértiles, la reducción de la biodiversidad, las epidemias, la escasez de recursos naturales, la contaminación de los mantos acuíferos, así como los impactos en la atmósfera y en el clima, el desequilibrio de ecosistemas, etc. Problemas, todos estos que han provocado que el humano rectifique su conducta frente al mundo natural y ya no se asuma por encima de éste, sino como un ser vivo más. Sin embargo, dicha toma de conciencia sigue siendo lenta y la naturaleza continúa respondiendo a los desafíos humanos.

En este marco se inaugura la problemática de hacer efectiva la toma de conciencia que exige un respeto a la vida en general, lo que ha provocado que surjan disciplinas que pueden abordar este problema, como la Bioética, la Ética Ambiental, la Ecología y la Ecología del paisaje². Disciplinas que, lejos de buscar una especialización, lo que buscan es la integración de lo no humano con lo humano, la garantía y la eficiencia de una ética más amplia y menos arbitraria. Por eso es importante que quede claro que la edificación de esta ética -llamémosla renovada- nos corresponde a *todos* los seres humanos, en cuanto dotados del *status* de personas con capacidad para obrar.

Sin embargo, pese a que todas estas disciplinas buscan fundamentar y convencer acerca de la importancia de respetar y conservar la comunidad biótica, se sigue deteriorando la vida de innumerables ecosistemas. Y las interrogantes no se dejan esperar: ¿cuánto tiempo falta para que exista una conciencia sobre este asunto? ¿Qué podemos esperar que suceda con la comunidad biótica? Por ello consideramos que lo realmente útil es encontrar los fundamentos que conduzcan al estudio de condiciones, medios y situaciones en las que pueda realizarse esta nueva ética más amplia y más igualitaria. Para ello, primero, se debe redefinir la ética, pensarla a partir de valores y consideraciones del mundo natural (no humano); construir normas que regulen la relación entre el hombre y el resto de seres vivos, y con ello superar los límites de la ética tradicional (enfocada únicamente a los asuntos humanos). Una vez realizada esta redefinición de la ética, lo siguiente es replantearse cómo debe ser la relación del ser humano con otros seres vivos para romper con la división que la perspectiva

2 La Ecología del paisaje permite revisar el impacto ambiental de las obras y actividades humanas, y se usa principalmente en la ordenación del territorio, y en el análisis dinámico de ecosistemas.

antropocéntrica construyó entre el sujeto moral y la naturaleza, de manera que las acciones y decisiones de los seres humanos respecto a la naturaleza contengan una evaluación moral. Esto nos obliga a comprender en todo el sentido de la palabra la pertenencia del humano en la comunidad biótica.

Es cierto que hay intentos por concientizar a las personas al respecto, como Peter Singer en su libro *Liberación animal*, pero es un intento que deja de lado a las plantas y al ecosistema, y que sólo centra su interés en los seres sensibles al dolor. O como Taylor, que hace hincapié en los organismos como “centros teleológicos de vida”; o Goodpaster que menciona las tendencias de los seres vivos a mantenerse y cuidarse por sí mismos, por lo que se merecen, según él, un reconocimiento y respeto por procurarse su bienestar. Estas propuestas (y muchas más que por razones de espacio y tiempo no podemos mencionar) han intentado responder al abuso del que ha sido víctima la naturaleza. Y cada una de ellas ha sido posible en las últimas décadas porque la modernidad, después de tanto tiempo de ceguera, abrió sus ojos y dirigió su mirada hacia la vida no humana; pues, en “los siglos de la ciencia y el humanismo desde la llamada Ilustración no se mostró mucha sensibilidad hacia los animales debido a la herencia cartesiana [...] A lo largo de varios siglos de ciencia dura y ética humanista, ha habido poca compasión por los animales.” (Holmes Rolston III, en Margarita Valdés (comp.), 2004, p.71). Sin embargo, todos estos esfuerzos no han sido suficientes para evitar el deterioro ambiental que rebasa los intentos por subsanar décadas de olvido.

Parte de este fracaso se debe a que la moral es un proceso de toma de conciencia que va evolucionando a través del tiempo, y que consiste en irse percatando del valor de ciertas cosas en el mundo que antes no se consideraban (lo que implica, en algunos casos, restar valor a cosas a las que antes se lo dábamos). La moral es un proceso reflexivo que consiste en cobrar conciencia paulatinamente de que el ámbito de lo valioso abarca muchos tipos de entidades que antes se ignoraban. Lo mismo ocurre con el concepto de ética que proviene, como bien sabemos, del griego *ethos* y que se traduce como costumbre, pero que generalmente la entendemos como esa disciplina que se ocupa de los problemas morales ligados con la vida del hombre en sociedad, y por lo tanto con los cambios que éste va sufriendo en los procesos históricos. La moral y la ética son constructos sociales, que dependen del momento histórico para asignar algún tipo de valoración

o de relación con el entorno, y dado que el ser humano le ha negado a la vida no humana una relación de igualdad, y la ha visto de manera utilitarista, hedonista o de forma compasiva, podemos deducir que para la ética clásica y humanista, los ecosistemas son territorios desconocidos. En suma, el *es* de la naturaleza difiere significativamente del *es* de la cultura. Esto es que los animales, por ejemplo, por adopción humana pueden recibir algunas de las protecciones de la cultura, como las mascotas; sin embargo a veces esa protección cultural puede funcionar en contra de ellos, pues su condición natural (silvestre) se vuelve una extensión de lo humano cuando se les adopta como mascotas. Como podemos darnos cuenta, la cultura es algo benéfico para los humanos pero con frecuencia algo nocivo para los animales. Esta confusión se debe a nuestra ignorancia del *es* de la naturaleza que lleva a que confundamos la integridad de una vaca con la integridad de un venado, la de un perro con la de un lobo. En este sentido es la biología y la ecología, y no la justicia, el bienestar o la caridad, lo que sirve de base para esta ética integral.

En resumen, para acoger una nueva ética más incluyente, primero se debe luchar contra el egoísmo ético, que tiene sus orígenes en un pensamiento antropocéntrico; y posteriormente proponer nuevos paradigmas que sustituyan a los que obedecen a una ética pensada por y para el humano, por aquellos en pro de la vida en toda su extensión.

Lo más cercano a esto es la propuesta holista³, que invita a conocer de manera integral las partes que conforman el mundo natural, y así reconocer su valor al saber la función que desempeñan en la comunidad biótica. Comprender el funcionamiento de la naturaleza, sus mecanismos, sus procesos y su forma de existir, es comenzar a sacudirnos del conocimiento antropocéntrico y permitirnos escuchar el *ser* de la comunidad biótica. Por ello es que la posición holista aplicada a este conocer acerca del comportamiento

3 El holismo ("todo", "entero", "total), se entiende como la posición metodológica y epistemológica que afirma que los sistemas (ya sean físicos, biológicos, sociales, etc.) y sus propiedades, deben ser analizados y considerados en su conjunto y no a través de las partes que los componen. Desde el holismo, el valor de un elemento o de una entidad (molécula, orgánulo, hormona, órgano, organismo, superorganismo, población, ecosistema, bioma, etc.) no es absoluto, sino que toma un valor diferente según su posición espacial en el organismo, el paisaje o la biosfera. Y en tanto se altere un elemento de esa "totalidad" puede cambiar el todo.

natural de lo no humano es viable en tanto nos ofrece un conocimiento más amplio y real (sin la interpretación antropocéntrica) de la vida no humana. Este saber integral es el que puede orientarnos de manera más certera sobre cómo debemos comportarnos y las consecuencias de tal comportamiento frente a estas entidades.

Podríamos preguntarnos si esta propuesta racional sobre una ética ambiental incluyente es suficiente. Si bien no podemos, ni debemos, prescindir una metodología ni de un fundamento racional, sin embargo, en esta propuesta considero imprescindible incluir a las intuiciones y sentimientos en la construcción de esta ética renovada. Para alcanzar una conciencia que nos permita abrazar una ética incluyente, es necesario recuperar el conocimiento que nos es dado por la experiencia de los sentidos y de las emociones que permite reconocer, admirar y comprender la armonía y la estética de la vida no humana. Esto es: buscar una empatía con los seres humanos y no humanos inspirada desde el umbral de las emociones y los sentimientos.

Con ello estamos haciendo referencia a una humanización de igual manera renovada, a una recuperación de lo humano, entendiendo por humano a ese dotado de razón, lenguaje y memoria conscientes, con emociones y sentimientos, capaz de reflexionar sobre sí y sobre lo que le rodea; en suma el humano como el ser que tiene una parte sensible y una parte racional, una parte emotiva y una parte reflexiva. De esta manera el proceso de humanización (que aquí hacemos referencia) es el intento por recobrar todas las cualidades propias del ser humano, sobre todo la capacidad emotiva, afectiva y sensible.

Por ejemplo, tenemos el conocimiento de que es incorrecta la caza de osos pardos, dado que están en peligro de extinción, pero qué tan conscientes somos del hecho de que peligra esta especie, qué tan sensibles somos al ver en venta la piel de este animal y el hecho de que su extinción no es nada más que la muerte de una especie (algo en sí mismo lamentable), sino la puesta en crisis del ecosistema, pues cada vez que una especie desaparece se altera el ecosistema hasta desaparecer. Estamos en una relación de interdependencia con la comunidad biótica.

Veamos otro ejemplo, si un pariente cercano (un hermano, un hijo o un padre) sufre un accidente ¿cómo nos sentiríamos?; si ese accidente le ocurre a un vecino, a alguien que hace mucho no vemos, a

alguien que no conocemos pero que tenemos noticias de que fue víctima de ese accidente, ¿qué emociones experimentaríamos? Según la cercanía que se tiene con las personas, los lazos afectivos son más o menos estrechos. Sin embargo, no dejamos de sentir “algo” por las personas que a pesar de no mantener ningún lazo afectivo están en una situación difícil. Pero si quien está en esa situación difícil es un oso pardo, una ballena jorobada, o la selva amazónica ¿nos conmovemos?, ¿qué sensación experimentamos? El puro conocimiento no da consciencia; el humano sin emociones, sin sensibilidad, sin una capacidad afectiva mucho más incluyente, no es del todo un ser humanizado, no es totalmente consciente.

Se trata, como podemos darnos cuenta, de que el humano renuncie a su antropocentrismo (a su humanismo tradicional) y abrace una humanización un recobrar su sensibilidad y vincular la razón con la emotividad, para que pueda percibir, comprender y respetar a ese mundo no humano del que también forma parte, para ver la belleza y la armonía que prevalece en cada ecosistema.

Con esto también se está recalcando que para llegar a esta humanización debemos voltear hacia la ciencia, hacia el conocimiento integral, que nos muestre lo que desconocemos, para así comenzar a incluir a la comunidad biótica en nuestras consideraciones éticas. Debemos procurar la adquisición de conocimientos sin descuidar la sensibilidad (la humanización). Cabe aclarar que esta humanización o sensibilización no es una misericordiosa o compasión hacia la comunidad biótica, lo que se exige es un respeto a su existencia. A partir de la toma de conciencia que brinda el conocimiento y reconocimiento de la vida no humana: “Valoremos a la Tierra y a *nuestros compañeros de viaje...* en la odisea de la evolución -dice Callicott- no sólo por lo que puedan hacer por nosotros, sino por lo que son en sí mismos.” (Callicott, B., en Margarita Valdés (comp.), 2004, p. 117)

Finalmente, el asumir y el tomar consciencia de esta valoración no antropocéntrica exige una efectividad pronta, para ello se deben considerar tres aspectos: la promoción, el control y la garantía. La promoción, que tiene que ver con la educación y la adquisición de esta nueva ética, partiendo desde el conocimiento integral y complementándolo con una formación libre de antropocentrismo que se oriente hacia la humanización, tal y como aquí lo hemos expuesto; para de ahí considerar el control y la garantía, es decir la puesta en marcha de acciones que se desprendan de esta ética. Y del desarrollo

Hacia una cultura de la sostenibilidad

de esta ética incluyente, dar el salto para cambiar de sistema económico, por uno más justo e igualitario, en el que no prive la explotación del hombre por el hombre ni la explotación de la naturaleza por el hombre, de manera salvaje, sino razonada, para garantizar la sustentabilidad de nuestra especie, la cual depende también de la sobrevivencia del mundo natural en toda su extensión.

Bibliografía

Kwiatkowska, T., López Wilchis (comp.)(2000): *Ingeniería Genética y Ambiental*, México: Plaza y Valdés.

Kwiatkowska, T., Issa, J., Piñón, F., (2001: *Mundo antiguo y naturaleza*, México: Plaza y Valdés.

Kwiatkowska, T., Issa, J.,(comp.), (1998): *Los caminos de la ética ambiental*, México: Plaza y Valdés.

Margarita Valdés (comp.), (2004): *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*, México: FCE/UNAM.

Singer P. (1999): *Una izquierda Darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Barcelona: Crítica.

Singer P. (1999): *Liberación animal*, Madrid: Trotta.

Vázquez, Rodolfo (coord.) (2012): *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*, México: Fontamara.

Del contextualismo a la aceptación de algunas dosis de normativismo

Un paso necesario en la evolución del ecofeminismo

Mertxe Landera Luri¹

Universidad del País Vasco

maria Mercedes.landera@ehu.es

1. TESIS: El Derecho, algunos instrumentos de carácter jurídico, pueden ser una herramienta adecuada para la implementación de una normativa de base ecofeminista _ética del cuidado_ que regule nuestra interacción con el entorno, y en el caso que aquí se propone como ejemplo, con los animales no humanos.
2. CUESTIONES PREVIAS
 - 2.1. Límites del Derecho

La anterior afirmación no obsta para que se asuman las críticas recurrentes que tanto desde posiciones feministas como ecofeministas² se han realizado al Derecho entendido este de modo

¹Profesora de Derecho Penal de la Universidad del País Vasco. Doctora en Derecho penal por la misma Universidad. Master en Criminología y Master Internacional en Sociología. Algunas de sus publicaciones son: “Animal Welfare regulations in the EU: A Matter of Ethics or a Matter of Human Economic Interest?” “El concepto de Biodiversidad en las normas de protección de la fauna” y “Los delitos de ‘caza’ con veneno a través de un caso jurisprudencial”.

² Desde el contextualismo predicado por la mayor parte de escritoras ecofeministas, se entiende que los principios generales básicos en derecho son demasiado legalísticos y abstractos para poder ayudar a resolver un caso concreto. De hecho, los principios simplifican las relaciones y potenciales relaciones con los animales privándonos de oportunidades para responder y hacer elecciones responsables sobre el enorme coste que sobre otros seres vivos tienen prácticas tan rutinarias como que comemos, que champú usamos, y las píldoras que usamos para el dolor de cabeza o prevenir el embarazo². En opinión de Brian LUKE “Hay algo artificial en reducir la

genérico. Muy resumidamente, se acepta el carácter androcéntrico del derecho³, su papel de instrumento de control social en aras del mantenimiento del *statu quo* y su condición, en gran parte, de reflejo de un concepto de resolución de conflictos en clave de confrontación, típicamente masculino, frente a técnicas como la mediación y conciliación. Por otra parte, este momento inicial es el apropiado para situar claramente las propias limitaciones intrínsecas de este instrumento, en este sentido, el derecho ni puede, ni tiene por fin solucionar problemas de origen estructural. Por todo ello, aquí se propone un uso restringido y cauto del derecho y, en cierto sentido, con una pretensión modesta. Y ello porque, el Derecho es, desde un punto de vista neutro, un conjunto de normas que regulan la convivencia en nuestra sociedad. No podemos sustraernos del hecho de que según las reglas de juego de sociedades como la nuestra, las normas regulan la interacción entre las personas en el ámbito público, es decir, lo que pueda o no hacer está determinado por las normas, ya sean Reglamentos profesionales, Ordenanzas Municipales o incluso Estatutos de una u otra Asociación. También nuestra relación con el entorno tiene una parte normativa. El uso por parte de grupos discriminados, como el de la mujer, del recurso al derecho penal nos ha enseñado sus limitaciones pero también hemos aprendido que, en su justa medida y teniendo en cuenta sus propios límites estructurales (el derecho no puede remover las raíces del desastre ecológico), puede dar voz y legitimidad a las demandas de colectivos de ciudadanos/as, haciéndolos, a ellos y a sus problemáticas, visibles para el resto de la población

De hecho, a día de hoy, ningún colectivo rechaza la posibilidad de recurrir al derecho para reclamar que, como mínimo, la legalidad se cumpla. Este interés, que la ley se cumpla, se basa en la existencia previa de normas cuyo contenido merezca la pena ser invocado. A este primer paso se ciñe esta comunicación: comentar el interés de la aceptación de la norma como parte del ideario que, por resumir, cabe calificar de ecofeminista.

liberación animal a un principio de respeto por la sentiencia o la personalidad (*subjecthood*), desde el momento en que no reaccionamos ante los animales oprimidos como casos de sentiencia o personalidad, sino como individuos que están de una u otra forma comunicándonos sus necesidades; como individuos (*embodied*) con historias personales, enredados en (networks) de género, raza, clase y relaciones familiares. Abstractar todas estas circunstancias, menos una (normalmente, raciocinio) facilita el tratamiento uniforme y en masa del individuo”, Brian LUKE (1995:295).

³ El derecho vigente puede ser calificado como derecho androcéntrico en el sentido en que presenta como neutra, objetiva y general la pauta masculina.

2.2. Acordar un contenido mínimo de la Ética del Cuidado.

2.3. Contextualizar la propuesta en un escenario donde las hipotéticas normas de contenido ecofeminista se plantean como complementarias a otro tipo de intervenciones, fundamentalmente, de política social.

2.4. Discutir qué recursos jurídicos nos interesan y qué tipo de normas proponer no ya en su contenido, sino en su forma. En una primera aproximación, podrían resultar de interés normas fundamentalmente potestativas de carácter permisivo donde realizar o no realizar una acción constituya una elección personal, frente a mandatos y/o prohibiciones.

3. ¿QUÉ PUEDE APORTAR LA INCORPORACIÓN DE LA TÉCNICA JURÍDICA AL OBJETIVO DE LA ETICA DEL CUIDADO?

La norma es una pauta de conducta que regula la forma de relacionarse con los demás en un ámbito concreto. Sentado lo anterior, acudir a las herramientas jurídicas como una de las formas de extender la Ética del cuidado no debe confundirse con la previsión pormenorizada de todas y cada de las posibles situaciones que pudieran surgir que, de alguna forma, puedan relacionarse con la Ética del cuidado.

La propuesta se refiere a un contexto normativo de mínimos y con normas con una estructura potestativa con el siguiente tenor orientativo:

Reglamento universitario: “Se permitirá traer la mascota al despacho siempre que no cause molestias al resto de los usuarios de la facultad”.

Ordenanza municipal: “Se permite dar de comer/ instalar abrevaderos/instalar casetas, etc. a las palomas, gatos callejeros y demás animales asilvestrados siempre que posteriormente se retiren los restos de comida de tal forma que no se creen problemas de salud pública”

La existencia de unas normas en este sentido permite complementar un trabajo básico educativo y reforzar la conducta de la

población en el sentido permitido por la norma a través de un efecto pedagógico colectivo producido por el ejercicio de la norma de las personas a nuestro alrededor. Las normas tienen un evidente poder simbólico, conformador y motivador de conductas. Cuando el comportamiento permitido es ejercido y de este ejercicio no surgen dificultades, esto provoca un efecto *dominó* en el entorno, motivando en la misma dirección. Siguiendo con el ejemplo, si una profesora de la facultad de derecho empieza a hacer uso de la posibilidad de acompañarse de su gato y se comprueba la ausencia de problemas de la situación, es probable que haya quien opte por actuar de la misma forma y no dejar sola a su mascota en casa en lo sucesivo. Una norma permisiva respeta a la vez la opción contraria porque el hecho de que este comportamiento se generalice tanto en el número de personas que lo realizan como en otras variables como el número de días, etc. queda en manos de los propios sujetos; pues la norma sólo otorga la facultad de hacerlo y no obliga a hacerlo. Por último, a favor de la conversión en norma de una conducta deseable desde parámetros ecofeministas, también contaría el hecho de que la existencia y conocimiento de una norma genera en la población *previsibilidad* y, en este sentido, tranquilidad, es decir, nos anticipan qué podemos esperar de los demás, si yo llevo el perro al despacho de la Universidad, sé que no voy a ser sancionada por el decanato o increpada por tal motivo por el resto del profesorado.

4. DESARROLLO DE LA TESIS PROPUESTA:

El Ecofeminismo no se suele pronunciar sobre el papel de la ley en la consecución de sus objetivos. Ello no quiere decir que no haya un sector representativo del Ecofeminismo a favor de un planteamiento mixto que integre fórmulas jurídicas en un planteamiento ecofeminista. Algunos ejemplos:

Karen J. Warren nos dice, definiendo el Ecofeminismo, que la apuesta por la Ética del cuidado:

“no quiere decir obligatoriamente que queden excluidas las consideraciones sobre derechos, normas o utilidad. Hay muchos contextos en los que hablar de derechos o utilidad es útil o apropiado [...] En una Ética feminista contextualista, si un lenguaje en estos términos es apropiado o útil depende del contexto;

valores como el cuidado, la confianza o la amistad no deben ser vistos como reducibles o capturados solo en términos de este lenguaje [...]” (Warren, 1996, p.31).

Vandana Shiva al responder a la cuestión de: ¿Cómo se puede vivir según el Ecofeminismo en los países desarrollados del Norte?:

“Yo nunca doy recetas, pero no creo que el hecho de que vivamos en diferentes contextos permita a nuestra razón no vivir la vida según los principios fundamentales de la *justicia y la sostenibilidad*. El modo de expresarse en varios contextos será diferente, pero los principios no pueden ser diferentes. Los principios se ocupan realmente del cuidado, de compartir, de charlar... y eso también es válido aquí. [...] El capitalismo se ha presentado como un modo de crecimiento pero es en realidad un modo de pobreza porque nos obliga a comerciar y comprar cosas como el cariño de un niño, un hogar o los alimentos [...] En mi opinión, las relaciones son la alternativa al capital y a la pobreza que causa el capital” (Shiva, 2009)

Por último, especialmente rotunda se muestra Alicia Puleo cuando defiende que

“debemos evitar una postura eliminacionista en la que la ética del cuidado sustituya por completo a la de principios, calificada de ‘masculina’. Evidentemente, hemos de superar la devaluación de actitudes como la empatía y la compasión que tradicionalmente la filosofía occidental ha tendido a desalojar de la ética. Pero ello no debe conducirnos a ese callejón sin salida que es la renuncia a hablar de principios, normas y derechos [...] es fundamental, tener presente que esta transformación de nuestras actitudes ha de ser apoyada por políticas activas y regulaciones legales que precisan una base de sustentación más sólida que la contextual” (Puleo, 2000, p.356)

En la línea de estas autoras, la tesis que ahora se desarrolla entiende que los instrumentos jurídicos pueden servir en la tarea de universalización de la *Ética del cuidado*. En este marco, la *Ética del cuidado* funcionaría como base material de derechos y obligaciones que constituirían un medio formal para la implementación de la primera. Con objeto de concretar esta tesis se ha elegido el ámbito de la relación ser humano-animales no humanos. En primer lugar, porque, en mi opinión, es, precisamente, en la configuración de un modelo de relación del ser humano con el resto de animales donde la *Ética del cuidado* puede desplegar su mayor potencial. Y en segundo lugar, porque, a su vez, es aquí donde parece haberse entendido que la apuesta por una *Ética del cuidado* excluiría el uso de herramientas jurídicas, hasta el punto de que, de algunas lecturas, parece desprenderse que la *Ética del cuidado* se contrapondría a una supuesta *Ética de los derechos de los animales* donde cabría englobar aquellas propuestas que, a pesar de su dispar fundamentación filosófica, promueven el reconocimiento de derechos subjetivos a los animales no humanos como medio para superar su actual situación de reducción a meros objetos de consumo en provecho del ser humano⁴.

4.1. *Ética del cuidado* versus *Ética de los derechos* en el ámbito de la mejora de las condiciones de vida de los animales no humanos. Un debate en términos equivocados

Desde el Ecofeminismo, Deborah Slicer imputa a la *Ética de los derechos de los animales*, las críticas genéricas que contra el Derecho son recurrentes. Por ejemplo, que la *Ética de los derechos*, aplicada a los animales no humanos desconoce que en la valoración de una situación son decisivos los detalles históricos, sociales, económicos y familiares. Singer y Reagan, sigue Slicer, proporcionan descripciones tan delimitadas que permiten formular principios prescriptivos generales que son aplicables a situaciones descritas de forma similar y superficialmente. Del mismo modo, Brian Luke

⁴ Por citar algunos destacados representantes de la *Ética de los derechos de los animales* podemos recordar a Tom Reagan, Peter Singer o Gary Francione, los dos primeros, filósofos, y el último profesor de Derecho y abogado. En común, a pesar de los múltiples matices, estas propuestas propugnan la necesidad de una reforma de las leyes sobre los animales no humanos fundamentada en la asignación de derechos subjetivos a estos últimos.

subraya que tanto las teorías de Reagan como las de Singer están desarrolladas dentro de una estructura de normas patriarcales que incluye la subordinación de la emoción a la razón, la supremacía de los principios generales de conducta, la percepción de la discusión ética como una batalla entre adversarios y la presunción de que la ética debería funcionar como un recurso de control social (Luke, 1995, p.292).

La crítica desde posiciones de la Ética de los derechos, por su parte, incide en el hecho de que la apelación al contextualismo tiene como efecto práctico justificar una posición subordinada del animal al ser humano por motivos tan heterogéneos como contentar a una amistad, transmitir tradiciones culturales que ya no tienen sentido en clave de supervivencia, cumplir con un rito religioso⁵. Como crítica de alcance más general, acertadamente Francione expone que “aceptar la legitimidad de la explotación institucionalizada de los no humanos como el contexto normativo aceptable donde desarrollar la Ética del cuidado simplemente reafirma e, incluso, consolida la misma distinción jerárquica entre seres humanos y cosas” (Francione, 2008, p.203).

Desde mi punto de vista, ambas críticas están justificadas. Por un lado, la crítica realizada por el Ecofeminismo es acertada porque denuncia la falacia del planteamiento de los derechos como sexualmente neutros; los derechos son un instrumento legal que se

⁵ Ver el relato de Karen J. Warren habitualmente citado como ejemplo. Karen J. Warren en su famoso artículo *The Power and the Promise of Ecological Feminism* relata que “Un anciano sioux me contó una vez una historia sobre su hijo. Envío a su hijo de siete años [y no “diecisiete”, hay un error de traducción en María Xosé Agra, *Ecología y Feminismo*, Granada: Ecorama. 1997, p.146] a vivir con sus abuelos a una reserva sioux de forma que pudiera aprender las costumbres indias. Parte de lo que sus abuelos le enseñaron fue como cazar animales de cuatro patas en el bosque. Al niño se le enseñó a disparar al animal en su parte de atrás, para ir a hacerlo ir más despacio pero no matándolo. Luego, tendría que tomar la cabeza del animal en sus manos, y mirarle a los ojos. Los ojos es donde se concentra todo el sufrimiento. Mira dentro de los ojos de su hermano de cuatro patas y siente todo su dolor. Después, coge tu cuchillo y córtale debajo de la barbilla, de forma que pueda morir rápidamente. Y mientras lo haces, implórale perdón al hermano cuatro patas por lo que estás haciendo. Ofreceles también una oración de gracias a sus antepasados por ofrecerte su cuerpo justo ahora cuando necesitas comida y ropa. Y promete al cuatro patas que tú también volverás a la Tierra cuando mueras, para convertirte en sustento para la tierra y para las hermanas flores y para el hermano ciervo” (Warren, 1996, pp.35-36) La traducción es mía, he intentado apelar al sentido y no tanto a la literalidad de los términos, otra traducción en María Xosé Agra, ed.cit.

inserta en un contexto ideológico concreto que debe definirse, a riesgo de mantener las raíces del modelo que se quiere dejar atrás. El Ecofeminismo plantea la centralidad de la emoción como motor de un cambio de relación con el resto de seres vivos.

Por otro lado, en mi opinión, también los teóricos de la, por resumir, *Ética de los derechos* están en lo cierto. El contextualismo no puede ir en contra del propio principio de cuidado sin traicionar al fundamento de este planteamiento ético. La *Ética de cuidado* no puede dejar de ser, ante todo, *de cuidado*, a riesgo de perder su identidad. La “contextualidad” no puede convertirse en arbitrariedad donde siempre pierde el más débil, en excusa para admitir un “todo vale”. En lugar de esto, los principios sobre los que edificar el cuidado en cada ámbito deben ser objeto de discusión y contraste. Por ejemplo, y como propuesta, en mi opinión, los principios que podrían informar una *Ética del cuidado* en nuestra relación con el resto de seres vivos del Planeta podrían concretarse en las nociones de *interdependencia* y *no jerarquía*.

4.2. Replanteamiento de los términos del debate. Principio de cuidado versus Principio de no injerencia

En mi opinión, las claves de una discusión fructífera requieren de una readequación de las alternativas entre las que se sustancia del debate.

El derecho, tal y como se suelen significar en la bibliografía ecofeminista, recibe un tratamiento unitario que no discrimina distintas herramientas jurídicas. Si de normas hablamos, someter a normas las interacciones públicas podría calificarse como una necesidad social. Normativizar un comportamiento no lo convierte en reflejo de una u otra ética. Cuestión distinta es que las normas vigentes reflejen una ética concreta que, entre otras cosas, propugna el valor puramente mercantil del entorno y de los seres vivos. Ciertamente, la ética subyacente a algunos de los derechos hoy reconocidos puede ser reconducida, a distintos niveles de cercanía, a una ética discriminatoria y mercantilista, pero, en mi opinión ello no se relaciona, al menos directamente, con el medio, el derecho en su conjunto, elegido para implementarla.

En este sentido, la *Ética del cuidado* no es contrapuesta a la *Ética de los derechos* sino, en todo caso, a lo que podríamos llamar *Ética*

de no injerencia. Como se ha dicho anteriormente, lo decisivo son los principios que inspiran nuestros actos o nuestras legislaciones. Llegadas hasta aquí, lo verdaderamente trascendental es discutir y acordar los principios que podrían informar el contenido concreto de los comportamientos que pueden derivarse de la Ética del cuidado.

Y lo que parece adecuado entender es que una cierta ética requiere de un cierto arsenal jurídico. Una Ética del cuidado coherente con su propia identidad debería vehiculizarse, fundamentalmente, a través de normas potestativas, positivas, no negativas, y de intervención, no de restricción, e incluso, en cierta medida y ámbitos, de carácter promocional. Por ejemplo: “La Facultad de Derecho otorgará 2 créditos al alumnado que participe en actividades de mejora y conservación del espacio verde en torno a la Universidad, así como al cuidado de los animales asilvestrados que vivan en este entorno”⁶.

En definitiva, la Ética del Cuidado es una ética promocional, positiva, de intervención, frente a otras que pueden ser concebidas como negativas, de exclusión, de no injerencia, “la moralidad de la responsabilidad significa reaccionar, en este sentido, (es) una extensión más que una limitación de la acción. Por lo que requiere más un acto de cuidado que un autocontrol de la agresión” (Gilligan, 1982, p.38)⁷. *Y esta identidad sí exige buscar las herramientas jurídicas más acordes pero, a priori, cualquier planteamiento de carácter ético puede vertebrarse sobre instrumentos jurídicos.*

Así situado el debate, el reconocimiento de *derechos subjetivos* a los animales no humanos como forma jurídica de proteger sus intereses no es *a priori* incompatible con una Ética del cuidado. En realidad, el derecho subjetivo como instrumento jurídico implica la posibilidad jurídica de poner en marcha el contenido del derecho y de reclamar, en última instancia, la sanción prevista por la norma cuando este contenido no se cumple. El derecho subjetivo como tal, no prejuzga el contenido del derecho. Y si los principios, los principios que informan la ley o la norma, delimitan el contenido de los distintos derechos que pueden, desde ambas perspectivas, atribuirse a los animales no humanos. Comportamientos como mantener atados de por vida a perros denominados “Perros de puerta” puede no ser contrario a su hipotético derecho a la vida o a la integridad física, si se

⁶ Ciertamente, quedan cuestiones pendientes a tratar en torno a la concreción de una propuesta de este calibre en las que ahora no puedo entrar.

⁷ Carol Gilligan marca un antes y un después en el pensamiento norteamericano feminista con su obra de 1982 *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*.

le mantiene al aire libre pero con posibilidad de refugiarse en una caseta y alimentado adecuadamente⁸. Pero, desde una perspectiva de afecto o empatía, no cabe legitimar este tipo de prácticas ni entenderlas compatibles con el espíritu de una hipotética ley animal con base ecofeminista.

En definitiva, este apartado ha tenido como pretensión demostrar que la peculiaridad de una u otra Ética no está en el uso de herramientas jurídicas, sino en el principio que informa éstas, es decir, no es lo mismo el contenido del derecho a la vida del animal en una normativa construida sobre el *principio de cuidado* que sobre el *principio de no injerencia*. Desde un punto de vista jurídico general, los principios generales del Derecho sobre los que se articula un ordenamiento jurídico deben ser reflejo de las convicciones éticas básicas compartidas en una comunidad⁹. Son guías rectoras que han de informar el contenido de las normas, y que han de servir de parámetro jurídico para interpretar o enjuiciar si la legislación es acorde con los valores mayoritarios en una sociedad y momento dados.

5. Las leyes animales españolas. Un ejemplo de leyes antropocéntricas, economicistas y androcéntricas

En el Estado español hay 17 leyes de protección de animales domésticos. Leyes de contenido muy desigual y que siguen sin ser, en sus fundamentos básicos, unificadas por una Ley marco que el movimiento animalista español lleva pidiendo hace décadas. Leyes aprobadas a finales de los 80 y 90 del siglo pasado. Muchas de ellas, significativamente, ni siquiera han sido desarrolladas por el Reglamento correspondiente. Nuestra relación con la fauna se regula, sin embargo, en un contexto diferente. Al hilo de la ley de biodiversidad y patrimonio natural, ley 42/2007 de 13 de diciembre.

⁸ Pensemos que este tipo de actitudes conviven con normas en principio tan exquisitas como la siguiente. Artículo 4.1 de la ley 6/1993 de 29 de octubre de protección de los animales del País Vasco: “El poseedor de un animal deberá mantenerlo en buenas condiciones higiénico-sanitarias, procurándole instalaciones adecuadas para su cobijo, proporcionándole alimentación y bebida, prestandole asistencia veterinaria y dándole la oportunidad de ejercicio físico y atendiéndole de acuerdo con sus necesidades fisiológicas y etológicas en función de su especie y su raza”.

⁹ García de Enterría/Fernández, Curso de Derecho Administrativo, vol. I, 9ª edición, Civitas, Madrid, 1999, p.795.

Aquí los animales silvestres se clasifican, por un lado, en catalogados y no catalogados. En los primeros, hay tres grupos: especies en peligro de extinción, especies amenazadas y especies de interés especial. En el segundo, especies cinegéticas y el resto, todas aquellas especies que no entran en ninguno de estos grupos.

Con la normativa vigente en la mano, cabría decirse que nuestra relación con estos dos grandes grupos de animales, con un tratamiento legal diferenciado, se vertebra en torno *cuatro fundamentos diferentes*:

El primero, *principio de no injerencia* aplicable a los animales sin un valor concreto o reconocido: económico, cultural, científico, estético. Las normas representantes de este primer fundamento serían aquellas que imponen la no agresión, la no molestia, etc. (artículo 52.3 de la ley de biodiversidad y patrimonio natural española, ley 42/2007)¹⁰. Este principio es predominante en la normativa que regula nuestra conducta respecto a los animales silvestres excepto los denominados como cinegéticos, susceptibles de caza.

El segundo, *principio de explotación*, de aplicación a las especies cinegéticas, animales domésticos para el consumo humano y animales para la experimentación. En estos casos, se aplica la normativa europea sobre *Animal Welfare*, que se resume en las conocidas *Five Freedoms*: the housing and provision with food, water and care, the freedom of movement, the space, the lighting, temperature, humidity, air circulation, ventilation and other environmental conditions such as gas concentration or noise. Filosofía que es el mejor ejemplo de cómo la noción de *cuidado* puede desvirtuarse hasta convertirse en un simple instrumento de consecución de intereses humanos cuando el concepto de cuidado no se ancla sobre principios con un contenido claro. Estos intereses humanos consisten, fundamentalmente, en dos: proteger la salud humana a través de un manejo correcto, de higiene del ganado y de carácter económico, armonizar el mercado interno europeo homogeneizando las condiciones en que los productores

¹⁰ Artículo 52.3 : “Queda prohibido dar muerte, dañar, molestar o inquietar intencionadamente a los animales silvestres, sea cual fuere el método empleado o la fase de su ciclo biológico [...] estas prohibiciones no se aplicarán en los supuestos con regulación específica, en especial, en la legislación de montes, caza, agricultura, pesca continental y pesca marítima”.

internos compiten. El espíritu de estas normas se puede resumir en la idea de sufrimiento *innecesario*¹¹.

El tercero, *principio de conservación y recuperación*, aplicable a las especies de fauna salvaje catalogadas como en peligro de extinción o amenazadas, especies que a menudo provienen del primer grupo y desde donde, y debido a la presión humana, han saltado a este tercer grupo¹².

El cuarto grupo, a priori, principio de cuidado, aplicable a especies de animales domésticos que pueden clasificarse bajo el término de animales de compañía, fundamentalmente: perros y gatos.

Esta clasificación obedece a criterios de funcionalidad-instrumentalidad y responde a la pregunta ¿para qué los queremos? En base a la respuesta de que son garantía del equilibrio del ecosistema que permite la vida en la tierra, sirven para comer, sirven para entretenernos los domingos de otoño, etc., se construye una jerarquía sobre el valor de los distintos animales que se ve refrendada en la normativa penal según la cual las siguientes conductas : matar un animal en peligro de extinción, matar un animal amenazado, matar un animal catalogado como de interés especial, matar un animal doméstico reciben una sanción diferente.

Quisiera terminar estas líneas con una cita de Josephine Donovan:

“Derechos naturales y utilitarismo presentan expresivos y útiles argumentos filosóficos para un tratamiento ético de los animales. Pero

¹¹ Esta conclusión se basa en la ubicuidad del adjetivo “innecesario” que condiciona el grado de sufrimiento aceptable y, así el comportamiento humano sancionable. En general, esta ley califica como sancionable el comportamiento humano que provoca al animal daños, dolores, sufrimientos *innecesarios* en su explotación, transporte, experimentación y sacrificio. Especialmente expresivos del significado de *cuidado* asumido por la ley son sus artículos 5. 3. y 6. Según el artículo 5.3., El personal que manipule los animales estará convenientemente formado o capacitado para ello y realizará su cometido sin recurrir a la violencia o a métodos que puedan causar a los animales temor, lesiones o sufrimientos innecesarios. Y según el artículo 6. *Sacrificio o matanza de animales*. “1. Las normas sobre la construcción, las instalaciones y los equipos de los mataderos, así como su funcionamiento, evitarán a los animales agitación, dolor o sufrimiento innecesarios [...]”.

¹² Tanto en la caza como en los tratamientos relacionados con las técnicas de cría en cautividad y reintroducción de especies cobran un decisivo protagonismo las hembras de cada especie.

todavía es también posible, aún más, necesario, situar esa ética en una relación emocional y espiritual con las formas de vida no humanas [...] No deberíamos matar, comer, torturar y explotar animales porque ellos y ellas no quieren ser tratadas así, y nosotras lo sabemos. Si les escuchamos, podemos oírles” (Donovan, 1993:185)

Conclusión

Es hora de dar un paso más en el pensamiento ecofeminista e integrar propuestas de carácter complementario en la labor de pasar de la teoría a la práctica. Sin duda, la actividad personal es básica en este cometido pero la interacción en sociedad se regula por normas. Propongamos, pues, normas de contenido ecofeminista de carácter potestativo, promoviendo una cierta actitud de cuidado y empatía y responsabilidad con el entorno. Ciertamente esto no nos garantiza cuál sea el nivel y calidad de implementación de estas normas, pero sería un comienzo.

Bibliografía

Francione, Gary (2008): “Ecofeminism and animal rights”, in Francione, Gary (2008), *Animals as persons. Essays on the abolition of animal exploitation*, Columbia University Press, New York.

Brian LUKE (1995): “Taming ourselves or going feral? Toward a nonpatriarchal Metaethic of Animal Liberation”, in Carol J. Adams & Josephine Donovan (ed.) (1995): *Animals & Women. Feminist Theoretical Explorations*, (pp.290-319), Duke University Press, Durham and London.

Puleo, Alicia H. (2000): “Derechos versus Contextualismo: personas, simios y la Ética ecofeminista”, Laguna, Revista de Filosofía, nº 7, 353-358. Shiva, Vandana (2009), El ecofeminismo es realmente la filosofía de toda sociedad duradera, Entrevista realizada por Canal Solidario Catalunya. <http://www.webislam.com/?idt=12444> (consultado el 15 de octubre de 2013)

Warren, Karen (1996): “The Power and the promise of Ecological Feminism”, in Warren, K. (ed.), Ecological Feminist Philosophies, Indiana University Press, Indiana.

**IV. REFLEXIONES SOBRE ARTE,
LITERATURA, CULTURA POPULAR
Y *MEDIA***

Aracne en el arte contemporáneo español

M^a Teresa Alario Trigueros¹

Universidad de Valladolid

talario@arte.uva.es

A pesar de la carga negativa que implica la tradicional relación simbólica que vincula Naturaleza y Mujer, algunas de las líneas más recientes de los estudios feministas, fundamentalmente el Ecofeminismo, han planteado nuevas preguntas sobre esta relación al recordarnos la doble pertenencia de la humanidad –y por tanto de ambos géneros- tanto a la Naturaleza como a la Cultura. En sus primeras formas, las del llamado “ecofeminismo clásico”, se invierten los valores asociados al pensamiento ilustrado pues se recupera “el tradicional dualismo Naturaleza/Cultura que identificaba a las mujeres con el mundo natural y a los varones con al civilización para, ahora, invertir los valores y sostener la superioridad de la Naturaleza frente a la Cultura” (Puleo, 2004:25)

Así el ecofeminismo posibilita nuevas lecturas en la representación artística de la asociación simbólica entre la feminidad y algunos animales, de modo que la marca negativa asignada a éstos por la sociedad patriarcal se invierte, a la vez que son reivindicados por parte del arte feminista. Identificarse con los animales no es ya un signo de subalteridad, sino una forma de revelarse frente al patriarcado, una identificación con esos *otros* no humanos.

¹ Profesora de H^a del Arte y miembro de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid, que dirige desde el año 2011. Línea de investigación principal: la imagen artística desde una perspectiva de género. Ha participado en el Proyecto de Investigación Fundamental no orientada *La igualdad de género en la cultura de la sostenibilidad: Valores y buenas prácticas para el desarrollo solidario*, dirigido por la Doctora Alicia H. Puleo (FEM2010-15599). VI Plan Nacional I+D+I del Ministerio de Ciencia e Innovación, en el que se realizó este trabajo.

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 cierto horror. En Occidente hemos de remitirnos al mito de *Aracne* que explica las razones de tal horror. Narra Ovidio en *La Metamorfosis* que Aracne era una tejedora que sostenía que su habilidad superaba a la de Minerva, a la que llegó a retar a un concurso de tejido, por lo que fue castigada por la diosa a causa de su orgullo y convertida en una araña. Pero junto a esta lectura moralizante frente al orgullo desmedido, hay una segunda lectura del mito que abre las puertas a una revalorización positiva de la araña y de su creación, el tejido. La clave está en que, como cuenta Ovidio, el tapiz que Aracne realizó para el concurso en el que se enfrentó a Minerva representaba un conjunto de episodios de “seducciones mediante engaño” o violaciones cometidas por los dioses. Imágenes de acciones poco edificantes, por lo que la diosa “rasgó la tela y destruyó todas las escenas que mostraban las malas acciones de los dioses”. Surge así la duda de si la principal razón del enfado de Minerva fue el reto de una mortal en exceso orgullosa o el tema que Aracne 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 sentido profundo, pues el tejido se convierte en la forma de hablar, de denunciar por parte de Aracne que, tras ser convertida en araña, fue condenada al silencio. Como afirma Ruth Sheuing, Aracne empezó siendo una mujer tejedora de textos a quien se castigó buscando eliminar el poder comunicador de sus tejidos (Sheuing, 1998, p. 326).

Ya desde la década de 1970, en el Feminismo anglosajón comenzaron a reivindicarse las labores de aguja y a cuestionar la tradicional división entre arte y artesanía. El llamado *Fiber Art* tenía entonces cierta proximidad a las reflexiones del ecologismo emergente. Pero la reivindicación de la araña por parte de los Feminismos no se reduce a la recuperación y reivindicación del tejido -tradicional actividad femenina en gran parte de las culturas- como técnica artística, sino que se entiende como una forma de narrar y crear *otros textos*. En este sentido, y respondiendo a la teoría de la *Hyfología* de Barthes, Nancy Miller acuñó el término *Aracnología*, haciendo hincapié en la subjetividad de género, de modo que las artistas que tejen se posicionarían como *sujetos hablantes* conscientes de su género. De este modo, el hilo y la palabra, tejer y narrar, son una sola cosa. Por otra parte, el tejido se convirtió en uno de los mejores instrumentos para que las artistas cumplieran con el papel de mediadoras ideológicas

entre naturaleza/cultura, como destacó Sandra Harding (Harding, 1987).

Algunas conocidas artistas españolas con un claro planteamiento de género, como Elena del Rivero, han centrado parte de su obra en el tejido. Entre sus obras más conocidas está su relectura de *Las Hilanderas* velazqueñas, en la que se representa a sí misma como Aracne y a sus ayudantes como modernas tejedoras. Sin embargo, no son demasiadas las artistas españolas que han reivindicado la tejeduría como técnica artística. ¿Qué ha sucedido para que en nuestro contexto artístico no haya habido creadoras trabajando con el tejido? ¿Es posible que no las hayamos reconocido o no las recordemos?

Hemos de ser conscientes de que en la genealogía feminista del arte español faltan “conectores”, que aún es necesario recuperar huellas perdidas, especialmente en el caso de las mujeres artistas que trabajaron en las décadas de los 60 y comienzos de los 70². 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 propia, y dependientes de los discursos anglosajones y franceses. Ello ha generado un “síndrome de *tabula rasa*, (...) la sensación de estar empezando siempre de cero” (Mayayo, 2013:33).

No podemos olvidar la carga ideológica que supuso el Franquismo, que a pesar del tiempo transcurrido dejó unas marcas que no es posible olvidar. ¿No tendrá alguna relación la “educación en labores” a que se sometía a las niñas y jóvenes a través de la Sección Femenina y la educación reglada³, con la resistencia por parte de las artistas de varias generaciones del siglo XX a usar el tejido como elemento de reivindicación? ¿Cómo usarlo si para ellas tejer y bordar seguían siendo instrumentos a través de los cuales el patriarcado había intentado recluirlas en el ámbito de lo privado y separarlas de lo intelectual? Así 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 un erial donde la única figura (relativamente) salvable era Aurelia Muñoz. Una razón,

² En este sentido 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, supuso un salto cualitativo importante.

³ 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”.

por tanto, es que quizá no hayamos mirado bien y las obras estén ahí, esperando ser vistas e interpretadas. Seguramente no es casual que entre las artistas cuyas huellas se han ido perdiendo o cuyo trabajo es poco reconocido, estén quienes han trabajado y reivindicado el tejido como arte, las *Aracnes* del arte español. Dos nombres que representan a generaciones diferentes ejemplifican esta situación.

El primero de ellos es el de Magda Bolumar una artista nacida en 1936 en Caldas de Estrach (Barcelona) a quien pocas personas recuerdan como algo más que la viuda del gran escultor informalista Moisés Villelia. Sin embargo, esta artista catalana fue una *Aracne* injustamente olvidada por nuestra literatura artística de la que Cirici Pellicer dijo: “Magda Bolumar ha hecho algo más simple y más puro de lo que nadie había hecho jamás. Dejar hablar al tejido en sí mismo” (Cirici Pellicer, 1970)

Magda, vinculada a las vanguardias catalanas de las décadas centrales del siglo XX⁴, fue especialmente conocida por las *Xarpelleres* que expuso por vez primera en el año 1960, en Barcelona. Estas obras 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 la tensión de los hilos:

“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 (..) 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” (Cirici Pellicer, 1970)

Cirici destaca así la diferencia de significados del uso del textil en el contexto de la versión hispana del Informalismo en función del género del artista: frente al dramatismo y la denuncia de la podredumbre de un Millares, en la obra de Magda Bolumar, el textil sirve para la construcción de un nuevo cosmos, manifiesta la necesidad de “reordenar” el mundo a través de la trama de los hilos.

⁴ 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.



Magda Bolumar, *Xarpellera* (1962)

Por ello, la artista ha negado que su obra pueda considerarse como propiamente Informalista⁵. La confusión procede de la simplificación con que son leídas las obras de gran parte de las artistas y de la necesidad de convertirlas en seguidoras de los grandes nombres masculinos, considerados por la historia canónica como los únicos

⁵ En una entrevista que realicé a la artista me respondía así a la pregunta sobre la relación de su obra con el Informalismo hispano: “No creo que mi obra pueda ser considerada Informalismo. En aquella época estaba trabajando en mis *Xarpelleres* que tienen un sentido constructivista”

renovadores. La historia del arte de un único carril a la que estamos acostumbrados ha forzado el significado de la relación materia-vanguardia, haciéndola pasar en ese momento del arte español necesariamente por una lectura desde el Informalismo. Pero lo cierto es que las *Xarpelleres* que Magda Bolumar realizó entre las décadas de 1960 y 1990 siempre muestran una fuerza esencialmente cerebral, una “arrolladora liberación de fuerzas, cerebrales en su mayoría, que desembocan en tensiones de urdimbre en trama, estrellados o paralelismos reveladores de una liberación intelectual, de ingenio y rigor constructivo...”, según M^a Luisa Borrás.

Las arpilleras teñidas con colores “verdes alternativamente de oliva y esmeralda, de helecho y roble”, junto a las líneas de tensión-construcción lleva a establecer una relación con lo natural y lo orgánico: estructuras ramificadas, alas, membranas y telas de araña. Con el “bordado” de sus *Xarpelleres*, Magda Bolumar busca un acercamiento poético a la vida. Joan Brossa en un poema dedicado a un cuadro de la artista hablaba del sentido lírico de estas estructuras textiles: “El marc/ fa de tambor/per a bordar el sac” (Brossa, 1965).

A partir de la década de 1980 las obras de Magda, que ha seguido produciendo de un modo silencioso *Xarpelleres*, dibujos y esmaltes 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 es difícil encontrar más que algunos indicios sobre la obra de Magda Bolumar. Como sucede en otros casos de mujeres artistas, se hace necesario rastrear su presencia en los estudios publicados sobre su marido y su entorno.

La segunda de las artistas cuya obra quisiera tratar en este texto es Andrea Milde una creadora de origen alemán que vive desde 1986 en España; una *Aracne* con obra especialmente comprometida y personal, de quien Javier Tolentino dice que “es una artista que teje gobelinos mirando a Beuys”, pues la técnica es una metáfora de su pensamiento. En 2006, se trasladó desde Madrid a la montaña palentina, donde actualmente reside, desarrollando un arte centrado en el textil y relacionado con la naturaleza.

Desde el año 1989 en que participó en su primera exposición colectiva en Alemania, hasta la actualidad, sus tapices narrativos han sido expuestos en varias ciudades estadounidenses, Canadá, Japón, San Petersburgo, Graz, o Madrid entre otras. Sin embargo, la adscripción de su obra a los circuitos expositivos del textil la ha hecho casi “invisible” para los círculos artísticos convencionales, posiblemente porque aún no se ha superado la vieja dicotomía arte/artesanía.

Heredera de la antigua tradición artesana, Andrea Milde concibe la realización del tapiz como un proceso integral en que ella ha de intervenir directamente desde el diseño hasta el momento de cortar los hilos⁶. En la creación de los gobelinos no cabe la prisa, son “un hermoso duelo contra el tiempo” y nos invitan a recuperar el valor del tiempo reposado, el respeto a los ritmos de la naturaleza.



Andrea Milde, *Las 7 Marías* (1997-2001)

Aunque los temas y estilos de los tapices de Andrea Milde ha ido variando con el tiempo, resulta especialmente interesante un conjunto compuesto por 7 piezas textiles de gran tamaño que la artista ha titulado *Las 7 Marías* y que realizó entre los años 1997 y 2001. Cada pieza representa a una mujer rural con una técnica minuciosa que permite recrearse en todos los detalles de rostros, manos, vestimentas y 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, figuras en las que se puede ver una relación con la tradición pictórica centroeuropea. El origen de esta obra -cuenta- es una vieja fotografía familiar que le sugirió la necesidad de hacer “genealogía”, de recordar a su abuela, a

⁶ Es muy expresiva la forma en que Andrea Milde cuenta cómo “nace un tapiz”. El paralelismo con la idea de parto es evidente cuando habla del corte de los hilos como si se refiriese al cordón umbilical, cuando siente todo el peso del tapiz enrollado en sus brazos por vez primera...

su madre y a sus raíces rurales. Pero bajo ese primer nivel de lectura evidente hay aún un segundo, más sutil que complejiza la lectura de esta obra. En la esquina inferior derecha de la segunda pieza comienzan a aparecer unos pequeños personajes que, como si de una secuencia se tratara, van contando una historia a lo largo del resto de las piezas y nos llevan a un segundo nivel de lectura de la obra. Son personajes sin color que narran una dura historia de maltrato y de muerte; hablan de esa violencia soterrada que es la violencia de género, lo silenciado, lo sabido y comentado por debajo, lo sufrido sin palabras. Entonces ¿no era de cosas cotidianas e intrascendentes de los que hablaban esas mujeres? ¿quizá alguna de ellas también sufrió silenciosamente esa violencia...?



Andrea Milde, *Las 7 Marias* (1997-2001) (detalle)

Andrea Milde ha seguido realizando tapices narrativos, pero su trabajo con el tejido le ha llevado también a investigar nuevas formas ecoartísticas a través del *landart*, la performance y las instalaciones⁷. Su obra *410 días* es un magnífico ejemplo de un proyecto ecofeminista en el ámbito artístico.

El nombre de esta obra se debe a que 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

⁷ Andrea Milde lleva también, desde 2013, en la Montaña Palentina, el proyecto Ku(nst) & Ku(ltur) (Kunst und kultur in der natur- Arte y cultura en la naturaleza).

en el de las mujeres que sienten cercana la menopausia. Como sus tapices, este proyecto tiene varias “capas” en las que el tiempo es el elemento de conexión. Una primera capa es la constituida por los elementos que engloba el proyecto, como se refleja ya en los elementos que lo forman.

Por una parte está la obra textil, un tejido que fue creciendo, 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...”, escribía la artista al comenzar el proyecto. El segundo de los elementos que constituye el proyecto es una video-instalación que documenta su desarrollo diario del proyecto y que podía seguirse por Internet: nuevamente el tiempo, en solitario a veces, compartido en otras ocasiones. En definitiva, tejer la vida. El tercero de los elementos de esta obra es 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 cm. 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. También una marcha negra, señalando la protesta de las mujeres de los mineros que marcharon con sus maridos por el cierre de las minas. Así, su proceso biológico y vital individual se transformaba en conciencia social y de género, unía el yo al “nosotras”, a todas las mujeres.

La gran bola de tejido fue creciendo hasta desplegarse formando un laberinto univariado que Andrea Milde creó en la performance final. El laberinto univariado era la forma ancestral que vinculaba lo particular y lo universal, el yo con la naturaleza, todo a través del tiempo. Es un ritual que nos vincula con la naturaleza y a la vez nos hace profundizar en nuestra vida. En el centro del laberinto la artista coloca una silla sobre con el tejido, las agujas y la lana, invitando a seguir 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. Como dice Andrea en uno de los textos que acompañan la instalación: *El laberinto es, a fin de cuentas, con todos sus pasadizos y vueltas, el resumen de las preguntas más fundamentales que el ser humano siempre se ha hecho.*

La última parte de esta instalación volvía a llevarnos a un tema que está presente en toda la obra: la denuncia de la violencia de género, unos números hasta contar 75 se desparraman desordenados por la hierba o flotan en el agua de un viejo lavadero, recordando que ese ha sido el número de mujeres muertas por la violencia de género durante los 410 días que duró el proyecto.

Bibliografía

Brossa, Joan (1965): “Dos cuadros de Magda Bolumar”. *Rev. Inquietud artística*. Vich.

Cirici Pellicer, Alexandre (1970): *Magda Bolumar*, Madrid: Sala Gaspar.

Harding, Sandra (1987): *Feminism and Methodology: Social Science Issues*, Bloomington: Indiana University Press

Miller, Nancy K. (1988): “Aracnologías: The Woman, the Text and the Critic”, en *Subject to change: Reading Feminist Writing*, Columbia University Press.

Plumwood, Val (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.

Puleo, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Madrid: Cátedra

Puleo, Alicia H. (2004): “Luces y sombras de la teoría y la praxis ecofeminista”, en Cavana, M^a Luisa, Puleo, Alicia, Segura, Cristina (coord.): *Mujeres y Ecología: Historia, Pensamiento, Sociedad*, Madrid: Asociación Cultural AL-MUDAYNA.

Sheuing, Ruth (1998), “Penélope y la historia desenmarañada” en Deepwell, Katy. (ed.) *Nueva crítica feminista de arte. Estrategias críticas*. Madrid: Cátedra/Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer.

Una aproximación artística a la subjetividad de los animales no humanos

Verónica Perales Blanco¹

Universidad de Murcia

vperales@um.es

Empezaré este trabajo afirmando, como lo hice en su momento en un texto publicado en la revista de Estudios Feministas *Ex Aequo*, que comparto con Alain Badiou la idea de que el amor “debe reafirmar su valor de ruptura, su valor de casi locura, su valor revolucionario como nunca lo hizo antes” (Badiou, 2010), aunque entiendo (y no estoy segura de que Badiou lo haga también) que amar es un acto en abierto, no es una cuestión exclusivamente humana, ni mucho menos, binaria. Creo que acotamos y restringimos su acción (la del amor) desde nuestra visión antropocéntrica, cerramos y limitamos nuestros sentidos, a la espera de que otro cuerpo nos toque. El amor no se toca, el amor nace dentro y su potencial subversivo es incompatible con normalizaciones y clasificaciones especistas; creo que uno puede estar enamorado sin que aparezca _a modo de holograma_ una imagen de humano dentro (o fuera) de su cabeza. Y de este modo, siento que estoy profundamente enamorada y que esta fuerza ha de servirme para defender todo aquello en lo que creo y por lo que respiro. Alicia Puleo habla en *Ecofeminismo para otro mundo posible*, de cómo algunas mujeres a través del cuidado a los animales, hacen -

¹ Artista hipermedia e investigadora, profesora en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Murcia. Fundadora del colectivo artístico internacional Transnational Temps. 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.

muchas veces involuntariamente- una “huelga de celo al patriarcado” (2011:397). Desde el amor subversivo, abierto, creo entender que podemos sumarnos también a esta huelga, desviamos o diseminamos, polinizamos con una energía que parece exclusivamente de uso y disfrute humano².

En el libro citado, y anteriormente en algún artículo, Alicia Puleo advertía de que las mujeres (ecofeministas o no) no deben asumir en solitario la búsqueda de soluciones ante la situación crítica en la que nos encontramos, no deben ser entendidas como “ángeles del ecosistema”³. El entramado actual es complejo, y su equilibrio y mejora depende de la colaboración y esfuerzo de todas (las personas). Desde mi posición de artista, no voy a decir que estoy convencida de que el arte pueda provocar cambios a gran escala, pero sí diré que tengo la certeza (que me mueve) de que puede actuar como DISRUPTOR. Algunas dinámicas se encuentran tan naturalizadas que las aceptamos y seguimos sin cuestionarlas. Otras veces, lo que subyace a ciertas prácticas son fenómenos de grupo. Pero lo que creo se repite, es la incapacidad para mirar de forma objetiva lo que acontece, tal y como es, despojado de formulaciones derivadas. A esta dificultad para ver, se suma la urgente necesidad de replantearse ciertas cuestiones, como son: ¿Qué es ser humano? ¿Qué es el bienestar? ¿Qué es la felicidad?, fundamentales para poder analizar y reestructurar (posiblemente) nuestras vidas. O más allá, una cuestión relacionada con todo lo anterior: ¿cuál es nuestro lugar en la historia del universo?, clave para entender qué somos y hacia dónde vamos.

Dicho esto, voy a intentar describir un proyecto artístico en primera persona, que me servirá como plataforma para abordar la cuestión clave de esta presentación y que es: Cómo el arte puede aproximarnos a lo no humano. Esta aproximación a la que me refiero va más allá del conocimiento formal, del análisis visual o estudio de la apariencia. Es un conocimiento desde el interior.

² Desde el contexto patriarcal, que las esposas viertan o dirijan su amor hacia los animales, plantas u otros seres vivos podría entenderse como un agravio hacia los maridos, que cederían parte del tiempo de cuidado recibido.

³ En este enlace pueden acceder a un artículo publicado por GHEVA (Grupo de Estudio de la Violencia hacia Humanos y Animales) en 2008 que lleva este título “Ángeles del Ecosistema?”:

<http://www.gevha.com/analisis/articulos/771-angeles-del-ecosistema> (consultado 28/04/ 2011)

La experiencia de dibujar

Grandes Simios en Femenino es un proyecto artístico a largo plazo que realicé entre 2009 y 2011. El vehículo principal de la obra es el dibujo. Entiendo que el dibujo es una herramienta de análisis, también una herramienta de reflexión pero principalmente, un canal de transmisión. No estoy hablando únicamente del dibujo en su forma más tradicional, a pesar de que el estilo de esta obra lo sea. Dibujamos con la cabeza, y creo que también con el corazón. Cuando dibujamos somos. Somos (con) aquello que estamos dibujando, y nos escribimos. El dibujo entonces, nos permite percibir lo que somos, no porque lo veamos, sino a través de la experiencia misma de dibujar. Como dibujamos con la cabeza, la herramienta que tengo en las manos es una elección secundaria; puedo dibujar con carboncillo, con una tableta gráfica o con un dispositivo móvil con GPS con el que trazo una línea escala 1:1. El abanico de herramientas con las que puedo dibujar es muy amplio, pero en mayor o menor medida, con todas iniciamos una doble tarea: analizamos el plano sobre el que escribimos y establecemos una vía dialógica.

Desde mi perfil como docente en Bellas Artes, sostengo que podemos distinguir dos tipos de herramientas: *herramientas de captura*, como puede ser una Polaroid, que me permite tomar una instantánea de una persona o un espacio (esto no implica que yo conozca de forma pormenorizada lo que acabo de fotografiar); y *herramientas de aprehensión*, con las que asimilo aquello que estoy capturando, aquellas que me obligan a analizar para conocer y transcribir, aquí situaríamos el dibujo.

Me parece muy importante que las mujeres tomen ambas herramientas, las utilicen y nos esforcemos por visibilizar las tomas. Estas imágenes faltan en el imaginario que conocemos. Carmen García Colmenares (2015) sostiene que sin memoria feminista no tenemos futuro; y el futuro es poder. La memoria se construye desde el presente y las mujeres hemos de empezar, continuar y proyectar nuestra escritura, nuestro dibujo en el espacio.

Lo que vi; lo que no veía

Grandes Simios en Femenino es un proyecto que me llevó a recorrer todos los zoos españoles en los que había gorilas hembras. Estas gorilas proceden de diferentes partes del mundo evidentemente, pero esta acotación espacial me permitía poner límites necesarios al proyecto. Se trataba de una iniciativa de cierta envergadura porque implicaba viajar, horas de observación, de investigación, de trabajo posterior. Mi objetivo era mostrar la unicidad de cada una de esas hembras que yo retrataba, y por eso me preocupé de conocer detalles no sólo de la procedencia de la gorila, sino también de las crías que había tenido, sucesos remarcables en su vida, anteriores zoos en los que había estado, esbozar el árbol genealógico cuando era posible, etc.

Los inicios del proyecto fueron unos dibujos que empecé a realizar que ilustraban un situación deseada de equilibrio entre crías humanas y no humanas (en concreto bebés gorilas) y flora. Se trataba de un momento en el que mi hija era pequeña y buscaba un espacio/tiempo similar al que me procuraba la meditación y, por otro lado, trabajaba con Fred Adam -también de Transnational Temps- en el imaginario del proyecto *Simiomobile*⁴ donde me di cuenta de que cuando buscamos imágenes de especies en internet, suele ser el macho el que aparece como representación y no las hembras. No sabemos si yo encontré el proyecto, y/o si el proyecto me encontró a mí, pero ese fue el contexto en el que ocurrió.

Como ya he indicado en alguna publicación anterior, lo que quería resaltar o hacer emerger en el proyecto, eran las siguientes cuestiones:

- 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 que mantenemos con ésta y otras especies de animales, resultado de una visión mecanicista que arrastramos desde la época de Descartes. Hoy en día sabemos con certeza que este paradigma no es sostenible.

⁴ *Simiomobile*, de Transnational Temps: <http://simiomobile.com/> (consultado el 23/04/2013)

- el paralelismo entre la ausencia de las hembras Gorilla en la representación de su género y la invisibilidad (o falta de reconocimiento) de las mujeres a lo largo de la historia. Este proyecto tiene un marcado enfoque ecofeminista. (2013:84)

El retrato, como técnica y formato potenciaba el objetivo del proyecto. Cuando revisamos la historia del arte en busca de los orígenes del retrato, lo que descubrimos es que empezó a realizarse para ensalzar la figura de ciertas personas notables. Realizar retratos a gran formato de cada una de estas gorilas “invisibles” me pareció oportuno estratégicamente. El plano en cada uno de ellos, dependía de las características particulares de cada una de las modelos. El ejercicio en sí, me llevó a interiorizar a cada una de ellas y puedo decirlo ya, creo que en ningún proyecto artístico he llorado tanto como en este. Llorar de emoción, de tristeza, y llorar al descubrir todo aquello de lo que “no nos damos cuenta”, o como avanza en el enunciado, “lo que no veía”.



Verónica Perales, Chelewa. Stud#:1856,
Cabárceno Nature Park (Cantabria) (2011)

Lo que no veía cuando inicié el proyecto eran las condiciones en las que vivían todos estos animales en cautividad. Descubrí el significado, más allá de los supuestos históricos, de los zoos. El entramado ficticio de seguridad y confort que enmascara los espacios monótonos y recortados en los que encierran a los animales. El alboroto y la tortura mediados por un cristal... La amplitud real del

término cautiverio, con sus imposiciones y abismos. Los síntomas del sufrimiento y el estrés en las gorilas, los casos de anorexia, de estereotipia (arrancarse el vello del cuerpo), la contagiosa coprofagia. Y más allá, analizando las causas de las muertes de los gorilas en los zoológicos, los casos reiterativos de ciertas enfermedades mortales que se repiten, los desplazamientos forzados de las gorilas... Descubrí todo un entramado perverso de intercambio de cuerpos, donde lo que prima es -como en un neto sistema capitalista- la productividad o reproductividad en este caso. Las muertes silenciosas, todos los zoológicos anuncian los nacimientos y acogidas, ninguno o casi ninguno las muertes de los animales que viven en ellos. Las torturas invisibles de tipo arquitectónico, que únicamente podríamos entender si nos pusiésemos en la piel (y lógica) de una gorila. Las limitaciones de aprendizaje y evolución, esta es una cuestión compleja pero como podemos imaginar, los gorilas como otros muchos animales exploran sus territorios y, tal y como se ha sabido recientemente, usan ciertos vegetales para adaptarse o para curarse. En un decorado de cartón-piedra, donde la comida vuela por los aires hasta el suelo y la banda sonora se repite sin fin ¿qué esperanza queda para “conocer” y aprender?

El dibujo es una herramienta de análisis, de reflexión, y un agente de empatía, un medio hábil, un lugar de encuentro que nos lleva a ser “lo que” y “cuando” dibujamos. Nos conduce así, a la compasión, en el sentido que el budismo da al término, esto es, ponerse en el lugar del (lo) otro.



Verónica Perales, *Muni. Stud#:1560*,

Lo que imagino

Lo que imagino son cosas que se podrían dibujar y que me gustaría ver (porque todavía no veo en la medida en la que lo deseo).

- Me imagino que las nuevas generaciones dibujan más, con diferentes herramientas. Luego, ven mejor.
- Imagino también que las mujeres dibujamos mapas. Y como dibujamos mapas, los mapas nos dibujan a nosotras; y también dibujan a los no humanos. De esta manera, quienes somos invisibles nos hacemos visibles⁵.
- Este arte que, como decía Paul Klee, hace visible lo invisible, actúa como disruptor. Ayuda a iniciar un *shift*, un viraje o cambio de rumbo positivo.

⁵ En *Grandes Simios en Femenino*, trabajé la invisibilidad femenina de forma global, y la invisibilidad u omisión de la identidad –particular, irrepetible- a nivel individual. Pero podemos hablar de invisibilidades mucho más radicales, como es la de las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad, o la de los animales no humanos en la historia general. Florence Burgat escribió un capítulo muy elocuente en la publicación *La question Animale*, se trata de un capítulo titulado “La Disparition”, que es el mismo título que lleva la conocida obra de Georges Perec. En ella, Perec escribe íntegramente el texto sin usar la letra “e”. Lo más sorprendente es que, al leer la obra, no lo descubrimos, la ausencia queda cubierta, oculta. Florence Burgat dice “On peut écrire la même histoire avec ou sans “e”, avec ou sans “eux”” (2011:135). Podemos leer un libro sin una vocal y que nos pase desapercibido, del mismo modo que podemos mirar el mundo sin atender a los otros animales sin tener la sensación de que algo se nos escapa.

Bibliografía

Badiou, Alain (2010): Entrevista a Alain Badiou, “Alain Badiou: Los intelectuales son hoy los perros guardianes de los que mandan”, en diario Página 12, Argentina. Accesible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/especiales/subnotas/156370-50184-2010-11-06.html> (consultado 20/10/2011)

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

García Colmenares, Carmen (2015): “Por una genealogía de contra-subjetividades alternativas”, en Puleo, Alicia (ed.) (2015): *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, pp. 321-339, Plaza & Valdés editores, Madrid.

Perales, Verónica (2013) “Amor, Arte y Ecofeminismo: Cient@s volando, o subvirtiéndolo «amar»”, En *Ex Æquo*, n.º 27, 2013, pp. 77-93

Puleo, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Colección Feminismos, Editorial Cátedra, Madrid.

Patrimonio cultural + sostenibilidad=Mujeres

Josemi Lorenzo Arribas¹
josemi20@hotmail.com

*...que de aquí adelante ninguna
muger entre en las sacristías, ni
toque los vassos sagrados, altares, ni
ornamentos, si no fuere en sus cassas
para labarlos o adereçarlos, pena de
excomunió maior...*

(Año 1693. Extracto de una
visita episcopal inserta en un
Libro de Fábrica parroquial)

El verano de 2012 la prensa española entretuvo sus páginas con un *culebrón* que dio en llamarse “el caso del *Ecce Homo* de Borja”. Esta localidad de Zaragoza fue involuntariamente objeto de noticia durante varias semanas por la desafortunada intervención que realizó en una pintura mural del siglo XIX, sita en la parroquia, una vecina del pueblo, habitual mantenedora del templo y aficionada a “restaurar” pequeñas piezas aprovechando sus habilidades artísticas. Fue portada de periódicos nacionales, motivo de inspiración de *performances* artísticas, y mil y una acciones y chistes. A Borja se acercaron decenas de miles de curiosos² y el caso se internacionalizó. Todo este revuelo mediático contó con dos denominadores comunes: el desinterés por

¹ Investigador independiente. Doctor en Historia Medieval y ganador de varios premios de investigación, así como el Extraordinario de Tesis Doctoral. Autor de media docena de libros y más de cien artículos de investigación. Sus principales líneas son la historia de las mujeres, la documentación e investigación sobre patrimonio cultural, y la historia de la música.

² La aerolínea Ryanair llegó a ofrecer vuelos a Zaragoza a 12 € para visitar el *Eccehomo* del 3 al 6 de septiembre de 2012. Una entrada de [Wikipedia](#) resume la repercusión del caso.

las consecuencias que podía tener en la persona que *provocó* el incidente; y, al margen de consideraciones técnicas, el desprecio de uno de los aspectos más soslayados que tienen que ver con la sostenibilidad de eso que llamamos patrimonio cultural: el imprescindible concurso de las mujeres, gracias a las cuales la mayor parte de él se mantiene hoy en día en pie. Fue noticia esta mujer porque, en su afán bienintencionado pero alejado de cualquier metodología restauradora, fracasó en su intento y condenó una pieza. Unánimemente coincidieron periodistas, expertos, técnicos y “opinión pública”. Ese verano fue difícil hablar con alguien que, entre pesadumbre y humor, no preguntara mi opinión, previas condolencias. Lo que yo pensaba, y decía, es que nunca son noticia las mujeres que con su buen hacer permiten a quienes turisteán, investigan o asisten al culto que puedan desarrollar su cometido. Es más, no se ven. Su trabajo no se reconoce.

Estas páginas versan sobre sostenibilidad, género y patrimonio cultural material, tangible, como lo es el edificio y lo que contiene. Este no puede desligarse del territorio que lo acoge y las gentes que lo poseen, usufructúan, disfrutan y mantienen, y es conformador de un “ecosistema cultural” que produce variables identitarias, interculturales... y generizadas, aspecto este último apenas reflexionado cuando de patrimonio material se trata. Casi todo el patrimonio natural tiene una parte de cultural (prácticas agrícolas o ganaderas, actuales o pasadas, presencia de elementos de creación antrópica...). Por otro lado, el ser humano no se ha construido contra la naturaleza, sino *en* ella, salvo el importante paréntesis en Occidente de los dos últimos siglos y el conglomerado que aúna las categorías capitalista y patriarcal de progreso que considera el medio natural como una fuente de recursos extractivos y un decorado al servicio “del hombre”, cuando no un estorbo para el logro del máximo beneficio, develadas por las filósofas de la ciencia y el ecofeminismo. No se deben entender los patrimonios cultural y natural de espaldas uno de otro. La población que los habita no los concibe separados. Poco a poco, también, el entorno y sus valores están entrando en la discusión de las disciplinas restauradoras. La contemplación y reflexión sobre construcciones humanas del pasado de muy variado tipo y su falta de agresividad en el medio en que se dispusieron nos debía también ayudar a pensar que, en cuanto impacto, huella ecológica y, por qué no, estética, algo estamos haciendo mal, ya que es en las últimas décadas cuando más se ha construido *ex novo*, edificios o

infraestructuras y cuando más se ha destruido de tal patrimonio, sea natural, rural o urbano.

Las labores que históricamente y silenciosamente las mujeres han desempeñado en el patrimonio cultural (cuidando, adecentando y posibilitando la vida en espacios comunes y en los objetos asociados a ellos) no han sido tema de reflexión, que ha de incluir el papel que el sistema sexo-género ha impuesto a las y los responsables de su mantenimiento. Son muy distintos modos de reconocimiento y valencia social en función del sexo de quienes lo protagonicen. Sí es más visible, porque ha sido subrayado en la historiografía feminista, el cuidado de las mujeres por los objetos en conventos femeninos de los que son propietarias y mantenedoras, pero no tanto su papel en espacios comunes y mixtos, como los templos. Del mismo modo, la participación femenina en la conservación del patrimonio inmaterial es más conocida (quizá no tanto reconocida) por la buena costumbre de la práctica antropológica, etnológica... de nombrar a las/os informantes que entrevistan. Pero es difícil ver citadas a mujeres en bibliografía que trate de patrimonio cultural material.

La mejor intervención restauradora en un bien mueble o inmueble es la que no tiene que realizarse porque el mantenimiento ha sido el adecuado, y este habrá sido protagonizado por las mujeres en la mayor parte de los casos, de manera, en este caso, no profesional, sino altruista. Por lo general, son ellas las encargadas de adecentar los espacios religiosos (donde se concentra la mayor parte de la riqueza cultural material), sin que ello excluya la participación de algún varón o del propio sacerdote. Acorde con el rol que la sociedad patriarcal ha reservado para ellas, se han encargado y se encargan de mantener decorosos estos lugares físicos y los bienes en ellos contenidos. Barren y friegan suelos y bancos, lavan, planchan y alternan las piezas textiles, adornan con flores y las mantienen, avisan (a varones) cuando hay que hacer “obra” de algún aspecto mejorable, se encargan del cuidado de retablos y del aseo e indumentaria del *vecindario de madera*, es decir, las tallas e imágenes que los habitan.

Mujeres y patrimonio cultural en la historia

Son relictos los libros de fábrica parroquiales a recoger determinados datos que nombren a mujeres, más allá de las

indicaciones de las visitas episcopales que tratan de abordar cuestiones de moralidad o de orden público, ámbito donde, aquí sí, hay sobrerrepresentación femenina. La razón principal estriba en la propia naturaleza de estos tipos documentales, redactados indefectiblemente por varones y diseñados para registrar gastos e ingresos cuantificables (en especie y principalmente en dinero), lo que excluye a la mayor parte de las mujeres, por lo general fuera de estos flujos económicos *visibles*. No obstante y, aunque escasos, se desliza algún apunte relativo a trabajo femenino remunerado. Descartamos los que tienen que ver con la relación de parentesco porque regentan el taller del marido cuando enviudan, así como los datos en que aparecen como comitentes o *matrocinadoras* de obras que hoy consideramos parte del patrimonio cultural, por situarse en el campo de la producción y no del mantenimiento, que es lo que nos interesa en este caso.

Así, presento, seleccionados, algunos de los pocos asientos documentales que tratan de mujeres, localizados entre los libros de fábrica (ss. XVI-XX) de algo más de treinta parroquias de la actual provincia de Soria. Estos informan del pago de “7,5 reales para por acribar (*sic*) y cerner todo el yeso a dos mujeres [durante] tres días” que se hizo un 4 de octubre de 1644 (ADO-S, Libro 76/16, s.f.); en el mismo sitio, un par de meses después, se pagó la alta suma de 11 ducados (4.726 mrs.) a los oficiales, y además 18 reales a un peón y “10 reales a las mujeres que dieron barro y trajeron agua” (1644, diciembre, 15. ADO-S, Libro 76/16, s.f.). Esta ocupación de acarrear agua, desde luego, fue una actividad fuertemente feminizada. Así, consta el pago de 111 reales “de jornales a los obreros y mujeres que han ido a dar recado para la obra, así para llevar cal y agua, cercar piedra, en que entran los alquileres de los pollinos que se llevaron para el dicho efecto” (1662, septiembre, 9. ADO-S, Libro 402/30, s.f.); los 4 reales a una mujer de cuatro días de traer agua (1725, febrero, 22. ADO-S, Libro 402/31, ff. 4v-5r); en Caracena, con nombre y apellidos, se consigna en 1776 el pago de 10 reales que les dieron “a María de Sancho, Josefa Cercadillo y Simona Olalla, por el agua que han llevado para dichas obras”, en las que se abrieron unas ventanas, durando las obras cinco días, en que pagaron 30 reales al maestro y 10 al ayudante (mayo, 30. ADO-S, Libro 109/20, f. 99v); o los algo más de 69 reales que se pagaron a Bonifacio Santuy por el jornal de diez días que trabajó en la obra, “y otros cinco días y medio una caballería suya y su mujer en conducir agua” a la hora de componer el cementerio de Nuestra Señora del Rivero en San Esteban de Gormaz

(1853, diciembre, 5. ADO-S, Libro de carta cuenta. Inventarios 1800-1881, 402/32, s.f.). No he registrado ningún pago por limpieza ni mantenimiento ordinario, labor feminizada y por tanto no susceptible de contraprestación económica, entendiendo estas tareas como una extensión de las que *naturalmente* les competían dentro del hogar. Nótese que la remuneración implica actividades vinculadas a obra y, salvo cerner el yeso, el resto alude al abastecimiento de agua, tarea también asociada a las mujeres en las sociedades tradicionales, excepto en las ciudades, que entonces al ser un oficio remunerado –aguador–, pasó a ser desempeñado solo por varones. Es otra expresión del ya clásico argumento feminista que reclama incluir el mantenimiento³ de los objetos (y de las personas) como parte de las prácticas económicas y de la actividad productiva (Sanahuja Yll 2002: 186-188).

No sorprende a quien tiene costumbre de consultar estos papeles que no conste casi nunca nombre propio de ninguna de estas mujeres, pero es otro dato a tener en cuenta. Se desconoce, salvo excepciones, a quiénes se paga el “lavado de la ropa blanca”, actividad periódica por la importancia de estos elementos textiles para el culto, ya fuera indumentaria (sobrepellices, casullas, capas, albas, estolas, dalmáticas, amitos) u otra ropa litúrgica (sabanillas, corporales, mangas...). Por ello es excepcional que aparezcan pagos a mujeres identificadas en el siglo XIX en las cuentas de la iglesia de Santa María del Castillo, en Madrigal de las Altas Torres, Ávila⁴. En esta misma iglesia se ve cómo en momentos de escasez, el organista, que ya sumaba además el cargo de sacristán, es remunerado “por razón de salario, labar la ropa y tocar el órgano, según consta de su recibo” (1839, septiembre, 29. Idem, f. 36v). Así como no cabe duda de que desempeñaría las tareas de sacristanía y organista, ¿lavaría también él la ropa, con las mismas manos que luego se afanarían al teclado para acompañar los servicios litúrgicos?

³ Va más allá, apunto, de la necesidad de pensar generizadamente la producción y el uso de los bienes (como se propone en Lagunas y Ramos, 2007). Al margen de tales categorías, sin su mantenimiento ni se habrían conservado, ni se conservarían. No es una actividad anecdótica.

⁴ Diversos asientos entre 1842 y 1866 mientan sastras, una sacristana a quien se paga por “planchar cinco pares de corporales”, o incluso una platera (Lorenzo, 2014: cap. 19).

Mujeres, conservación-restauración y gestión del patrimonio cultural hoy

En el apartado profesional, la arquitectura de restauración apenas ha reflexionado sobre el papel de las mujeres en un campo tradicionalmente reservado a varones⁵, que solo muy lentamente va compartiéndose (Quirosa y Gómez, 2010). ¿Hay un distinto proceder en función del sexo de quien proyecta? Es más, ¿se ve afectado el proyecto por las experiencias sexuadas de las/os usuarias/os últimas/s con respecto a los edificios a intervenir? En última instancia, es una cuestión de sensibilidades, pero también de experiencias, y el sexo condiciona estas y cómo se perciben.

Por otro, la restauración de bienes muebles es una profesión muy feminizada, pero (quizá por ello) donde se dan unas condiciones de precariedad laboral que imposibilitan en la mayor parte de los casos la conciliación de las profesionales más experimentadas: desplazamientos continuados y de larga duración, contacto con sustancias tóxicas, condiciones peligrosas, posturas incómodas y muy frecuentes subcontrataciones, con la consiguiente devaluación de las condiciones laborales, subalternidad, etc.⁶, que afectan de manera decisiva a los currículos profesionales de unas y otros colegas de profesión⁷.

Más allá de los equipos técnicos que puntualmente intervienen sobre el patrimonio cultural, siguen siendo en abrumadora mayoría las vecinas de las localidades a las que pertenecen las que generosamente se encargan de mantenerlo y quienes, mejor o peor, atienden a las y los (a veces exigentes) visitantes que se desplazan para disfrutarlo. Los edificios y los bienes muebles, cuando están vivos, no son objetos de museo. Antes al contrario, son parte de un territorio, de un paisaje y de un paisanaje. Este último factor queda fuera muchas veces del campo de pensamiento de quienes tienen responsabilidad en el proceso restaurador (casi hay suerte si se consideran los otros dos). Antes que patrimonio cultural, para las comunidades que los habitan

⁵ El papel cada vez mayor que la restauración arquitectónica tiene en las Escuelas del ramo y el acceso femenino a estos estudios (Chías, 2011) ojalá cambien algunas prácticas. Sobre arquitectas restauradoras: Quirosa y Gómez, 2010, 80-82.

⁶ No conozco ningún trabajo que aborde a las restauradoras como colectivo.

⁷ Una reciente reflexión sobre estas cuestiones que no se dicen, y que incluye consideraciones de género, se ha hecho en el campo de la arqueología: González, 2013.

los edificios son lugares de uso (no monumentos) y los objetos contenidos tienen valor funcional, simbólico o cultural, pero no necesariamente cultural. En la distinta consideración de estos valores se produce una frontera en la que colisionan intereses de la “población local” y de la “turística” asociados a los bienes culturales.

Una batalla por librar (sistemáticamente no se ha intentado) consiste en la eliminación de malas prácticas por parte de las mantenedoras, que aplican de buena fe a los objetos patrimoniales las mismas técnicas y productos que emplean en sus hogares. Es fácil observarlo en los días previos a una festividad, momento en que se concentran estas faenas. La limpieza de tallas o partes bajas de los retablos con productos industriales domésticos por lo general abrasivos (aerosoles como el *centella* o el *pronto*), el uso de limpiacristales con pulverizador y ocasionalmente el pasado de la fregona en las zonas más elevadas de tales retablos, el repintado espontáneo de zonas en mal estado, el lavado con sosa de elementos de madera, la colocación en lugar inadecuado de puntas o cintas adhesivas (celos, esparadrapos, vendas, cuerdas) para sujetar alguna zona desprendida, la colocación de flores naturales cercanas a, o directamente sobre, objetos patrimoniales sensibles, con el consiguiente aporte de humedad y por lo tanto deterioro (se suelen regar escurriendo el agua por sotabancos y peanas), así como la presencia de velas que literalmente queman y oscurecen las zonas en contacto⁸. Factor aparte (descuidado por historiadores del arte, técnicos y también población local) son los solados “históricos”, motivo de razonable queja por parte de quienes los mantienen por su irregularidad y consiguiente dificultad a la hora de limpiarlos. Las tarimas se pueden encharcar demasiado, el barnizado (por estética o para regularizar la superficie) pudre y abarquilla la madera, cuando no la impermeabiliza provocando daños colaterales; las irregulares baldosas de barro, sin un mantenimiento correcto, son fuente de suciedad y tropezones... En aras de la funcionalidad, y con la silente connivencia del sector académico y restaurador, se están perdiendo solados históricos y no parece importar. Nuevamente, la sensibilización se impone.

Las mujeres de la población local son, pues, parte imprescindible a la hora de mantener y gestionar este patrimonio, pero

⁸ Agradezco a la restauradora Francisca Diestro sus conversaciones y datos sobre este tema.

¿cuántas veces se cuenta con su opinión a la hora, no ya de tomar decisiones que obviamente les van a afectar, sino a la hora de recoger sistemáticamente información con carácter previo a la intervención para orientar esta de la mejor manera posible y más sostenible? La gestión cultural que debiera ir asociada a toda intervención ha de tener en cuenta estos factores.

Finalmente, hemos de apuntar otro hecho preocupante: el deslumbramiento de políticos y gestores culturales por las nuevas tecnologías, pese a la dificultad o imposibilidad de su correcto mantenimiento en poblaciones pequeñas, lo cual está derivando los escasos recursos dedicados al patrimonio a partidas equivocadas e innecesarias, en vez de apoyar y escuchar a la población, mayoritariamente femenina, insistimos, que lo está cuidando y manteniendo de una forma netamente sostenible. De poco sirve llenar un edificio histórico de ciertos adelantos que la tecnología va produciendo, vía *wifi*, satélite, o con simple electrónica (y hasta electricidad) si no se puede mantener la logística y su reposición/mantenimiento de modo razonable. Observamos con preocupación una acrítica actitud de tecnolatría a la hora de gestionar determinados espacios, porque no todos los lugares son susceptibles de contener *tablets* para mostrar realidad aumentada, disponer de pantallas de plasma, asegurar el mantenimiento de cierto *software*, o de albergar costosos sistemas de iluminación. No porque, cuando falla la tecnología, por desgaste o problema puntual, si no hay quien pueda y sepa repararlo de manera rápida y ponerlo a punto, es fácil que en poco tiempo ese dispositivo se abandone y comience un camino difícilmente reversible hasta su degradación, con el impacto visual que supone y la pérdida de la inversión realizada, que pasa a ser gasto ineludiblemente.

Último apunte, a modo de coda

La sostenibilidad ha de ser un valor básico a la hora de plantear proyectos. Dicha sostenibilidad ha de ir en la línea del “decrecimiento” tal como hoy lo entiende la teoría política, y no a la búsqueda de un *continuum* consumista de inversiones, medios y objetos. La apuesta ha de ser por la conservación preventiva, la implementación de planes de sostenibilidad anteriores a cualquier intervención, y la necesidad de la encuesta oral a la población local (Lorenzo, 2012) como método

previo y necesario (y barato) que incluya conocimientos y vivencias de bienes, así como cuestiones “menores” de mantenimiento como parte de las preguntas a realizar.

En otro lugar, en referencia al patrimonio mueble, nos referimos al *restauracionismo ilustrado*, expresión que aquí trasladamos al inmueble. Definimos irónicamente este sintagma como la acción de “restaurar según criterios estrictamente historicistas o siguiendo el canon de la historia del Arte, sin tener en cuenta, o directamente despreciando, lo que las imágenes significan para las comunidades que las poseen” (Diestro y Lorenzo, 2010: 179, nota 18), parodiando de este modo la máxima absolutista de “todo para el pueblo, pero sin el pueblo”. Así se ha intervenido muchas veces. Ese restauracionismo ilustrado, además de otras consideraciones, ha excluido la experiencia femenina sistemáticamente.

Si son las mujeres el colectivo que tiene a su cargo principalmente el mantenimiento diario de los objetos que forman parte del patrimonio cultural, con ellas hay que contar como protagonistas. Evitará problemas en el futuro, se conseguirá una mayor implicación de esta activa parte de la población local, y se reconocerá una labor que sigue permaneciendo invisible a los ojos de la sociedad y de quienes específicamente nos preocupamos por el patrimonio cultural. No queremos incurrir en algo similar a aquello que imponía el mandato del visitador episcopal con que abríamos estas páginas, cuando afirmaba en los libros parroquiales de Santa María de Campanario (Almazán, Soria)

[q]ue por quanto se a rreconocido que las mugeres de los sacristanes y otras entran en las sachristías por la ofrenda, y otras tocan los vassos sagrados andando en los ornamentos y en las haras, altares y demás cossas sagradas, causando grande yrreverencia,

ordenaba, y retomamos la cita inicial,

que de aquí adelante ninguna muger entre en las sachristías, ni toque los vassos sagrados, altares, ni ornamentos, si no fuere en sus cassas para labarlos o adereçarlos, pena de excomunió maior y que los curas y sacristanes, debajo de la misma pena, tengan en esto todo cuidado y en la limpieça y aseo de los ornamentos

y misales y demás libros, con apercivimiento que no lo
haciendo así será privado de su sachristía.

(1693, septiembre, 21. ADO-S, Libro 38/33, f. 196r)

Lavar, aderezar, limpiar, asear... es mantener diariamente el patrimonio cultural, actos que hemos de conocer y reconocer. Este conjunto de acciones bien practicadas evita males mayores o la propia intervención, lo que debiera ser la meta de cualquier proyecto que trate con un material tan sensible, importante y frágil como el que aquí nos hemos referido.

Archivos y bibliografía

ADÁv (Archivo Diocesano de Ávila).

ADO-S (Archivo Diocesano de Osma-Soria. El Burgo de Osma).

Chías Navarro, Pilar (2011): “Estudiantes de arquitectura: ¿un ámbito de igualdad?”, *Feminismo/s. Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante*, 17, 91-103.

Diestro, Francisca y Lorenzo Arribas, Josemi (2010): “Restauración, devoción, documentación. Vírgenes con Niño medievales de la provincia de Soria”, *Ge-conservación. Publicación digital hispano-lusa de conservación y restauración*, 1, 163-181.

González Álvarez, David (2013): Las ‘excavaciones de verano’: forjando superarqueólogos fácilmente precarizables”. *Arkeogazte: Revista de arqueología-Arkelogia aldizkaria*, 3, 201-219.

Lagunas, Cecilia y Ramos, Mariano (2007): “Patrimonio y cultura de las mujeres: jerarquías y espacios de género en museos locales de generación popular y en institutos oficiales nacionales”, *Aljaba*, 11, 119-140.

Lorenzo Arribas, Josemi (2012): “La tradición oral como fuente insustituible para la restauración del patrimonio artístico medieval”, *El Filandar/O Fiadoiro. Publicación Ibérica de Antropología y Culturas Populares*, 19, 61-78.

Lorenzo Arribas, Josemi (2014): *Estudio histórico y Apéndice documental de la iglesia de Santa María del Castillo, en Madrigal de las Altas Torres, Ávila* [Informe inédito], Junta de Castilla y León. Dirección General de Patrimonio Cultural.

Quirosa García, Victoria y Gómez Robles, Lucía (2010): “El papel de la mujer en la conservación y transmisión del patrimonio cultural”, *Asparkía*, 21, 75-90.

Sanahuja Yll, María Encarna (2002): *Cuerpos sexuados, objetos y prehistoria*,
Valencia, Cátedra.

Octavia Butler o la costruzione letteraria di un immaginario sociale nuovo

Virginia Fusco¹
Universidad Carlos III
virginia.fusco@hum.uc3m.es

“And like I said, use your imagination. Any kind of survival information... anything that helps you learn... Even some fiction can be useful.”

Lauren Olamina

Wednesday, March 5, 2025

“I riots di Londra. Una storia di scontri e tumulti”. Il Post.it, 11/09/2011.

“A fire lit in Tottenham that burned Manchester”. The Guardian, 5/12/2011.

“Roiters say anger with police fuelled summer unrest”. The Guardian, 5/12/2011.

Queste sono solo alcune delle frasi utilizzate per descrivere le ultime rivolte avvenute in Inghilterra nell'estate del 2011.

I titoli di testa così come le immagini ad essi associate nei principali quotidiani internazionali, richiamano alla memoria altri avvenimenti, altre immagini in un carosello inquietante in cui si mettono in scena masse impegnate ad assaltare banche e supermercati e a bruciare auto innocentemente parcheggiate sulle strade percorse dai diversi cortei di manifestanti.

Nonostante la diversità delle situazioni (Inghilterra, Francia e alcune immagini quasi dimenticate che ritraggono i fatti di Los Angeles

¹ Doctoranda en Humanidades, Universidad Carlos III.

nel 1992), gli avvenimenti rappresentano emblematicamente scenari di distruzione e di violenza che solamente appaiono familiari agli amanti della fantascienza più grottesca e apocalittica. La violenza che in diversi momenti ha sconvolto le rispettive nazioni sembra essere stata generata da episodi estemporanei che, in certa misura, pongono in evidenza le contraddizioni di un sistema economico neo-liberale fondato sulla sopravvivenza del più forte così come sulla marginalizzazione e lo sfruttamento di coloro che per origine etniche o di classe (elementi che in molti casi coincidono) vedono limitata la propria capacità di accesso alla prosperità nazionale.

In tutti i casi menzionati in precedenza, gli attori sociali appartengono a gruppi tradizionalmente marginali o estromessi dalla gestione diretta del potere e delle risorse; la comunità caraibica nel caso inglese, la comunità araba nelle rispettive declinazioni algerine, marocchine e tunisine in Francia e gli afro-americani o latinos nel caso statunitense. L'impatto dell'esperienza neo-liberale esemplificata nei dettami economici promossi dai governi Cameron, Chirac e Reagan ha generato una vertiginosa disuguaglianza economica non più compensata dalle politiche welfariste e di massiccia partecipazione statale nel settore pubblico come avveniva nel periodo posteriore alla seconda guerra mondiale e durante il boom economico degli anni 60. La progressiva marginalizzazione di tutti coloro che si vedono ormai incapaci di inserirsi in un mercato del lavoro sempre più precario e votato a garantire il profitto a scapito di nuove politiche sociali tese a promuovere l'integrazione e il benessere generalizzato, induce ampi settori sociali alla ribellione e gli equilibri di potere si vanno ridefinendo sulla base di un uso pubblico della violenza concepita come strumento politico della lotta immediata.

Grazie all'impatto massmediatico degli eventi, con la conseguente ondata di paura e le numerose risposte xenofobe che legittimano ancora una volta l'utilizzo della forza repressiva dello Stato come unico strumento possibile per mantenere il controllo democratico, i paesi coinvolti hanno inasprito le misure di sicurezza per ristabilire i limiti legittimi dell'esercizio della dissidenza.

Attraverso una lettura sistematica degli articoli e degli interventi d'opinione dei maggiori quotidiani internazionali, appare evidente il delinarsi di uno scenario di controllo, repressione del dissenso e creazione di città-fortezze che escludono spazialmente i

diseredati dal ciclo di re-distribuzione delle merci, come l'unico quadro possibile in un contesto socio-economico in trasformazione, in un mondo fondato sempre più chiaramente sulla disuguaglianza.

Se numerosi autori, tra loro il brillante sociologo dello spazio urbano, Mike Davis (Davis, 1990) e il filosofo italiano Antonio Negri (Negri, 2013) denunciano le derive più aberranti di queste costruzioni urbanistiche e sociali finalizzate al controllo, nel campo della letteratura, e della fantascienza in particolare, la città-prigione ha costituito un *topos* ampiamente esplorato. Ricordiamo ad esempio le appassionanti versioni apocalittiche di Philip Dick (Dick, 1968) in cui la metropoli postatomica occupa un ruolo di primo piano. Una città oscura, bagnata da una costante pioggia radioattiva, in cui uomini e animali sono stati condannati a una progressiva estinzione e dove la vita stessa è controllata da grandi corporazioni che manipolano il patrimonio genetico della specie per creare surrogati intelligenti e funzionali al mantenimento del ciclo produttivo.

O il mondo cyberpunk di William Gibson (Gibson, 1984), da collocarsi in un futuro prossimo, dominato da lobby informatiche in cui il crimine più grave si castiga con la totale esclusione dalla matrice, sistema regolatore delle esperienze comunicative dei singoli in un contesto di totale disgregazione della società civile tale come la conosciamo al giorno d'oggi.

In questo panorama variegato, i temi concernenti lo sviluppo della tecnologia, dell'informatica e della genetica sono accompagnati dalle agghiaccianti descrizioni degli effetti non desiderati di tale sviluppo. Alla corsa sfrenata verso l'evoluzione tecnologica corrisponde il progressivo deterioro delle condizioni di vita e il delinearsi di una società caratterizzata dal pericolo, dove l'ordine sociale si mantiene con la forza a vantaggio di pochi privilegiati che vivono in villaggi paradisiaci, spazi di sicurezza che li mantengono isolati dalle grandi masse di disperati al limite della sopravvivenza. Una società dove parole come pace o stato del benessere sono state sostituite da altre come tecnocrazia, violenza/guerra e resistenza armata. Tristemente questi nuovi scenari appaiono familiari non solo agli amanti del genere.

Attraverso una rapida rassegna dei diversi lavori che annualmente si commercializzano per il gran pubblico (romanzi o racconti brevi) o dei testi di critica accademica sulla recente

produzione fantascientifica, inevitabilmente si rimane stupiti per l'assenza, quasi totale, di voci femminili che possono essere considerate non solo rappresentative delle inquietudini della produzione contemporanea ma anch'essa i suoi esiti più brillanti.

Voci come quella d'Ursula Le Guin (Le Guin, 1969; 1974) o della stessa Butler (Butler, 1993) di cui mi occupo in questa breve rassegna critica, appaiono totalmente assenti. Facendo propri i pregiudizi radicatissimi che vedono la produzione femminile come una produzione di poca qualità o poco interessante per il gran pubblico, si potrebbe dire che tale silenzio si deve attribuire allo scarso valore letterario delle loro opere. Viceversa, considerato che entrambe sono state premiate ripetutamente attraverso la concessione di Nebula e Hugo, tale silenzio si deve principalmente a una tradizione misogina che riconosce la fantascienza come un genere esclusivamente maschile. Questo pregiudizio si fonda sulla diffusa convinzione che il romanzo intimo o l'autobiografia siano gli unici campi legittimi della scrittura femminile, in cui le donne, preoccupate in primo luogo per la sfera dei sentimenti e delle passioni, possono esprimere al meglio le proprie qualità come narratrici (Freixas, 2000; Cabré, 2013).

L'opera di Butler smentisce chiaramente questa visione. In lei s'incontrano abilmente plasmati tutti gli elementi di un'acuta critica alla realtà sociale dell'America in cui vive, al razzismo, al sessismo e in ultima istanza all'organizzazione capitalista della società contemporanea. Tale critica si articola in scenari fantastici che offrono alla scrittura rinnovate possibilità di cambiamento: la fantascienza butleriana ci propone strategie di superamento dell'attuale stato delle cose, una risposta comunitaria ai conflitti e alle tensioni della contemporaneità e ci incita a riappropriarci dell'orizzonte simbolico in cui la giustizia e l'uguaglianza si plasmano in una visione comunitaria del bene comune. Attraverso l'analisi di *Parable of the Sower* (Butler, 1993), mi propongo di riscattare l'opera di Butler dall'oblio a cui sembra destinata e di illustrare la sua importanza non solo nell'ambito della produzione letteraria ma anche in quello della teoria femminista e dell'ecofemminismo in particolare, a cui l'autrice sembra essere particolarmente debitrice.

“The world is full of painful stories. Sometimes it seems as though there aren't any other kind and yet I

found myself thinking how beautiful that glint of water was through the trees.”

Lauren Olamina

August 30, 2027

Parable of the Sower racconta le vicende di Lauren Olamina, una giovane donna di colore che vive in una città-fortezza assediata da migliaia di disperati e marginali. La protagonista è vittima di una nuova malattia, quella che Butler definisce come iperempatia, vale a dire la capacità di sentire il dolore così come le emozioni più forti sperimentati dalle persone con cui viene in contatto. Quando la comunità di cui è membro viene assaltata e rasa al suolo, Lauren, con un pugno di giovani, riesce a fuggire e ad intraprendere un lungo viaggio verso il nord dove riuscirà a fondare un villaggio che si sostiene sull'autoproduzione e l'autoconsumo e una visione maggiormente armonica della relazione tra esseri umani e ambiente. La nuova comunità prenderà il nome di Earthseed e Lauren si trasformerà in 'matriarca', predicando un nuovo vangelo fondato sull'idea del Cambio come unica fonte di vita.

In *Parable* le città-fortezza, lungi dal potersi considerare come piccoli paradisi artificiali od oasi armoniose, sono la rappresentazione più cruda di una resistenza umana al progressivo degrado delle condizioni di vita e un esempio di come, decenni d'incuria ambientale possano generare condizioni ostili per la nostra riproduzione come specie.

“The neighborhood wall is a massive, looming presence nearby. I see it as a crouching animal, perhaps about to spring, more threatening than protective.” (Butler, 1993, p.5)

Se il 'muro' è stato concepito originariamente per difendere gli abitanti dalla crescente disperazione di coloro che vivono al di fuori, ora costituisce soltanto una barriera fragile contro gli attacchi sistematici di bande esaltate di disperati, vittime di droghe sintetiche che trasformano la disperazione in odio per coloro che, seppur non ricchi, non sono al margine dell'abisso. La vita di chi vive al di là del muro appare ancora più precaria e marcata dalla violenza:

“Then there were the pitiful, unwalled residencial areas. A lot of the houses where trashed -burned, vandalised, infested with drunks or druggies (...) Crazy to live without a wall to protect you.” (Butler, 1993, p.11)

Il mondo di Lauren è profondamente segnato dalla scarsità endemica d'acqua potabile e da una riduzione sistematica della produzione agricola che si traduce nel razionamento dei prodotti di prima necessità. Così come 'il muro' costituisce una delle linee d'articolazione principale del mondo distopico creato da Butler, la scarsità di cibo dovuta al cambio climatico e alla contaminazione e privatizzazione delle risorse funziona come dispositivo per incentivare la protagonista all'azione. Il muro non è uno strumento adeguato a mantenere 'fuori' i diseredati e il senso di pericolo e di minaccia che domina lo scenario butleriano si alimenta di questa pressione costante esercitata contro i suoi labili confini.

In alcuni frammenti posteriori del testo si legge:

“Garden thives got in last night. They stripped citrus trees of fruit in the Hsu yard and the Talcott yard. In the process, they trampled what was left of winter gardens and much of the spring planting” (Butler, 1993, p.60)

Nelle pagine successive:

“So what, then? You protect rabbits or oranges, and maybe get a child killed?” Silence. “*We can't live this way!*” (...) Next time it might be you. You could be shot, protecting the neighbors' rabbits.” (Butler, 1993, p.66)

Come risposta alle proprie miserabili condizioni di vita, Lauren intraprende un viaggio iniziatico che la porterà a mettere in discussione in primo luogo le scelte politiche e sociali della sua famiglia d'origine e, successivamente, a rielaborare una visione cosmogonica di armonia fondata sul rispetto della Natura come Madre

e sulla convinzione che soltanto la sistematica eliminazione dell'ingiustizia, intesa come distribuzione ineguale delle risorse, può cambiare il nostro destino. La protagonista immagina un futuro di prosperità relativa, basato sul riconoscimento mutuo dei bisogni e il rispetto di un 'ordine naturale' in cui le diversità di razza o di classe sono percepite come una ricchezza e non come un impedimento per lo sviluppo di comunità armoniche.

Alcuni critici hanno posto l'accento sulle analogie presenti tra questo romanzo di Butler e la critica sociale ai mutamenti del mondo contemporaneo (Miller, 1998; Phillips, 2002), però pochi hanno intravisto la profonda influenza del femminismo ecologico nell'opera di quest'autrice profondamente impegnata in promuovere una scrittura militante e di denuncia. Se la preoccupazione per il cambio climatico, la scarsità endemica di cibo e le durissime condizioni di vita costituiscono la struttura portante del romanzo, Butler si allinea chiaramente con l'ecofemminismo di Vandana Shiva in una critica senza quartiere degli effetti disastrosi che le politiche neo-liberali generano nella ripartizione ineguale e il controllo privato dell'acqua come ricchezza e fonte di vita.

Uno dei primi episodi della vita di Lauren di cui siamo spettatori è costituito dal battesimo organizzato per i giovani della comunità che hanno appena compiuto 15 anni ed entrano 'ritualmente' nell'età adulta. La scarsità d'acqua e la sua progressiva privatizzazione portano le famiglie ad indebitarsi per poter far fronte all'evento. Inoltre, la sua mancanza endemica genera un mercato nero a cui ricorrono i molti che non possono già permettersi di comprare l'acqua legalmente.

"Dad had insisted on fresh, clean, potable water for the baptism. He couldn't afford it, of course. Who could?" (Butler, 1993, p.16).

Nel 2002, Shiva pubblica un libro chiave per comprendere l'importanza nello scacchiere internazionale dell'acqua come ricchezza ed enfatizza, attraverso una ampia serie d'esempi, la necessità di rileggere e re-inventare un paradigma interpretativo che vede la scarsità d'acqua come un fenomeno dovuto a carenze naturali così come a politiche tradizionali poco efficaci (Shiva, 2002). Secondo Shiva, se la crisi ecologica di cui siamo spettatori-responsabili trova le sue radici in un mercato votato allo sfruttamento irrazionale delle risorse, le soluzioni di mercato fino ad ora proposte aumentano soltanto la

disuguaglianza (tra chi può fruire dell'acqua come bene scarso e chi no) e distruggono la terra come bene comune (Shiva, 2008, pp. 30-32).

In *Parable* leggiamo:

“The cost of water has gone up again. And I have heard on the news today that more water peddlers are being killed. Peddlers sell water to squatters and the street poor- (...) Dad says water now costs several times as much as gasoline.” (Butler, 1993, p.21)

Per Shiva il libero accesso alle risorse, costituisce la base per ripensare la democrazia. L'autrice suggerisce che il progressivo deterioramento del diritto naturale all'acqua come bene comune coincide con la nascita di sistemi monopolistici e autoritari che ledono la democrazia e la pace. Molte guerre, tra cui quelle storicamente combattute in Medio Oriente tra Israele e Cisgiordania, appaiono come un tentativo di controllare le risorse idriche più che come uno scontro tra civiltà. In ogni caso, lo scontro per il controllo delle fonti si tradurrebbe simbolicamente, o per lo meno nella propaganda ideologica, in uno scontro tra interessi etnici contrapposti. È quello che succede nel mondo di Lauren, dove al problema reale della scarsità d'acqua dovuta alla sua privatizzazione e alla conseguente scarsità di cibo, determinata dalle poche alle risorse idriche disponibili per il mantenimento della produzione, si antepone il conflitto tra un mondo dominato dalla disperazione e l'altro sostenuto dal desiderio di resistere.

Utilizzando le metafore di Shiva sull'acqua come fonte di vita (in buona misura derivate dalla sua provenienza e familiarità con il mondo indiano tradizionale), Butler ci guida alla scoperta di un piccolo paradiso perduto dove la protagonista può finalmente riposare e incontrare il senso della sua esistenza.

La comunità da lei fondata in una zona remota del Nord si trasformerà in un rifugio e in una casa per coloro che, abbandonato l'ideale produttivo e consumista del nostro tempo, siano disposti a vivere in armonia e in pace. Earthseed costituisce una re-invenzione fantastica delle prime proposte del movimento ecologista di principio del secolo. Per mezzo di questa esperienza, rivive l'ideale libertario kropotkiniano della piccola comunità indipendente, con sovranità propria e sostenuta da una economia che promuove l'auto-consumo (Puleo, 2011). Earthseed coincide con un orizzonte d'emancipazione

dai mali del mondo contemporaneo e con una proposta alternativa simile a quella dei movimenti ecologisti verdi dei primi anni '80.

Nell'opera di Butler la coscienza storico-ecologica si manifesta sotto forma di sguardo disinvolto e feroce ai problemi che attanagliano il nostro presente e di proiezione escatologica verso futuri possibili che stanno germinando *hic et nunc*.

Bibliografia:

Butler, Octavia E. (1993): *Parable of the Sower*, New York: Warner Books.

Cabré, M. Angeles (2013): *Leer y escribir en femenino*, Madrid: Aresta Mujeres.

Davis, Mike (1999): *Città di Quarzo*, Roma: ManifestoLibri.

Dick, Philip (1968): *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, London: Orion Books.

Freixas, Laura (2000): *Literatura y Mujeres. Escritoras, público y crítica en la España actual*, Barcelona: Ediciones Destino.

Gibson, William (1984): *Neuromancer*, New York: Ace Books.

Hardt, Michael; Negri, Toni (2003): *Impero*, Milano: Rizzoli.

Le Guin, Ursula (1969): *The Left Hand of Darkness*, New York: Ace Books.

Le Guin, Ursula (1974): *The Dispossessed. An Ambiguous Utopia*, New York: Harper & Row.

Mies, Maria y Shiva, Vandana (1993): *Ecofeminismo*, Barcelona: Icaria.

Miller, Jim (1998): “Post-Apocalyptic Hoping: Octavia Butler’s Dystopian/Utopian Vision”, *Science Fiction Studies*, Vol. 25, No. 2 (Jul. 1998), 336-360.

Negri, Antonio (2013): *L’agire comune e i limiti del Capitale*, EuroNomade. (<http://www.euronomade.info/?p=1075>) (Consultado en marzo de 2014).

Phillips, Jerry (2002): “The Intuition of the Future: Utopia and Catastrophe in Octavia Butler’s “Parable of the Sower”, *NOVEL: A Forum on Fiction*, Vol. 35, No. 2/3, Contemporary African American Fiction and the Politics of Postmodernism (Spring-Summer, 2002), 299-311.

Puleo, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Shiva, Vandana (2002): *Water Wars; Privatization, Pollution, and Profit*, Cambridge Massachusetts: South End Press. Versión italiana: (2008), *Le guerre dell’acqua*, Milano: Feltrinelli.

Dos objetivos, un destino: Campañas publicitarias medioambientalistas e igualdad de género

Teresa Gema Martín Casado¹
Universidad de Valladolid
tgemam@hmca.uva.es
teresagemamc@hotmail.com

Introducción

Mediante la presente aportación, no se pretende otro objetivo que estudiar la representación de género en las campañas que pretender defender, o proteger, el medioambiente, especialmente aquellas campañas cuyos anunciantes son ONGs cuyo objetivo es fomentar la ayuda a la defensa del medioambiente. Analizaremos pues, especialmente, la representación de la mujer en dichos mensajes.

La defensa de la mujer es uno de los objetivos de la cumbre de Beijing de 1995. La IV Conferencia Mundial sobre las mujeres, en el punto 16 se indica que. “ la erradicación de la pobreza, basada en el crecimiento económico sostenible, el desarrollo social, la protección del medio ambiente y la justicia social, requiere la implicación de las mujeres en el desarrollo económico y social, la igualdad de oportunidades y la participación plena y en pie de igualdad de mujeres y hombres en calidad de agentes y de beneficiarios del desarrollo sostenible centrado en las personas”, (Beijing, 1995) con lo que la

¹ Doctora en Comunicación Audiovisual y Publicidad por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora de Comunicación y Publicidad en la Universidad de Valladolid. Miembro de la Cátedra de Estudios de Género de esta misma Universidad. Máster en Comunicación con Fines Sociales: Estrategias y Campañas. Especialista Agente de igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres de la UVA. Investigadora del tratamiento de género y violencia de género en los medios de comunicación y la publicidad. Tratamiento de género y creatividad publicitaria. La mujer en la publicidad del siglo XXI. Autora de artículos, monografías y conferencias sobre estas temáticas.

unión de la mujer con el medio ambiente es otro objetivo de la misma importancia y protagonismo, objetivos que no deberían ser contrarios, sino parejos, y por ello deberían cumplirse y evolucionar de manera paralela, por lo que analizamos aquí si aquellas campañas que velan por el respeto al medioambiente no se olvidan a su vez del respeto a la igualdad de género, o si por el contrario estas campañas no apoyan la igualdad entre géneros contribuyendo así a la desigualdad y olvidándose de colaborar plenamente con los objetivos de pretendido alcance en el siglo XXI.

La Plataforma de Acción, aprobada por la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995, identificó la necesidad de lograr la participación activa de la mujer en la adopción de decisiones relativas al medio ambiente en todos los niveles así como de incorporar una perspectiva de género en todas las estrategias orientadas al desarrollo sostenible, como una de las 12 esferas de especial preocupación que exigían la adopción de medidas por parte de los Estados, la comunidad internacional y la sociedad civil.

No en vano Alicia Puleo asegura que feminismo y ecologismo serán los dos movimientos sociales fundamentales del siglo XXI. (Cruz, S. 2012), pero sería más correcto y estaríamos más cerca de conseguirlos si ambos se apoyaran mutuamente y no fueran contrarios. Hecho que observamos en el presente trabajo mediante el análisis del tratamiento de género en aquellas campañas medioambientales más vistas a través de la red social audiovisual: *Youtube*. Aquellas campañas más visitadas durante el 2013 referentes a las asociaciones pro defensa del medioambiente: *Greenpeace* y *WWF*, con el objeto de comprobar si el tratamiento que hacen de la representación de género es sexista o por el contrario es igualitario, contribuyendo así a la igualdad.

Greenpeace y WWF

Entendamos ahora la importancia del respeto al medioambiente y el acercamiento a *Greenpeace* y *WWF* como dos de las principales ONG,s mundiales que buscan y colaboran en su defensa. Vivimos en una sociedad altamente preocupada por los temas medioambientales. El estado del medio ambiente es un tema social del que se toma alta “conciencia medioambiental” en el siglo XXI.

Si tomamos la definición del propio "Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente", (PNUMA), podemos

entender éste como todo aquello que rodea a un ser vivo². Se trata de un sistema que comprende elementos biofísicos como el agua, clima, atmósfera, plantas, suelo, animales y microorganismos, y componentes sociales. Es decir, aquellos que son el resultado de las relaciones que se dan entre el mismo y la cultura, ideología y economía. Comúnmente el medio ambiente es definido ligado a los problemas ambientales que ha causado la humanidad. (pnuma.org).

Según otros autores se refiere a: "diversos factores y procesos biológicos, ecológicos, físicos y paisajísticos que, además de tener su propia dinámica natural, se entrelazan con las conductas del hombre. Estas interacciones pueden ser de tipo económico, político, social, cultural o con el entorno, y hoy en día son de gran interés para los gobiernos, las empresas, los individuos, los grupos sociales y para la comunidad internacional" (Quadri de la Torre, 2006:22).

En el informe final del Congreso de la UNESCO de Medio Ambiente, celebrado en Moscú en 1987, se establece que la Educación Ambiental, más que un aspecto particular del proceso educativo. La Educación Ambiental debe ser considerada como una base privilegiada para la elaboración de una nueva manera de vivir en armonía con el medio ambiente, de un nuevo estilo de vida (UNESCO, 1987).

Si tenemos en cuenta que pretendemos analizar la imagen de la mujer en las campañas de *Greenpeace* deberemos entender cuáles son los fines de esta ONG, para lo cual indicamos tal y como ellos mismos se definen. Su nombre procede de inglés *green*: verde, y *peace*: paz, ya que su objetivo es la defensa de la naturaleza. Fundada en 1971 en Vancouver, Canadá, es una ONG ecologista que pretende defender diferentes puntos de la naturaleza cuando considera se atenta contra ella, con oficinas en 43 países sus ingresos se deben a contribuciones individuales percibidas por sus 3 millones de socios en abril de 2013³.

Mayor notoriedad tiene aún la ONG *WWF*, la que en su página web se autodefine del siguiente modo: "*WWF* comenzó como un pequeño grupo de entusiastas comprometidos con el medio ambiente hace 50 años. Hoy se ha convertido en una de las organizaciones de conservación de la naturaleza más importantes del mundo. *WWF* está

² Uno de los objetivos fundamentales de la ONU es el logro del desarrollo sostenible. En 1972 se creó el Programa de las Naciones Unidas sobre el Medio ambiente (PNUMA), encargado de promover actividades medioambientales y concienciar a la población sobre la protección del medio ambiente.

³ Información extraída de su página web: <http://www.greenpeace.org/espana/es/> (visitado el 13 de septiembre de 2013)

presente en más de 100 países y cuenta con el apoyo de 5 millones de personas de los 6 continentes” (wwf. es)⁴.

Una vez entendidos de manera genérica los objetivos generales que poseen dichas organizaciones, pasaremos a saber si en su objetivo de defensa de la naturaleza amparan también el de la igualdad de género, para lo cual es preciso llevar a cabo un pequeño acercamiento a lo que consideramos publicidad sexista, o aquella publicidad que de algún modo no refleja igualdad de género.

Publicidad sexista o discriminatoria

Partimos del hecho de que vivimos en una sociedad que en el siglo XXI, hasta la actualidad, manifiesta una clara preocupación por el medio ambiente según deducimos de las políticas medioambientales y ONG,s que persiguen con éxito social tal fin.

Pero también no interesa conocer dónde queda la mujer en esta nueva temática y cuál es su protagonismo e imagen en ella, al menos en las campañas más vistas, asegurando así si no se produce una nueva brecha de desigualdad de género junto al objetivo de respeto al medioambiente, un medioambiente que en sus efectos perniciosos tiene como principal víctima a las mujeres pobres, pobres entre los pobres, como recuerda Alicia Puleo en sus reflexiones sobre ecofeminismo (Puleo, 2011).

Teniendo en cuenta que el respeto al medio ambiente es un objetivo que necesita de la mujer como importante preservadora de los recursos naturales, puesto que ella es quien en muchas ocasiones toma decisiones de compra que influyen directamente en el medioambiente, no sería positivo permitir que sea relegada en un segundo plano en la consecución del objetivo que pretende el respeto a la naturaleza.

Los medios de comunicación, y con ellos también la publicidad, tienen un gran poder en la imagen que poseemos de género y de la relación de la mujer con el medio ambiente, por ello es importante conocer su representación como un factor determinante en la construcción de la imagen de la mujer como protagonista principal del entorno natural.

Ya Lippman anticipó la necesidad de resumir la realidad, en este caso en medios de comunicación y mensajes que forman parte de

⁴ Información extraída de : http://www.wwf.es/wwf_adena/ (visitado el 14 de noviembre de 2014)donde se puede conocer la información de esta ONG.

nuestra construcción de imagen social y de género, “... Hacerse una imagen de la realidad es una tarea imposible, pues el medio real es demasiado grande, demasiado complejo y demasiado fugaz como para poder conocerlo directamente. No estamos preparados para afrontar tanta sutileza, tanta variedad, tantas permutaciones y combinaciones. Y, aunque tengamos que actuar en ese medio, debemos reconstruirlo en un modelo más sencillo de poder afrontarlo” (Lippman 1965, 11)

Nuestras percepciones podemos clasificarlas, entonces, en las que percibimos de primera mano, y las que percibimos de los medios de comunicación. (Martín Casado, 2010:77). Pero como ya enunció Lippmann, no somos conscientes de estas diferencias; la gente tiende a adoptar la experiencia indirecta de un modo tan completo, amoldando a ella sus percepciones, que no distingue entre experiencias directas ni indirectas, volviéndolas inseparables. De ahí entonces, que la influencia y el poder que tienen sobre nosotros los medios de comunicación, y también la publicidad, sea en gran parte mayor a lo que imaginamos, no siendo conscientes de esto. (Neumann, 2003).

Para acercarnos a la imagen de género, y especialmente de la mujer, transmitida en estas campañas, empezaremos por definir lo considerado sexista para así poder comprobar si en las campañas de medio ambiente analizadas se produce un trato discriminatorio de la mujer respecto al hombre a través de una representación estereotipada de la imagen de la mujer.

Analizaremos también si las mujeres ocupan un papel secundario en la defensa de la naturaleza, siendo los hombres los que ejercen un papel decisivo y protagonista en la labor medioambiental, y por tanto poder concluir si se produce una representación sexista o diferenciadora de la representación de la mujer en las campañas medioambientales frente al hombre en *Greenpeace España y WWF*.

Consideramos así sexista toda aquella publicidad que, de algún modo, trata de manera diferenciadora al hombre respecto a la mujer, por el mero hecho de ser mujer. Esta diferenciación la analizamos en cuanto a su representación en el texto y la imagen.

Será sexista en la imagen aquella publicidad que enmarca a la mujer en los tradicionales estereotipos del siglo XX y anteriores, sin considerarla inmersa en la nueva estereotipia en que debe enmarcarse en el siglo XXI, donde ambos género deberían compartir estereotipos sin ninguna diferenciación, aunque aun no lo hagan.

Gráfico 1. Estereotipos de género a principios del siglo XXI

Estereotipos de género	S. XXI.
Hombre	Mujer
Estabilidad emocional	Inestabilidad emocional
Autocontrol	Falta de control
Dinámico	Pasivo
Agresividad	Ternura
Dominante	Sumisa
Independiente	Dependiente
Intelectual	Poco intelectual
Falta de afectividad	Afectividad
Racional	Irracional
Franqueza	Frivolidad
Valentía	Miedo
Fuerte	Débil
Arriesgado	Temerosa
Eficiente	Ineficiente
Espacio profesional	Espacio domestico y familiar
hombre cuidado	mujer <i>superwoman</i>
Hombre objeto sexual vestido	Mujer objeto sexual mostrando cuerpo.
libertad sexual aceptada	Libertad sexual cuestionada
Hombre acepta labores del hogar	Mujer profesional

Fuente: elaboración propia

Y a su vez se considera sexista aquella publicidad que en el texto *invisibiliza* a la mujer por “sobregeneralización” en el genérico masculino, o se refiere sólo a ella cuando debería citarse también al varón, lo que sería “sobreespecificación”, o cuando se refiere a ella o habla de esta haciendo alusión a clásicos estereotipos femeninos, lo que sería “estereotipación” (Martín Casado 2010: 294-295).

Vayamos pues a analizar dichas campañas para determinar la representación del tratamiento de género.

Campañas analizadas. Metodología

En las campañas tomada como referencia, aquellas campañas más vistas durante el año 2013, referidas al respeto al medio ambiente de las ONG,s: *Greenpeace* y *WWF*, tal como ya indicamos, debería existir igualdad de género y no tratamiento sexista en texto e imagen, por ello, para determinar el sexismo veremos si se representan los estereotipos en la imagen, y también el tratamiento de este mediante el texto. Utilizaremos para ello el análisis del contenido de estas campañas, lo que implica la utilización del método de: “Análisis de contenido”, muy extendido en el ámbito de las ciencias sociales y de la comunicación.

Técnica reconocida desde 1950 y muy utilizada en este tipo de estudios desde entonces hasta la actualidad. Se considera que fue utilizada por Lasswell en la década de los treinta, y en 1950 por Bernard Berelson, quien la definió como “una técnica de investigación para la descripción objetiva, sistemática y cuantificable del contenido manifiesto de la comunicación” (Rodríguez Soto 1997,244). Características que, sin duda, hacen del análisis de contenido un método científico.

Comenzaremos analizando las campañas con las que las ONG,s se presentan a sí mismas, en las que destaca la que presenta a *WWF* con el protagonismo del hombre en esta iniciativa y una menor aparición de la mujer en este ámbito de compromiso con la naturaleza. La mujer aparece de manera menos activa que el hombre, y menor número de ocasiones, con lo que de nuevo no se la representa claramente como profesional comprometida con el medioambiente, ni como usuaria en contacto con este, sino en un segundo plano frente a este problema, con una representación menos significativa. Observamos en la imagen una mujer frente a 5 hombres, porcentaje que se da en al vídeo de autopromoción de su página web.

Imagen nº 1. Imagen del vídeo de presentación de *WWF España* en su web.



Fuente: http://www.wwf.es/wwf_adena/

Otra de las campañas más vistas de *WWF*, representa sombras de animales supuestamente realizadas con manos humanas, unas imágenes en las que no aparecen personas y por tanto no hay ningún tipo de representación, no obstante, en la voz en off, es la mujer quien manifiesta e indica las palabras de reflexión y cuidado del medioambiente.

Dos objetivos, un destino: Campañas publicitarias medioambientalistas

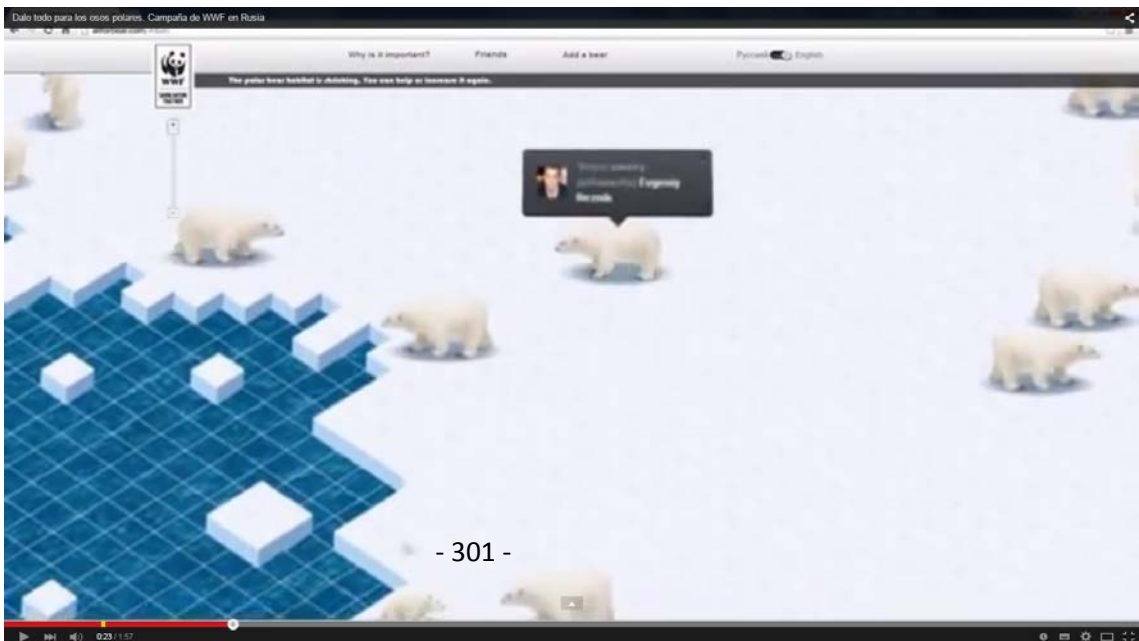


Imagen nº 2. Campaña de WWF : “*salvemos El cerrado*”. Brasil fuente: http://www.wwf.es/wwf_adena/

No hay así ningún tipo de sexismo en esta campaña. Lo cual es positivo en cuanto a la representación de igualdad.

Imagen nº 3. *Dalo todo para los osos polares.* WWF

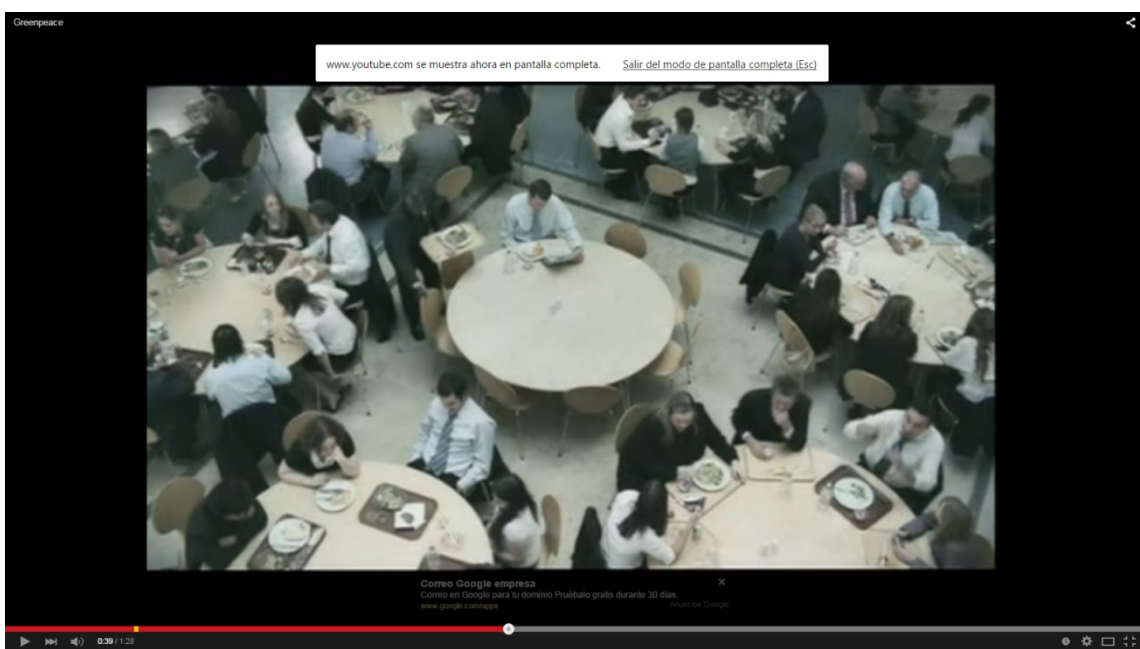
Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=GhJ0Mjv3ukU>



En las campañas de *WWF* destaca la ausencia de mujeres y hombres en la imagen, si se representan mediante la *voz en off*, pero no como protagonista, con lo que su presencia es bastante equitativa pues ambos intervienen en este tipo de voces. Una imagen que no entorpece la desigualdad de género, tan solo en su vídeo de presentación, donde si hay un tratamiento y representación de la mujer menos visible que el del hombre, como ya citamos.

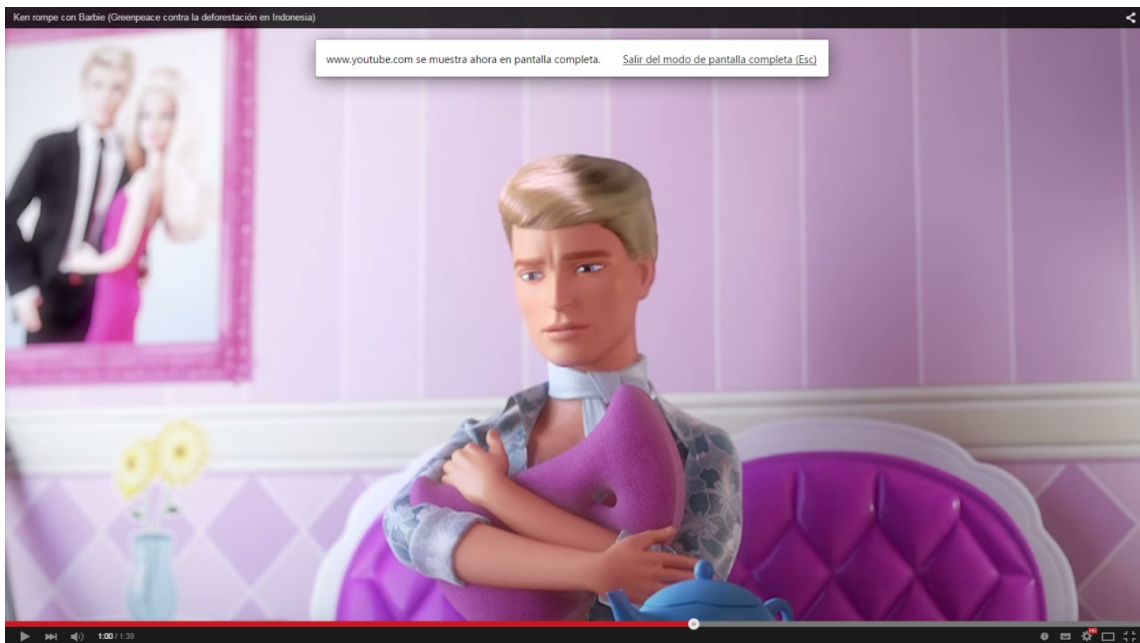
En cambio las campañas de *Greenpeace* sí ofrecen representación de hombres y mujeres, donde concretamente la campaña de “ahorro de combustible”, por ejemplo, representa a las mujeres como secretarias del jefe, más débiles, vulnerable y frívolas, el hombre protagonista, también aparece como frívolo frente al resto de persona, pero manteniendo el control personal y el rol de jefe, el protagonista profesional.

Imagen nº 4: “ahorro de combustible” de *Greenpeace*.



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=hYNCMXeuwJl>

Imagen n° 5: *Kent rompe con Barbie*. Campaña contra la deforestación en Indonesia



fuelle: https://www.youtube.com/watch?v=kO_zpLUOEMg

Esta campaña, sin duda llamativa y de inversión de roles, presenta a Kent, el hombre como débil y preocupado por su aspecto físico, correcto respecto al comportamiento sobre temas ambientales, mientras que a ella se hace alusión como la fuerte pero incorrecta. Él aparece como preocupado por el medioambiente, pero en un tono feminizado, atribuyendo estereotipos feminizados y una voz femenina, lo que refuerza estereotipos, pero a su vez los invierte, haciendo un juego que sin duda provoca e incita a enfatizar la desigualdad aceptada y la no aceptada y provocadora por inversa.

Conclusiones

Las campañas de *WWF* no representan a la mujer en sus imágenes, tan solo en la campaña de autopromoción, en la cual lo

hacen de manera estereotipada, relegándola a un segundo plano y no como protagonista de los temas medioambientales.

Las campañas de *Greenpeace* sí representan mujeres y hombres, mostrando a la mujer de manera estereotipada, o todo lo contrario, como lo hace en la campaña de: "Kent rompe con Barbie", una estereotipia invertida, que sin duda rompe lo esperado, pero enfatiza de nuevo las diferencias de género, dando significados diferentes a lo típico de hombres y de mujeres. Juega con la estereotipia asumida para captar la atención aun más en la campaña, pero sin la asunción de estereotipos esta campaña no tendría sentido. Parte del conocimiento de existencia de una cultura estereotipada presente en la sociedad en que se emite; por lo que las campañas medioambientales no contribuyen al logro de la igualdad del mismo modo que al objetivo de respeto por el medioambiente. El segundo es su objetivo, el primero no entra en sus cometidos, y no se tiene en cuenta, lo cual implica que son dos objetivos del siglo XXI que no van parejos, ni apoyados el uno en el otro, al menos en los que a una primera observación sobre el tratamiento de género en las campañas publicitarias medioambientales se refiere.

Bibliografía

Amorós, Celia. (2000): *10 palabras clave sobre mujer*, Estella, Editorial Verbo Divino.

Cruz, Silvia. “Entrevista a Alicia Puleo: Es hora de dejar atrás la sociedad androcéntrica que ha devastado el medio ambiente” (*La Vanguardia*, 2012/19/12).

<http://www.lavanguardia.com/medio-ambiente/20121219/54358097787/enrtevista-alicia-puleo-ecofeminismo.html> (consultado el 6 de octubre de 2013)

Fagoaga, C. (1996): “El género en los medios de comunicación”, en *Sociología de las Mujeres Españolas*, García, M.A. León, M. García, F. Ortega, J. Complutense de Madrid.

Instituto de la Mujer, “La declaración de Beijing. IV conferencia mundial sobre las mujeres”.

<http://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/f7033a004954259385edf5cc4f0b1cf5/La+Declaraci%C3%B3n+de+Beijing.pdf?MOD=AJPERE&S> (consultado el 20 de octubre de 2013)

Martín Casado, T. G. (2009): "La mujer en la ficción publicitaria: la Cárcel de Cristal". Actas del Congreso Internacional *La ficción audiovisual*. Universidad de Gerona. Gerona.

<http://www3.udg.edu/publicacions/vell/electroniques/congenere/2/comunicacions/Teresa%20Gema%20Martin%20Casado.pdf> (consultado el 1 de noviembre de 2013)

Martín Casado, T.G. (2010): *El tratamiento de la Imagen de Género en la creación del Mensaje Publicitario del medio prensa a comienzos del Siglo XXI*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense. Madrid.

Ministerio de Empleo y Seguridad Social (2013): *La situación de las mujeres en el mercado de trabajo 2012*. Madrid, España.

http://www.empleo.gob.es/es/sec_trabajo/debes_saber/Pdf/SituacionMujeresMTTrabajo2012.pdf (Consultado el 1 de noviembre de 2013)

Noelle-Neumman, E. (2003): *La espiral del silencio: opinión pública, nuestra piel social*. Barcelona. Paidós Ibérica (primera edición:1982).

PNUMA

<http://www.pnuma.org/reco/Documentos/REEO%20WEB%20FINAL.pdf> (consultado el 7 de octubre de 2013)

Puleo, Alicia. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Editorial Cátedra.

Puleo, Alicia (2000): *Filosofía, Género y Pensamiento crítico*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid.

Quadri de la Torre, G. (2006): *Políticas Públicas. Sustentabilidad y medio ambiente*. México. Miguel Ángel Porrúa.

WWF. http://www.wwf.es/wwf_adena/ (visitado el 14 marzo de 2014).

Naturaleza, razón y poder en las princesas Disney

Delicia Aguado Peláez¹ y Patricia Martínez García²

Universidad del País Vasco

(delicia.aguado@ehu.es - patricia.martinezg@ehu.es)

Introducción.

Desde que en 1937 Walt Disney inicia la producción de princesas, la factoría se ha convertido en una gran fábrica de mujeres, delimitando cómo niñas y niños tienen que actuar, pensar y sentir para cumplir con las expectativas sociales. Así, “vehiculan unos modelos educativos que, ni a las princesas que podrían estar en un estrato privilegiado en la sociedad, se les concede el poder de adueñarse de su destino, condenándolas a una sumisión que no será discutida, por considerarla natural en todas las culturas [...]” (Cantillo, 2011, p.13).

En este sentido, los productos Disney han reforzado la existencia de un orden social injusto, naturalizando las jerarquías de raza, clase, cultura y género (Giroux, 2001), en el que la dominación de la mujer y la naturaleza sigue una lógica etno-androcéntrica de relaciones de poder. Son numerosas las investigaciones que atestiguan que los medios de comunicación y sus manifestaciones de divertimento influyen en las personas; y, especialmente en la población

¹ Licenciada en Periodismo y Ciencias Políticas, es investigadora predoctoral de la UPV-EHU en el Departamento de Comunicación Audiovisual, bajo el amparo del PFI del Gobierno Vasco. Está realizando la tesis doctoral “Impacto del Post-11S en las Series de Ficción Televisiva. Análisis de la serie *Perdidos* (*Lost*, ABC: 2004-2010)”, dirigida por José Vicente Idoyaga Arrospide.

² Licenciada en Periodismo y Ciencias Políticas, es investigadora predoctoral de la UPV-EHU, bajo el amparo del PFI del Gobierno Vasco. Está realizando la tesis “Procesos participativos y empoderamiento femenino: un estudio comparado de experiencias participativas institucionales”, dirigida por Rafael Ajangiz en el grupo *Parte Hartuz* (eje Feminismos y modelos de democracia).

infantil (Dorfman y Mattelart, 1972; Giroux, 2001; González, Villasuso y Rivera, 2012). De manera que la construcción de intereses y preferencias en torno al género, interiorizados desde la infancia, se encuentran impregnados de patrones de desigualdad social y cultural, contribuyendo al reforzamiento del sistema (Young, 2000).

La versión más extendida de este imperialismo cultural se encuentra en la adscripción de las mujeres al ámbito privado; a la minusvaloración de las tareas asignadas al mismo; a su cosificación, ya que “sólo pueden aparecer en el orden social como un símbolo cuyo sentido se constituye al margen de ellas” (Bourdieu, 2000, p. 37). Y, en general, a su representación ligada a la emoción, la naturaleza y la pasividad, cuya realización personal se relaciona con la consecución del amor y su fin, el matrimonio.

Así, el vendido como más puro entretenimiento infantil pone en marcha todo el repertorio de la violencia simbólica, que tan útil es para los “patriarcados de consentimiento”, de los que habla Alicia Puleo (2000). Un sistema discriminatorio en función del género, sutil y difícil de detectar, que ejerce su influencia, principalmente, a través del simbolismo. Desde los personajes femeninos de esta industria se construye, acepta y normaliza el significado de “ser mujer”. Mediante el androcentrismo y el sexismo cultural se produce “la construcción de las mujeres y las niñas como otras subordinadas y deficientes que no pueden participar como pares en la vida social” (Fraser, 2011: 299). Sin embargo, las dos últimas princesas Disney, Mérida y Rapunzel, se alejan, en mayor o menor medida, de los estereotipos de sus predecesoras. Si bien de forma directa o latente siguen apareciendo pautas androcéntricas en *Tangled* y *Brave*, también es cierto que parecen haberse debilitado los cimientos culturales que imponen un patrón femenino discriminatorio. Así, ¿qué ha ocurrido entre la esencialista y dulce Blancanieves, a la que protege el bosque, y una Mérida autónoma e independiente, que establece una relación racional con su entorno? En este sentido gira el objetivo de la presente investigación: el análisis de la definición de la feminidad de las protagonistas de Disney en su relación con el entorno –contexto natural y mascotas-, teniendo en cuenta los estereotipos asociados al rol femenino, incluidos aquellos que mimetizan a las mujeres con la naturaleza.

Pero además, sería interesante identificar si esta relación con el contexto se produce siguiendo un prisma masculinizador. O si bien las protagonistas se inscriben en un ecofeminismo político, reconciliado con la lógica de los cuidados y con el concepto de sostenibilidad de la

vida, en el que las mujeres y la naturaleza dejen de ser externalidades del hombre económico en un marco conceptual “opresivo” (Velayos, Barrios, Figueruelo, 2007, p.96). Rapunzel, que actualiza los modelos clásicos, y Mérida, que implica una ruptura con los patrones anteriores, pueden suponer una alternativa a la representación cultural de la jerarquía dualista patriarcal, poniendo el énfasis en la red de relaciones interpersonales y sociales, incluyendo unos vínculos con la naturaleza orientados al respeto, a la ecojusticia y la sustentabilidad.

Metodología

El estudio se lleva a cabo mediante un análisis de contenido cualitativo de las once películas englobadas en la factoría *Princesas Disney*, con el fin de comprobar la hipótesis central de la investigación: El empoderamiento de las princesas hace que su relación con la naturaleza se racionalice en un intento de dominio y control de la misma. Utilizando como unidad de análisis las propias protagonistas femeninas se establecen una serie de categorías y subcategorías:

PERFIL	
FÍSICO	RAZA, APARIENCIA, VESTIMENTA
PSICOLÓGICO	PERSONALIDAD, SUEÑOS, ROLES
RELACIÓN CON LA NATURALEZA / MAGIA	
AMBIENTE	AMOR, CONTEXTO, COOPERACIÓN, DEFENSA, ESENCIALISMO, INDIFERENCIA, RACIONALIDAD
MASCOTAS	TIPO, APARIENCIA, PERSONALIDAD, ACTITUD, HUMANIZACIÓN, VALORES ASOCIADOS

Cuadro 1: Categorías y subcategorías de análisis

Análisis

1. El esencialismo maniqueo

Blancanieves (*Snow White and the Seven Dwarfs*, 1937), Cenicienta (*Cinderella*, 1950) y Aurora (*Sleeping Beauty*, 1959) son las princesas que más claramente representan la organización dualista y la consecuente marginación de los pares femeninos. Los atributos que tienen asociados tanto en su plano físico (belleza idealizada, delgadez, gran

voz...), como en el psicológico (alegría, delicadeza, dulzura, inocencia,...), así como los roles desempeñados siempre ligados al espacio privado (amas de casa, esposas, ajenas a la acción,...) dibujan el prototipo de mujer ideal que encaja en un patriarcado de coerción. Y son justamente estas tres mujeres las que tienen una conexión absoluta con una naturaleza maniqueísta que detecta y defiende a las personas con corazón puro, como nuestras protagonistas. En este sentido, los animales del bosque de apariencia más amable y dulce (ardillas, búhos, ciervos, ratones,...) parecen estar en sintonía con ellas y no dudan en ayudarlas en todo lo que puedan (coser, limpiar, detectar el peligro,...). Ese esencialismo romántico encaminado a la sumisión se va modificando a medida que las protagonistas ganan en complejidad.

2. Los guardianes

Existen ciertos aspectos de las princesas que se mantienen inmutables a lo largo del tiempo y que forman parte de todas ellas, como la belleza y la dulzura. Pero hay otros rasgos que se van modificando (ganancia en rebeldía e iniciativa) y se abre la puerta a un modelo más sutil de patriarcado de consentimiento. En este sentido, tenemos una serie de princesas que desconectan con la naturaleza y que se acercan a la magia como una forma de iniciar una aventura. En diferentes momentos, Ariel (*The Little Mermaid*, 1989), Bella (*Beauty and the Beast*, 1991), Jasmín (*Aladdin*, 1992) y Mulán (*Mulan*, 1998) tienen experiencias mágicas que disfrutan sin miedo y sin recelos; pero sobre las que no tienen control y que al final derivan en matrimonio. Por otro lado, en este camino todas ellas cuentan con un guardián (o varios) que vela por ellas y que no son más que la prolongación del patriarca y de la tradición. Son mascotas que aportan comprensión, dulzura y protección.

De este modo, Ariel tiene a su lado a Sebastián, al que el temperamental Tritón le encarga la supervisión de su rebelde (y caprichosa) hija. Sebastián es un cangrejo con actitud humanoide (se comunica, es inteligente) que se configura como la voz de la conciencia de la sirena, a la que ayuda a conquistar a Erick. Por otro lado, Flounder, un pequeño y dulce pececillo, hace de amigo y encubridor, actuando como una prolongación de su curiosidad e inocencia. Como Ariel, Bella se muestra fascinada con su cambio de

ambiente. En este caso, los encargados de velar por el proyecto de princesa son Din Don y Lumiere (un estricto reloj y un galanteador candelabro) que son justamente los mayordomos del príncipe. Ambos son el puente entre su realidad y la de palacio y ayudan a la joven a “domesticar” a la Bestia. Como Flounder, la joven cuenta con Chip, un pequeño polizón que acentúa su lado más tierno. Por su parte, Jasmín tiene como protector a Rajáh, un tigre territorial que espanta a los pretendientes que no son del agrado de su dueña. Pese a su apariencia voraz, Rajáh es cariñoso y dulce como un perro y, a diferencia de sus predecesoras (o incluso de las mascotas de Aladdín), no tiene ningún rasgo humanoide. Es más bien un refuerzo de la sensualidad y la dulzura de una princesa muy marcada por su origen cultural.

Por último, destacar que la evolución de Mulán está muy ligada a sus mascotas. Su primer compañero es un perro sin ningún rasgo humano, ligado a la dulzura y la inocencia de la joven en el hogar. Cuando es casadera, la abuela le regala un grillo de la fortuna (que no da suerte): es pequeño, vulnerable y no habla, pero es capaz de comunicarse. Y, por último, se encuentra con Mushu, el pequeño dragón degradado por los ancestros de Mulán que intenta recuperar su posición haciendo de la joven una heroína que traiga la honra a la familia. Es un ser mágico, racional y con actitud paternal, que aparece cuando Mulán se hace pasar por un hombre. Estas dos últimas mascotas son dos fraudes, como ella, y la ayudarán a camuflarse y a sobrevivir en la batalla.

3. Vuelta al esencialismo

Cronológicamente anterior a la película *Mulán* nos encontramos con *Pocahontas* (1995). En ella tropezamos con una princesa distinta, debido a su origen nativo americano, que impregna todo su ser. Por un lado, dejamos el carácter aniñado anterior para pasar a una mujer hipersensual (ágil, fuerte, voluptuosa), algo que queda reflejado en la relación entre Pocahontas y John Smith, la más sexual de las historias. Por otro, es la más independiente basándose en la libertad que le otorga ser parte de la naturaleza, con la que se mimetiza en un esencialismo indígena. Sin embargo, su independencia no se traduce en la ausencia de estereotipos feminizados. Es guardiana de la tradición y una intermediaria del poder en su comunidad,

siempre desde una sabiduría espiritual (simbolizada en la Abuela Sauce) y en los cuidados comunitarios. Además, sus compañeros -el mapache Meeko y el colibrí Flit- no son símbolos de poder de una princesa india sino una fuente de dulzura y ternura, en un rol nada humanizado.

4 El intento de fraternización

La primera princesa que es afroamericana y trabajadora asalariada termina envuelta en una historia de hadas. Tiana (*The Princess and the Frog*, 2009) se convierte en rana al besar al príncipe mujeriego y vividor Naveen, que le había prometido ayuda para abrir su restaurante; un sueño compartido con su padre fallecido. Naturaleza y magia se fusionan para arrastrar a Tiana a su lado más emocional e irracional, en un acercamiento a una esencia vinculada a lo femenino – y que había rechazado a favor de la apertura de un negocio, tradicionalmente asociado a lo masculino. Y en este proceso de cambio recupera la importancia del amor. Esta contradicción de valores en función del sexo se reproduce también en las mascotas. En su aventura, cuentan con la ayuda de Louis, un caimán dulce y divertido, y de Ray, una luciérnaga francesa enamorada de una estrella, cuya actitud con Naveen es totalmente fraternal, pero con Tiana cae en el proteccionismo.

5. El entorno como incertidumbre

Rapunzel (*Tangled*, 2010) supone una actualización de las princesas. Retoma las características básicas de las primeras (alegría, belleza, bondad, dulzura, inocencia) pero cuestionando las normas establecidas. Y domina el espacio público mediante unas cualidades puramente femeninas (como la inteligencia emocional) y usando como arma algo tan simbólico como es una sartén y su propia melena. Esto significa que la joven intenta tomar el control de un entorno que estaba totalmente marcado por el miedo y la incertidumbre – sensaciones provocadas por las manipulaciones de su madrastra. Es decir, la magia se convierte en factor de inseguridad; lo que se expresa, simbólicamente, cuando su compañero Flynn corta su melena liberándola de su pesar. Por otro lado, a su lado siempre está Pascal, un pequeño camaleón que tiene cierto grado de picardía, casi mafioso.

Cabe destacar que Rapunzel es la primera princesa en tener una relación basada en la fraternidad (y no como guardián o mascota), recordando claramente al tándem Aladdín-Abú. Y es que la igualdad es uno de los pilares de una película en la que los propios enamorados son más compañeros que amantes.

6. Dominando su destino

Mérida (*Brave*, 2012) es la princesa que rompe por completo con sus predecesoras. Es una joven que, manteniendo la belleza y la dulzura, es definida por su independencia y rebeldía. La primera princesa que rechaza tener un príncipe (sus candidatos son feos y torpes) pues decide luchar por su propia mano con su arco. Con esta decisión se enfrenta a las normas sociales establecidas y, por lo tanto, a la encargada de velar por ellas: su madre Elinor. Mérida intenta adueñarse de su destino a través de la magia, pero solo encuentra descontrol e incertidumbre al convertir a Elinor en una osa que, progresivamente, va perdiendo su humanidad. El contacto con la naturaleza hace que ambas aprendan a comprenderse y valorarse, lo que deriva en una alianza femenina de dos mujeres que terminan defendiendo sus intereses juntas, socavando una tradición patriarcal (un pacto entre varones para repartirse a las mujeres a cambio de paz). La historia de Mérida es la de un intento de dominar el entorno, pero buscando una alternativa al tradicional sistema excluyente de pares sexuados.

Conclusiones

A lo largo del análisis se detecta una clara evolución en torno a la relación de las protagonistas con su contexto ambiental. Así, el primer triunvirato de princesas responde a un modelo androcéntrico basado en la construcción social de identidades sexuadas en la que las mujeres tienen una relación esencialista con la naturaleza, que se construye de forma maniquea. En cambio, cuando Ariel y Jasmín van ganando en rebeldía (aunque sea como capricho adolescente) y Bella y Mulán en iniciativa, se pasa a una relación más racional (siempre desde la inocencia) en la que la magia se convierte en una oportunidad para

el cambio. Sólo Pocahontas vuelve a un modelo de mujer totalmente en armonía con la naturaleza, pero alejado del maniqueísmo de las primeras y mucho más ligado a su carácter indígena.

Para compensar la ingenuidad de las princesas vela por ellas un guardián: un ser masculino, prolongación del patriarca y de la tradición, cuyas funciones se centran en ayudar, comprender y, sobre todo, proteger. Destacar también que, en unas ocasiones, colaboran activamente en el proceso de enamoramiento (Ariel, Bella, Mulán) y, en otras, intentan protegerlas de sus pretendientes (Jasmín, Pocahontas). Por otro lado, Tiana marca el comienzo de una cierta incertidumbre ligada a la magia y de la aparición de mascotas, que dejan de funcionar como tales y que están a caballo entre la fraternidad y la protección.

Por último, Rapunzel y Mérida viven un claro proceso de empoderamiento. Se distinguen por el intento de dominio de su ambiente y de la magia, fuente constante de incertidumbre. De tal forma, se constata que la adquisición de poder por parte de las princesas implica una racionalización de su relación con la naturaleza. A medida que las protagonistas se empoderan ganan en dominio y racionalidad y pierden conexión con su entorno natural y mágico.

Sin embargo, esta ocupación del espacio público y de privilegios asociados a los hombres no sigue un patrón masculinizado. El mundo fantástico de las princesas se inventa una tercera vía que supera las distinciones entre los pares sexuados y en la que el control no se traduce en dominio destructivo. Sin caer en un esencialismo arcaico, las experiencias de las mujeres, incluso en la ficción, pueden ser un camino para el acercamiento a una cultura más sostenible, más relacional y más respetuosa con la vida de las personas y el ambiente.

Bibliografía:

Amorós, Celia; de Miguel, Ana (Eds.) (2005): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización III. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid: Minerva Ediciones.

Bourdieu, Pierre (2000): *La dominación masculina*, Madrid: Editorial Anagrama

Cantillo, Carmen (2011): “Análisis de la representación femenina en los Medios. El caso de las princesas Disney”, *Making of: cuadernos de cine y educación*, 78, 51-61.

Digón, Patricia (2006): “El caduco mundo de Disney: propuesta de análisis crítico en la escuela”, *Comunicar*, 26, 163-169.

Dorfman, Ariel; Mattelart, Armand. (1972): *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masas y colonialismo*, México D. F.: Siglo XXI.

England, Dawn; Descartes, Lara; Collier-Meek, Melissa (2011): “Gender role portrayal and the Disney Princesses”, *Sexo Roles*, 64, 555-567.

Fraser, Nancy (coord.) (2011): *Dilemas de la Justicia en el Siglo XXI. Género y globalización de Nancy Fraser*, Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.

Gilligan, Carol (1985): *La moral y la teoría. Psicología del Desarrollo Femenino*, México: Fondo de Cultura Económica.

Giroux, Henry (2001): *El ratoncito feliz. Disney o el fin de la inocencia*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez.

González, Eugenia; Villasuso, Mariana; Rivera, Tiana (2012): “Las princesas de Disney: lo que aprenden las niñas mexicanas a través de las películas”, *Comunicación*, 10- 1, 1505-1520.

Puleo, Alicia. (2000): *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid: Universidad de Valladolid.

Velayos, Carmen; Barrios, Olga; Figueruelo, Ángela (Coord.) (2007): *Feminismo ecológico. Estudios multidisciplinares de género*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Young, Iris Marion (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Películas analizadas:

Snow White and the Seven Dwarfs 1937 [DVD], película dirigida por William Cottrell, EEUU, Walt Disney.

Cinderella 1950 [DVD], película dirigida por Clyde Geronimi: Walt Disney.

Sleeping Beauty 1959 [DVD], película dirigida por Clyde Geronimi, EEUU, Walt Disney.

The Little Mermaid 1989 [DVD], película dirigida por Ron Clements, EEUU, Walt Disney.

Beauty and the Best 1991 [DVD], película dirigida por Gary Trousdale, EEUU, Walt Disney.

Aladdin 1992 [DVD], película dirigida por John Musker, EEUU, Walt Disney.

Pocahontas 1995 [DVD], película dirigida por Mike Gabriel, EEUU Walt Disney.

Mulan 1998 [DVD], película dirigida por Barry Cook, EEUU, Walt Disney.

The Princess and the Frog 2009 [DVD], película dirigida por Ron Clements, EEUU, Walt Disney.

Tangled 2010 [DVD], película dirigida por Nathan Greno, EEUU, Walt Disney.

Brave 2012 [DVD], película dirigida por Mark Andrews, EEUU, Walt Disney.

Un rastro difuso: mujeres y ecología en la prensa española¹

María Teresa García Nieto²
Universidad Complutense de Madrid
xyz@ccinf.ucm.es

Mónica Viñarás Abad³
Universidad CEU San Pablo
monica.vinarasabad@ceu.es

1. Introducción

El Proyecto de Investigación para el Fomento de la Igualdad de Género en la Información Científica, subvencionado por el Instituto de la Mujer, dependiente del Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, constituye una investigación inédita, destinada a descubrir la falta de visibilidad de las mujeres científicas en la prensa escrita española. Se trata de un estudio realizado en respuesta a lo establecido en la Ley de Economía Sostenible, para promover la integración de las mujeres en los diversos campos del saber científico y tecnológico y

¹ Este trabajo se enmarca en el Proyecto IFIGIC (Ref. 2011-004-INV-00016) del Instituto de la Mujer.

² María Teresa García Nieto es profesora titular de universidad en la UCM. Es Doctora en Publicidad y Relaciones Públicas y posee los estudios de Doctorado en Psicología. Es Licenciada en Ciencias Políticas y Sociología y en Ciencias de la Información. Forma parte del Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM y es la directora del Proyecto IFIGIC.

³ Mónica Viñarás Abad es Doctora en Ciencias de la Información por la UCM con Premio Extraordinario de Doctorado. Es profesora de Universidad y Directora de la Sección de Publicidad y Relaciones Públicas del Departamento de Comunicación Audiovisual y Publicidad de la Universidad CEU San Pablo. Además es Profesora Honorífica en la UCM.

para el fomento de la igualdad entre las mujeres y los hombres de ciencia en los procesos de formación, investigación y en el ejercicio de su profesión.

A partir de los cimientos epistemológicos de la comunicación pública y de la influencia social de la comunicación, como la conocida teoría del Establecimiento de la Agenda de los Medios, formulada por Maxwell McCombs y Donal L. Shaw (1972), o la teoría de los marcos referenciales enunciada por Robert M. Entman (1993) a partir de las aproximaciones sociológicas del interaccionismo simbólico, nuestro estudio responde al propósito de comprobar la cantidad y la calidad de la presencia de las mujeres en la información científica (García Nieto, 2013a), en concreto, en el ámbito de la ecología y la sostenibilidad, en el periodismo impreso. Pretendemos verificar la hipótesis de la existencia de la desigualdad de género en el tratamiento informativo de las personas dedicadas a la investigación científica en esta materia.

Los resultados de la investigación no dejan lugar a dudas. La información ecológica en la prensa española es muy escasa y descubre la exigua presencia de las mujeres en los mensajes científicos ecológicos.

2. El análisis de los mensajes periodísticos

Hemos realizado un análisis de los mensajes difundidos por distintos periódicos de información general, de periodicidad diaria y de pago, referidos a los temas relacionados con la ecología y la sostenibilidad. Optamos por este tipo de publicaciones, prensa escrita diaria, por su mayor credibilidad como medio de divulgación de la información de la ciencia, de acuerdo con los resultados de la V Encuesta de Percepción Social de la Ciencia 2010, realizada por la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología.

La muestra de la investigación, compuesta por cinco diarios impresos de carácter generalista y de difusión nacional, se eligió atendiendo a los criterios de mayor tirada y mayor difusión, según los datos elaborados por la OJD, Oficina para la Justificación de la Difusión, y el Estudio General de Medios, EGM, de la IIMC: *ABC*, *El Mundo*, *El País*, *La Razón* y *La Vanguardia*. Así, se seleccionaron, para el desarrollo del análisis, todos los artículos de información científica y ecológica publicados durante los meses de abril, mayo, junio, septiembre, octubre y noviembre de 2012, en los citados diarios. Con

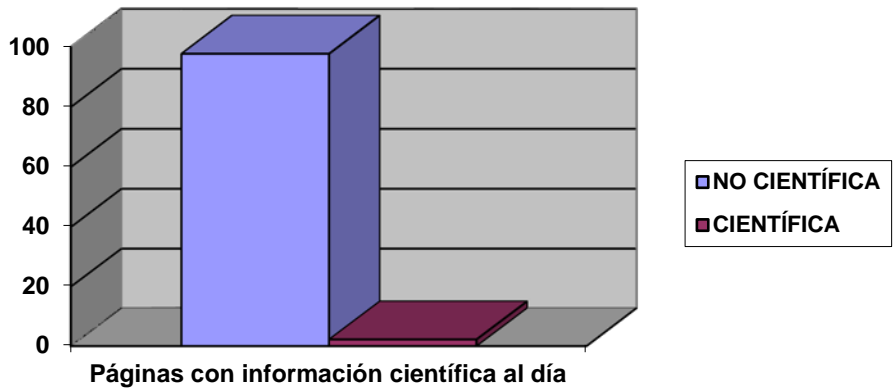
el fin de hacer comparables los resultados de los cinco periódicos, se excluyeron de la muestra los artículos de opinión, editoriales y los suplementos informativos.

Es interesante señalar, por otro lado, cómo, según una investigación realizada por el diario *El Mundo*, publicada en *Yo Dona*, el tres de marzo del año 2012, solamente tres de cada diez artículos de la prensa diaria están firmados por mujeres, con la excepción de las secciones de economía y deportes donde, muy lamentablemente, las mujeres están especialmente ausentes. Es, sin duda, un apunte muy significativo que compararemos con los resultados de nuestro estudio.

3. La información científica de la prensa diaria generalista

La información sobre ecología y sostenibilidad, en las páginas de información científica de los diarios de mayor difusión en España, es realmente minúscula, más aún si tenemos en cuenta la escasísima presencia de la ciencia, en general, en los contenidos periodísticos.

Gráfico 1. Información científica vs información no científica



Fuente: Proyecto IFIGIC.

Tan sólo se dedican, de media, 46 páginas al mes a la información científica en los diarios generalistas en nuestro país. Únicamente un 2,26% de las páginas de un periódico incluyen alguna

información relacionada con la ciencia (García Nieto, 2013b) y, lamentablemente, esto no es más que el reflejo del desinterés general de la población española por los temas científicos (Fundación BBVA, 2012)

Cabe destacar, sin embargo, la existencia de una gran dispersión de la información científica en la prensa en función de las cabeceras.

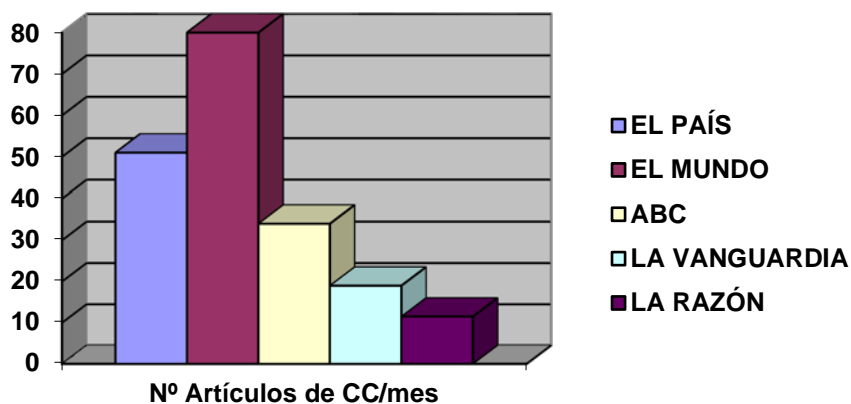
Tabla 1. La información científica en la prensa diaria

DIARIO	Media N° DE PÁGINAS con inf. de CC AL MES	% PÁGINAS CON INFORMACIÓN CIENTÍFICA AL DÍA	Media N°DE ARTÍCULOS sobre CC AL MES
EL PAÍS	71,5	3,9%	51
EL MUNDO	82	2,8%	80
ABC	43	1,5%	34
LA VANGUARDIA	24	1,3%	19
LA RAZÓN	11	1,8%	11,5
VALOR MEDIO	46	2,26%	39,1

Fuente: Proyecto IFIGIC.

Podemos observar cómo el diario *El Mundo* encabeza la lista en cuanto al número de artículos científicos publicados al mes.

Gráfico 2. Artículos de información científica en los cinco diarios, al mes.



Fuente: Proyecto IFIGIC.

4. La ecología y la sostenibilidad en la información científica de la prensa diaria generalista

La escasa presencia de mensajes periodísticos sobre ecología y sostenibilidad en los diarios estudiados, nos obliga a reflejar los datos, en términos absolutos, en el período de los meses analizados.

Tabla 2. Número total de artículos publicados sobre ciencia y ecología en los 6 meses.

DIARIOS	ARTÍCULOS DE CIENCIA en 6 meses	ARTÍCULOS DE ECOLOGÍA en 6 meses
EL PAÍS	305	70
EL MUNDO	480	47
ABC	204	28
LA VANGUARDIA	114	14
LA RAZÓN	69	1
VALORES TOTALES	1172	160

Fuente: Proyecto IFIGIC.

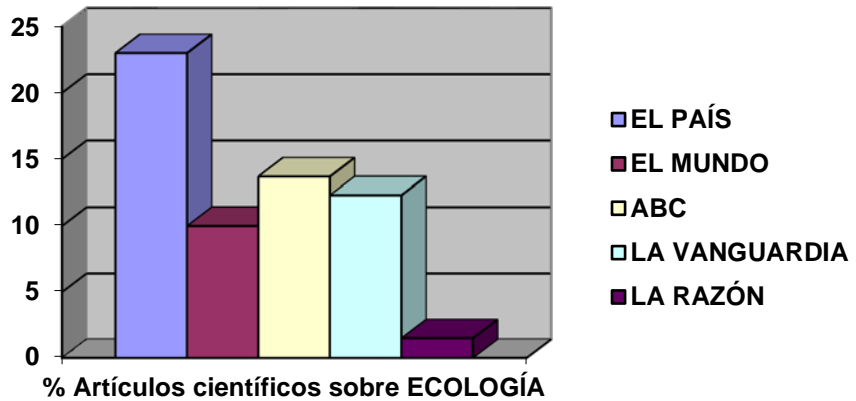
Apenas se publican 5 artículos, de media, al mes por cabecera. Pero, el porcentaje de artículos sobre ecología y sostenibilidad en la información científica varía significativamente de unos diarios a otros, siendo el diario *El País* el que acoge mayor información ecológica, tanto en términos absolutos, como en términos relativos.

Tabla 3. Porcentaje de información sobre ecología y sostenibilidad respecto de la información científica publicada en los 5 diarios.

DIARIOS	% ARTÍCULOS DE ECOLOGÍA
EL PAÍS	23%
EL MUNDO	10%
ABC	13,7%
LA VANGUARDIA	12,3%
LA RAZÓN	1,5%
VALORES MEDIO	13,6%

Fuente: Proyecto IFIGIC.

Gráfico 3. Información sobre ecología y sostenibilidad en la información científica de los 5 diarios.



Fuente: Proyecto IFIGIC.

La información sobre ecología queda reducida a un 13,6% de la información científica, lo que representa un 0,35% de la información total de los cinco diarios. Si obviáramos el caso concreto de *La Razón*, dada su casi inexistente información ecológica, el porcentaje no variaría significativamente, pasando de un 13,6% a un 14,4%.

De todo lo anterior podríamos concluir que el diario *El País* es el más sensible a las noticias sobre ecología y sostenibilidad.

5. Las secciones más ecológicas

Las secciones de las diferentes cabeceras que acogen la información sobre ciencia, ecología y sostenibilidad varían en función de la estructura de cada diario. Como vemos, la mayor parte de estos artículos se concentra casi siempre en unas secciones concretas, tal como mostramos en la siguiente tabla.

Tabla 4. Secciones con información ecológica en los cinco diarios.

Diario	Sección	Otras secciones ocasionales
--------	---------	-----------------------------

El País	“Vida y artes”: Sociedad	<i>Suplemento: New York Times y Negocios Vida y artes: Cultura y Ciencia. Madrid</i>
El Mundo	“Ciencia”	<i>España, Madrid, Mundo</i>
ABC	“Sociedad”	<i>Madrid y Vócento</i>
La Vanguardia	“Tendencias”	<i>La contra</i>
La Razón	“Sociedad”	

Fuente: Proyecto IFIGIC.

6. Las áreas científicas de la ecología y la sostenibilidad más destacadas por los periódicos.

Al tratar, de manera específica, de la información sobre ecología y sostenibilidad, podemos observar cómo destacan, de forma significativa, los contenidos de medio ambiente y, en particular, los aspectos relacionados con la toxicidad y la contaminación. También sobresalen, aunque en menor medida, los temas relativos a la climatología, la medicina y la salud, la geología, la energía (las renovables y la nuclear), la biología y la zoología, la demografía y la ecología humana, o la oceanografía. Y con una presencia esporádica aparecen informaciones sobre biotecnología, geografía, agricultura, meteorología, cinética, economía ecológica, sismología, genómica vegetal o tecnología y biodiversidad.

7. Las redactoras de la información ecológica

Ya hemos comentado la manifiesta desigualdad de género en la autoría de los artículos periodísticos según el mencionado estudio,

realizado por el diario *El Mundo*, según el cual sólo tres de cada diez están escritos por una mujer. Veamos ahora si esta ratio se mantiene en el caso de la información científica ecológica.

Es menester apreciar, sin embargo, que en muchas ocasiones es imposible conocer el nombre de quien firma el artículo, bien porque lo firme el propio diario o porque sólo se señalen las iniciales, seguidas o no, del apellido del autor. Esto nos lleva a la no determinación del género del redactor en un notorio número de artículos científicos, que varía notablemente según el rotativo.

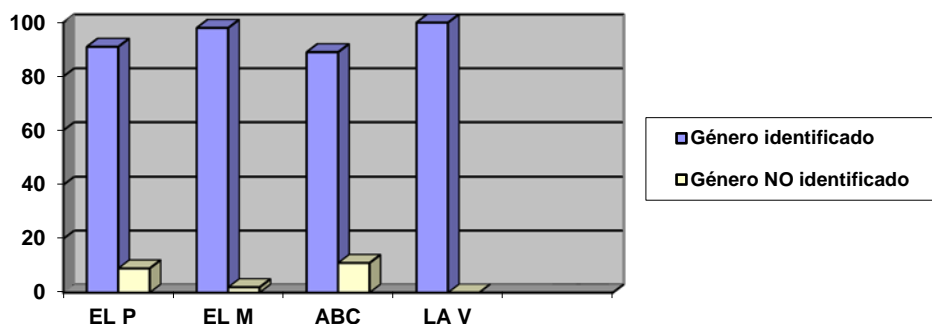
Resulta muy significativa la diferencia encontrada, con relación a la identidad de la autoría, entre la información científica en general y la información específica sobre ecología y sostenibilidad. Así, mientras el 67% de los/las autores/as de la información científica son identificados, en la información ecológica este porcentaje asciende al 93%.

Tabla 5 .Autoría de la información científica y ecológica. Identificación de género.

INFORMACIÓN	PERIODISTAS IDENTIFICADOS	PERIODISTAS NO IDENTIFICADOS
CIENTÍFICA VALOR MEDIO	67%	33%
ECOLÓGICA VALOR MEDIO	93%	7%

Fuente: Proyecto IFIGIC.

Gráfico 4. Periodistas identificados por género en la información ecológica.



Fuente: Proyecto IFIGIC. Elaboración propia

Debemos recordar que el único artículo científico encontrado en el diario *La Razón* sobre ecología y sostenibilidad, no permite identificar el género de la autoría.

En los casos en que se puede determinar si el autor del artículo científico es un hombre o una mujer, podemos comprobar un claro desequilibrio. De cada diez redactores identificados por el género, casi cuatro son mujeres y seis son hombres. Esta proporción se mantiene inalterable en la información científica en general y en la información específica sobre ecología y sostenibilidad. Este dato indica que, en la información científica y ecológica publicada en los medios impresos, la ratio de redactoras y redactores mejora levemente la media de otras informaciones, de tres mujeres y siete hombres de cada diez.

Tala 6. Artículos científicos y ecológicos redactados por hombres y mujeres.

ARTÍCULOS	MUJERES PERIODISTAS	HOMBRES PERIODISTAS
CIENTÍFICOS VALOR MEDIO	37,6%	62,4%
ECOLÓGICOS VALOR MEDIO	36,6%	63,4%

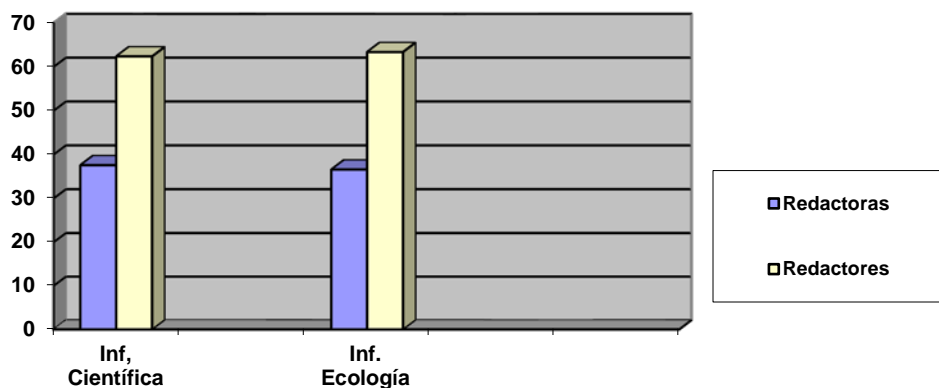
Fuente: Proyecto IFIGIC.

Tala 7. Artículos ecológicos redactados por hombres y mujeres en los diarios.

DIARIOS	MUJERES PERIODISTAS	HOMBRES PERIODISTAS
EL PAÍS	39%	61%
EL MUNDO	39%	61%
ABC	40%	60%
LA VANGUARDIA	28,5%	71,5%
LA RAZÓN	no identificada	no identificado
VALOR MEDIO	36,6%	63,4%

Fuente: Proyecto IFIGIC.

Gráfico 5. Mujeres y Hombres, redactores de la información científica y ecológica.



Fuente: Proyecto IFIGIC. Elaboración propia

8. La notoriedad de las mujeres en la información científica y ecológica

Las conclusiones de nuestra investigación sobre la notoriedad de las mujeres científicas en la prensa generalista española no pueden ser más contundentes y preocupantes. Sólo catorce de cada cien artículos sobre ciencia se refieren a mujeres científicas o investigadoras.

Tabla 8. Notoriedad. Presencia de mujeres y hombres en la información científica y ecológica.

INFORMACIÓN	MUJERES	HOMBRES	AMBOS
CIENTÍFICA VALOR MEDIO	14,3%	70,7%	15%
ECOLÓGICA VALOR MEDIO	8%	70,6%	21,4 %

Fuente: Proyecto IFIGIC.

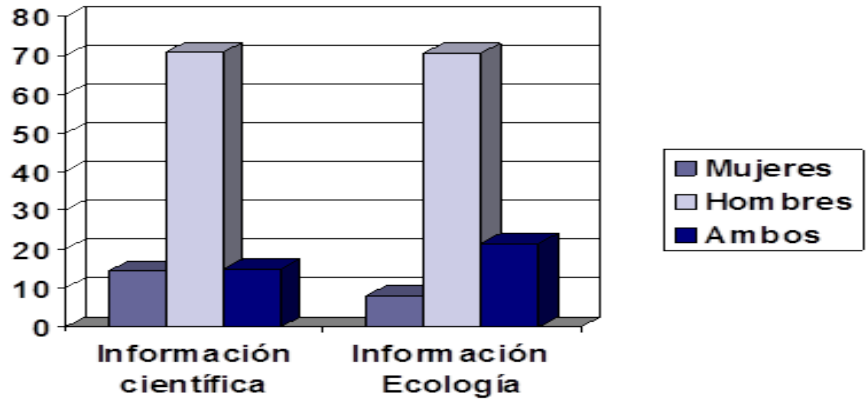
La escasísima presencia de mujeres científicas se acentúa, aún más, en la información sobre ecología y sostenibilidad. Tan sólo el 8% de las protagonistas de este tipo de información son mujeres, aumentando, sin embargo, la presencia de equipos de investigación mixtos.

Tabla 9. Notoriedad. Presencia de mujeres y hombres en la información ecológica por diarios.

DIARIO	% MUJERES	%HOMBRES	%AMBOS
EL PAÍS	8,5%	66%	25,5 %
EL MUNDO	10,5%	68%	21,5 %
ABC	3,6%	75%	21,5 %
LA VANGUARDIA	7%	93%	0
LA RAZÓN	0	100%	0
VALOR MEDIO	8%	70,6%	21,4 %

Fuente: Proyecto IFIGIC. Elaboración propia

Gráfico 6. Notoriedad de las mujeres y los hombres en la información científica y ecológica



Fuente: Proyecto IFIGIC.

Los datos presentados son el reflejo de una alarmante situación. Tanto en la información científica como en la ecológica, existe una clarísima tendencia a dar un mayor protagonismo a los hombres que a las mujeres con una exagerada desproporción, aún más grave en el caso de la información sobre ecología y sostenibilidad.

9. La imagen informativa de las mujeres y los hombres de ciencia. Ecología y sostenibilidad

Queremos ahora destacar cómo la imagen que proyectan los periódicos de las mujeres científicas no se asemeja a la imagen de sus colegas masculinos.

Lo primero es la ausencia generalizada de adjetivos calificativos en los mensajes periodísticos sobre las mujeres científicas. Escuetamente y salvo excepciones, las referencias a las mujeres científicas relatan sus investigaciones y las identifican por su titulación académica, su actividad laboral o cargo: bióloga, oncóloga, obstetra, investigadora, científica, estudiosa, divulgadora, autora, profesora, catedrática, académica, doctora, subdirectora, coordinadora, gerente,

directora, presidenta, responsable del proyecto, etc. Son atributos que, en general, no van acompañados de rasgos de evaluación favorable. Es decir, la imagen de la mujer científica tiende a ser “aséptica” en términos valorativos y se limita a su identificación dentro de un ámbito científico.

Las muy numerosas noticias referidas a los hombres de ciencia, sin embargo, además de incluir, como en el caso de las mujeres, los términos que los identifican, están colmadas de calificativos que los caracterizan y evalúan positivamente. Algunos de ellos son: con mucha experiencia, experimentado, especializado, especialista, ingenioso, experto, solucionador de problemas, precavido, cauteloso, jefe del informe, jefe de unidad, jefe de departamento, jefe de centro, jefe de división, líder, elite de la ciencia, reconocido, reputado, con prestigio, con talento, con enorme éxito, promotor del estudio, guía del grupo, director de la investigación, proyecto o estudio, líder de opinión, pensador, trabajador, profesional, descubridor, emprendedor, veterano, gurú, analista, maestro, extraordinario, culto, decano, brillante, innovador, pionero, autoridad, etc.

En el caso de los mensajes sobre ecología y sostenibilidad, la cualificación de las mujeres y hombres en la información es equivalente y similar a la cualificación de las mujeres científicas en general. Es decir, los mensajes se centran en la investigación y en sus resultados. Las personas, sean hombres o mujeres, son citadas sólo como autores de los estudios e identificadas por su especialidad, por su cargo o responsabilidad. Sin embargo, raras veces se las valora. Es decir, el tratamiento informativo de las personas, en la información sobre ecología y sostenibilidad, se hace de un modo aséptico y no calificativo, lo cual podría considerarse un pequeño avance hacia la igualdad en esta parcela de la ciencia, si no fuera por la nimia presencia de las mujeres en esta información.

10. A modo de conclusión

La conclusión de nuestro estudio, lamentablemente, ratifica la hipótesis de la que partíamos. Existe una flagrante desigualdad en el tratamiento informativo relativo a los hombres y las mujeres de la ciencia en España, que prima y favorece a los hombres y oculta y ensombrece a las mujeres. Esta situación se agudiza de forma alarmante en el caso de la información especializada en el ámbito de la

ecología y la sostenibilidad, donde la presencia de las mujeres resulta imperceptible frente al dominio masculino imperante en estas páginas.

Bibliografía

AIMC (2012): *Resumen General EGM. Abril 2011 a marzo de 2012. Y Audiencia de Internet EGM. Febrero / marzo de 2012*, Madrid, AIMC.

AIMC Y OJD (2012): *Informe ejecutivo. Estudio sobre la relación audiencia y difusión en los medios gráficos (lectores por ejemplar)*, Madrid, AIMC /OJD/PGD 27 de septiembre de 2012.

Entman, Robert M. (1993): “Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm”. En *Journal of Communication*, Vol 43, nº4, pp. 51-58.

Fundación BBVA (2012): *Estudio Internacional de Cultura Científica de la Fundación BBVA. Comprensión de la ciencia*, Departamento de Estudios Sociales y Opinión Pública de la Fundación BBVA. Publicado el 8 de mayo de 2012.

Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología. FECYT (2010): *V Encuesta de Percepción Social de la Ciencia 2010*, Madrid, Ministerio de Economía y Competitividad.

García Nieto, María Teresa (2013a): “¿Son invisibles las mujeres científicas? *Revista Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, Vol. 19 Núm. Abril. pp. 783-792.

García Nieto, María Teresa. (2013b), “La desigualdad de género en la información científica: el caso de la prensa escrita”, *Congreso IBERCOM*. Santiago de Compostela. 31 de mayo.

McCombs, Maxwell., & Shaw, Donald.L. (1972): “The agenda-setting function of the mass media”, *Public Opinion Quarterly* V. 36 (2), pp.176-187.

OJD (2012): Difusión de medios impresos. En: http://www.ojd.es/OJD/Portal/diarios_ojd/4DOSpuiQo1Y_FOivPcLIIA. 26 de julio 2012.

Rigal, Inés (2012): “¿Quién nos cuenta lo que pasa?”, en *Yo Dona*, 3 de marzo de 2012, pp. 14-16.

V. ECOJUSTICIA PARA DESCOLONIZAR LA TIERRA

Hacia un perfil filosófico de los ecofeminismos indígenas y campesinos

Georgina Aimé Tapia González¹
Universidad de Colima (México)
georgina_tapia@ucol.mx

Introducción

En las últimas décadas, las demandas de género dentro de los movimientos de mujeres indígenas en defensa de la tierra y del territorio han ido adquiriendo cada vez mayor relevancia. A partir de su propio contexto cultural, algunas líderes indígenas critican el racismo de las sociedades occidentalizadas, pero también las prácticas sexistas de sus propias comunidades. Asimismo, reinterpretan elementos con potencialidad desestructurante de la jerarquía de género dentro de las cosmovisiones de las culturas originarias, como lo “parejo”, el “equilibrio” y la “reciprocidad”, al mismo tiempo que reconocen que entre las propias mujeres existen numerosas asimetrías. Estas nuevas agentes socioambientales plantean una cuestión fundamental para su sobrevivencia como mujeres pertenecientes a los pueblos originarios y como habitantes de un planeta que atraviesa una

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad de Valladolid, España. Maestra en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Actualmente, profesora de la Escuela de Filosofía y de la Facultad de Pedagogía de la Universidad de Colima, México.

crisis ecológica sin precedentes, a saber: ¿qué problemáticas plantea la globalización neoliberal al pensamiento feminista?

Ecofeminismo, mujeres indígenas y defensa del territorio

Ante el avance de un sistema basado en el extractivismo y la desigualdad social se han levantado voces que reivindican saberes indígenas, valores negados y discursos que han sido silenciados dentro del pensamiento occidental. Como sostiene Carmen Velayos: “necesitamos un cambio o evolución (...) desde una filosofía individualista y centrada, además, en individuos racionales, adultos y occidentales, hacia una filosofía centrada en: individuos racionales y sentimentales y sus relaciones sociales y ecosféricas; en individuos pero también en poblaciones; en personas, pero también en otros seres con las que éstas comparten el planeta y mantienen relaciones ecosistémicas” (Velayos, 2012: 207). Unas alternativas han surgido desde las culturas indígenas en resistencia, en tanto que otras han estado presentes en un sector de la Modernidad que ha sido invisibilizado dentro de la historia de las ideas (Puleo, 1993, 2011).

El diálogo entre feminismo, ecología y ética impugna los dualismos jerárquicos cultura/naturaleza, varón/mujer, razón/emoción, occidental/no occidental, humano/animal, al mismo tiempo que potencia una cultura feminista, pluricultural y ecológicamente sostenible. Ahora bien, existen ecofeminismos esencialistas, espiritualistas, socialistas, indígenas que, no obstante sus diferencias, coinciden en cuestionar las concepciones dominantes sobre “ser humano”, “desarrollo” y “racionalidad”, contribuyendo al surgimiento de una cultura basada en razones en un mundo donde las prácticas irracionales de un sector de la humanidad han puesto en peligro el equilibrio de los ecosistemas.

Dentro de la teoría ecofeminista ha sido fundamental la tarea emprendida por A. Puleo, quien se ha encargado de recuperar los orígenes ilustrados del ecofeminismo, rehabilitando un concepto no esencialista del mismo. De acuerdo con ella: “En la Ilustración, tan criticada en las últimas décadas, está el origen del feminismo y del inicio de la extensión de la consideración ética a la naturaleza no humana” (2011:98). Esta filósofa ha contribuido a la difusión de la teoría ecofeminista en Iberoamérica, además de proponer un

ecofeminismo crítico, que reivindica la autonomía e igualdad de las mujeres, acepta prudentemente los beneficios de la ciencia y la tecnología, promueve la universalización de la ética del cuidado, considera fundamental el diálogo entre culturas, y afirma la unidad y continuidad de la trama que entretienen todos los seres que habitan este planeta (2011).

Es importante recordar que, desde el surgimiento de las primeras reflexiones sobre los vínculos entre feminismo y crisis socio-ambiental _en las décadas de los 70s y los 80s_ y hasta hace relativamente poco, había prevalecido la idea de que el ecofeminismo reforzaba los estereotipos de “madre cuidadora”, “mujer natural” y “varón cultural”. Sin embargo, en los últimos años, se ha prestado más atención al ecofeminismo crítico, que cuestiona la supuesta relación ontológica entre las mujeres y la naturaleza, y se centra en el análisis de la intersección entre género, etnia, pobreza y crisis socio-ambiental.²

El ecofeminismo crítico ha comenzado a despertar un interés creciente dentro de los estudios feministas, así como en el ámbito del activismo socio-ambiental. Este planteamiento muestra la potencialidad de los discursos olvidados de la Modernidad –feministas y antiespecistas– para tender puentes entre los distintos procesos de Ilustración a través de los cuales las culturas son capaces de interpelarse a sí mismas.³ Al respecto, es necesario destacar que la mayor parte de las investigaciones sobre género y medio ambiente desarrolladas en Latinoamérica parten de marcos teóricos constructivistas.⁴ Asimismo, las reivindicaciones de género están adquiriendo mayor visibilidad dentro de las luchas socio-ambientales de las poblaciones amerindias, al igual que en el pensamiento indígena contemporáneo.

Entre los pueblos originarios de Mesoamérica se ha desarrollado una filosofía centrada en el “nosotros”, que también se encuentra presente en los movimientos de mujeres indígenas, y que se acerca bastante a lo que en Occidente se ha denominado como “biocentrismo”. La cosmovisión *nosotrocéntrica* no se refiere únicamente a los seres humanos, sino al resto de los seres vivos y a los

² Sobre género, desarrollo y sostenibilidad véase: Guerra Palmero y Hernández Piñero, 2005; Vázquez García y Velásquez Gutiérrez, 2004; Fosado Centeno, 2010.

³ Celia Amorós considera que, aunque la Ilustración puede situarse en un período específico de la historia occidental, “ni Europa ni Occidente tienen el monopolio de la Ilustración si entendemos «Ilustración» en un sentido amplio, como procesos crítico-reflexivos que se producen en las diferentes culturas” (Amorós, 2005, p. 242).

⁴ Así lo confirma la revisión bibliográfica llevada a cabo.

ecosistemas. Se trata de una propuesta ética, según la cual, el “nosotros” constituye una comunidad cósmica en la que cada uno de sus integrantes tiene valor, dignidad y espíritu en cuanto portador de un *corazón*. En palabras de Carlos Lenkersdorf: “las cosmovisiones están relacionadas con el comportamiento de la gente, (...) y así se dan las cosmovivencias que, a su vez, se hacen explícitas en el filosofar ético y en el campo de la justicia” (2005:12). Cabe destacar que el “nosotros”, entendido como una categoría esencial del pensamiento indígena, está fundado en la corporeidad, por ello no puede ser indiferente ante las mujeres y las/os niñas/os que padecen maltrato o cualquier forma de violencia, la crueldad hacia los animales no humanos y la destrucción de la biodiversidad. Sin embargo, en la cotidianidad de las comunidades indígenas, no siempre se vive de acuerdo con dichos principios.

En México, las indígenas neozapatistas, en diálogo con mujeres de diversas comunidades originarias, reivindican el carácter incluyente del “nosotros”, “*ke 'ntik*”, palabra maya-tojolabal que tiene género epiceno/común (Lenkersdorf, 1999). Ellas nos recuerdan que en el núcleo del “nosotras/os cósmico” hay un potencial emancipador que se borra cuando se traduce al castellano como “nosotros”, y también cuando las mujeres son marginadas de los espacios de decisión de sus comunidades, sea por costumbres adoptadas de la sociedad occidental o por tradiciones injustas mantenidas dentro de sus culturas. Lo anterior constituye un proceso de Ilustración dentro de las culturas amerindias.

Ecofeminismos *nosotrocéntricos*

A partir del estudio de algunos ejemplos de movimientos socioambientales encabezados por mujeres indígenas y campesinas en México -como las indígenas zapatistas de Chiapas en defensa de su cultura y su territorio; las mazahuas del Estado de México y las yaquis de Sonora, que vindican su derecho al agua; las campesinas ecologistas de la sierra de Petatlán, en Guerrero, y las purépechas de Cherán, en Michoacán, que luchan por la preservación de sus bosques; y las nahuas de Zacualpan, en Colima, que están exigiendo el reconocimiento de su comunidad como una zona libre de minería- propongo el siguiente perfil de lo que he designado como

ecofeminismos *nosotrocéntricos*, con el propósito de enfatizar su origen indígena. El marco teórico que constituye mi punto de partida es el diálogo entre filosofía indígena y ecofeminismo.

No se trata de idealizar a las culturas originarias, ni tampoco de restar valor a todas las aportaciones venidas de Occidente. Como sostiene Alicia Puleo: “La interpelación intercultural feminista es una crítica que no tiene un único sentido. Dejando detrás el etnocentrismo, es una mirada que escucha, aprende y avanza gracias a la diversidad. Es la actitud de quien critica pero acepta ser criticado e intenta corregir los errores o injusticias que le han sido señalados” (Puleo, 2011:320-321). Esta perspectiva pluricultural posibilita el encuentro entre los mundos indígenas, los feminismos occidentales y las éticas ecológicas.

A mi juicio, entre los rasgos más sobresalientes de los ecofeminismos *nosotrocéntricos* se encuentran los siguientes:

- Sus principales agentes desconocen el término “ecofeminismo”. El lenguaje de la teoría feminista y de la ecología, ambos de impronta occidental, es ajeno al contexto de los pueblos originarios. Algunas de las mujeres que encarnan este “ecofeminismo” conservan los saberes tradicionales de sus pueblos, pero han tenido acceso limitado a la educación oficial que ofrece el Estado. Los discursos sobre género y medio ambiente les han llegado a través de ONG, académicas/os y colectivos feministas y ecologistas que se han acercado a sus comunidades. Aunque tales conceptos les resulten extraños, ellas han desarrollado prácticas que pueden ser consideradas “ecofeministas”, en la medida en que relacionan las problemáticas específicas que atraviesa el colectivo femenino con la preservación de la naturaleza y la defensa de los territorios de sus comunidades.
- Se constituyen más en la práctica que en la teoría. La mayor parte de los estudios sobre los pueblos originarios han sido realizados por intelectuales que no pertenecen a las comunidades indígenas. Para las culturas amerindias contemporáneas el principal medio de conocimiento es la oralidad. Los ecofeminismos *nosotrocéntricos* se han desarrollado principalmente en la dimensión de la praxis: defensa del agua y del bosque, protección de especies animales, preservación de la medicina indígena y de la agricultura ecológica y lucha por la autonomía. La teoría sobre los ecofeminismos

indígenas y campesinos latinoamericanos apenas se está elaborando, al mismo tiempo que han comenzado a emerger mujeres indígenas intelectuales que vindican el valor de su propia voz para la construcción del conocimiento.

- Están vinculados con los procesos de reconstitución y los movimientos de resistencia de los pueblos originarios; buscan incluir a los varones y forman parte esencial de la resistencia de las comunidades, haciendo evidente la contradicción entre cualquier aspiración de justicia social y toda forma de discriminación hacia el colectivo femenino. Las ecofeministas indígenas y campesinas constituyen el puente que comunica los valores promovidos por el feminismo igualitario de orígenes ilustrados: autonomía, libertad e igualdad, con las cosmovisiones de las culturas amerindias: ética *nosotrocéntrica* y sentido de comunidad.

En los pueblos campesinos que no tienen una clara identidad étnica pero que también están resistiendo ante los embates del neoliberalismo, sobreviven diversos valores culturales del mundo indígena, como el trabajo comunitario, la tenencia comunal de la tierra y la agricultura ecológica. En la mayor parte de los casos, se trata de comunidades de origen indígena en las que ha habido un proceso de mestizaje con otras poblaciones. Se conservan elementos que provienen de culturas europeas, pero prevalecen rasgos comunes a los pueblos indígenas, los cuales se caracterizan por asignar un gran valor a la comunidad conformada por todos los seres que viven sobre la tierra.

- Se desarrollan en el ámbito rural. Estos ecofeminismos han surgido en comunidades rurales que padecen condiciones de marginación y pobreza extrema, y que tienen una relación de dependencia directa de los ecosistemas en los que se asientan (Shiva, 1995). Por ello, no resulta extraño que sean precisamente las personas más afectadas por esta situación quienes encabezan los movimientos socio-ambientales. Las agentes de los ecofeminismos *nosotrocéntricos* hacen evidente la insostenibilidad de las grandes ciudades. Ante la mancha urbana, que a medida que se extiende provoca el crecimiento de desechos tóxicos, desertificación, contaminación, escasez de agua y aumento del CO₂, proponen pequeñas comunidades autónomas y autosostenibles.

- Vindican una ciudadanía multicultural y ecológica. Desde la perspectiva de los ecofeminismos indígenas y campesinos, los Estados donde coexisten diversas culturas deben reconocer la autonomía de las poblaciones indígenas, además de visibilizarlas en los diversos órganos políticos encargados de conformar naciones plurales. Como ha argumentado Andrew Dobson (2005), entre las principales funciones de los Estados se plantea la inclusión de derechos y deberes ambientales. Los movimientos sociales encabezados por los pueblos originarios reclaman cuestiones étnicas, ecológicas, de justicia distributiva y de igualdad de género, todo lo cual problematiza las concepciones tradicionales sobre la ciudadanía.

Los ecofeminismos *nosotrocéntricos* enfocan el tema de la ciudadanía desde las experiencias de quienes son acreedoras/es de la huella ecológica en un contexto multicultural. Reconocen a la justicia como una virtud central junto con la paridad de género, el diálogo multicultural equitativo y el reconocimiento de la dignidad de los seres humanos y no humanos. Consideran que el espacio privado es tan relevante para el ejercicio de la ciudadanía como el público, ya que tanto en el huerto doméstico como en la asamblea comunitaria se ejerce la vida política. Las mujeres indígenas y campesinas que se han integrado a los movimientos en defensa de sus territorios vienen a recordarnos que no es lo mismo trazar una huella ecológica que estar debajo de ella, generar obligaciones que exigir resarcimientos, argumentar desde los valores de culturas dominantes que desde culturas en resistencia.

- Respecto a la posición de estas vertientes ecofeministas dentro de la ecoética, cabe señalar que corresponderían al biocentrismo y que en la base de los movimientos socio-ambientales a los que he aludido puede identificarse un agudo cuestionamiento de la dicotomía entre naturaleza y cultura. El núcleo de valoración ecológica de las culturas nosotrocéntricas es la complejidad y el carácter dinámico propios de la biodiversidad. Los ecofeminismos nosotrocéntricos se aproximan a lo que en Occidente se ha denominado “ecocentrismo”, porque reconocen el valor de los distintos seres vivos y de la Tierra en su conjunto, independientemente del interés que puedan revestir para el ser humano.

- Sus reivindicaciones de género surgen a partir de la intersección entre los derechos humanos, los discursos feministas urbanos, las experiencias de las mujeres indígenas y campesinas y las cosmovisiones de las culturas amerindias (Hernández, 2008; Marcos, 2010). Si bien tienen muchos elementos que coinciden con las diversas vertientes del ecofeminismo, su propuesta no puede ser encuadrada dentro de ninguna de ellas. Con las corrientes esencialistas comparten la concepción de que las mujeres y la naturaleza se identifican por su fecundidad, pero se distancian de éstas porque consideran que los varones también están enraizados en la tierra y les corresponde el deber de preservarla. Con la corriente socialista tienen en común la mirada crítica hacia al sistema capitalista, a la que añaden el elemento de la identidad étnica y el interés por la pluriculturalidad. Con la corriente espiritualista concuerdan en asignar un valor sagrado a la Madre Tierra, fundamento ético de sus luchas socio-ambientales; no obstante, se enfocan principalmente en las estrategias de resistencia ante el neoliberalismo.

Así como el ecofeminismo crítico (Puleo, 2011) recupera las voces negadas y las perspectivas alternativas que han sido invisibilizadas en la Modernidad, las culturas amerindias las buscan dentro de su propio contexto histórico-cultural. Ante los esencialismos, el feminismo de la igualdad enfatiza el carácter sociocultural del vínculo mujer-naturaleza, lo cual ha influido en algunos feminismos indígenas, especialmente en el zapatista, mucho más interesado en fomentar la igualdad-reciprocidad que en acentuar las diferencias entre los sexos.

Los ecofeminismos *nosotrocéntricos* forman parte de las luchas de las mujeres pobres del Sur frente a un modelo de desarrollo que está en crisis (Shiva, 1995, 2006). Tienen muchos elementos en común con las historias de defensa del medio ambiente encabezadas por mujeres en Asia y África, como la reivindicación de las culturas indígenas, la preservación de ecosistemas locales y el cuestionamiento de las desigualdades de género. Más aún, algunos movimientos socioambientales, especialmente los surgidos entre las poblaciones más pobres, coinciden en haber desarrollado formas de poder alternativas fundadas precisamente en las experiencias de “no poder”. Este “poder alternativo” se caracteriza por estar centrado en el “nosotras/os”, no ser propiedad de nadie, ni imponerse mediante la violencia. Su vocación es la paz y la justicia ecosocial. Ante las agresiones del sistema neoliberal

muestra lo que todos los seres humanos tenemos en común: un cuerpo vulnerable que depende de la naturaleza para sobrevivir.

Consideraciones finales

Como planteamiento filosófico, los ecofeminismos *nosotrocéntricos* representan una propuesta digna de tomarse en consideración. En su dimensión epistemológica, valoran positivamente la expresión oral, la historia de vida y el pensamiento narrativo, así como los conocimientos desarrollados por las mujeres y las comunidades indígenas. Como alternativa ética, reconocen el *corazón* de todos los seres que habitan la tierra y defienden un proyecto político en donde, quienes “manden, lo hagan obedeciendo” bajo el principio del bien común. Respecto al ámbito estético, visibilizan la belleza del “nosotras/os cósmico” que se manifiesta tanto en la naturaleza como en el arte indígena. Y en diálogo con los estudios de género, potencian el surgimiento de un feminismo transcultural basado en la solidaridad hacia las personas más afectadas por la crisis ecológica, económica y social. Todo lo anterior me permite sostener que el reconocimiento de las luchas de las mujeres indígenas, así como de los “otros caminos” que proponen, hace posible el tránsito hacia una nueva cultura para un mundo sostenible.

Bibliografía

- Amorós, Celia (2005): “Feminismo y multiculturalismo”, en Amorós Celia y De Miguel, Ana, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, vol. 3, (pp. 215-264), Madrid, Minerva Ediciones.
- Dobson, Andrew (2005): “Ciudadanía ecológica”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 32, 47-62.
(<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/437/438>)
(Consultado el 23 de noviembre de 2013).
- Fosado Centeno, Ericka (2010): “Género y Desarrollo Humano Sustentable: claves teórico-metodológicas para la construcción de autonomía en proyectos de conservación de la biodiversidad”, en Arizpe, Lourdes (coord.), *Libertad para elegir. Cultura. Comunicación. Desarrollo Humano Sustentable*, (pp. 51-73), México, PNUD.
(http://www.undp.org.mx/IMG/pdf/LIBERTAD_PARA_ELEGIR.pdf)
(Consultado el 2 de marzo de 2014).
- Guerra Palmero, María José y Hernández Piñero, Aránzazu (2005): “Mujeres, desarrollo y medio ambiente: Hacia una teoría ecofeminista de la justicia”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 32, 85-200.
(<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/443/444>) (Consultado el 14 de diciembre de 2012).
- Hernández Castillo, Rosalva (2008): “Introducción. Descentrandó el feminismo. Lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina”, en Hernández Castillo, Rosalva (Ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades política*, (pp. 15-44), México, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS-UNAM.

Lenkersdorf, Carlos (1999): “El género y la perspectiva en tojolabal”, en *Estudios de la Cultura Maya*, (pp. 291-231), Vol. XX, México, UNAM-IIFI.

(2005): *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Marcos, Sylvia (2010): *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Chiapas, Cideci Unitierra.

Puleo, Alicia (Ed.) (1993): *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Barcelona, Anthropos.

(2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Ediciones Cátedra.

Shiva, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Traducción de Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez, Madrid, horas y HORAS.

(2006): *Manifiesto por una democracia de la tierra*, Traducción de Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós.

Vázquez García, Verónica y Velázquez Gutiérrez, Margarita (comp.) (2004): *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de Género*, México, UNAM-CRIM-IDCR-CRDI-CC.

Velayos, Carmen (2012): “Cambiano para el cambio (climático): nuevas perspectivas ecoéticas”, en Flecha Andrés, José Román (coord.), *Ecología y ecoética*, vol. 23 del Instituto Superior de Estudios Europeos, (pp. 206-212), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

El paradigma de Desarrollo Humano Sustentable a análisis Una mirada desde el feminismo y la ecología

Laura Pérez Prieto¹
Universidad Pablo de Olavide
lauperezprieto@gmail.com

1. Introducción

Diversas corrientes críticas entre las que se encuentran los Ecofeminismos, la Economía ecológica y la economía feminista, han cuestionado el concepto de Desarrollo que la cultura occidental ha conformado a espaldas y a expensas de la naturaleza y de las mujeres, que han sido invisibilizadas.

La científica Carolyn Merchant (1980), ha criticado la construcción de la ciencia moderna y, desde un análisis feminista de la historia, ha argumentado que la “revolución científica” trajo consigo *la muerte de la naturaleza*, reflejada en la sustitución del enfoque organicista por la visión mecanicista asociada los planteamientos dicotómicos de Descartes y Newton². Esto facilitó según Merchant la cosificación y la explotación de la naturaleza y el olvido de la materialidad corporal.

María Mies (1986), por su parte, sostiene que con el racionalismo ilustrado se eliminaron todas las fuentes de conocimiento vinculadas a la existencia carnal de los seres humanos: el conocimiento sensual, la experiencia propia, los sentimientos y la capacidad de imaginación e

¹ Licenciada en Ciencias Ambientales, educadora ambiental, Máster en Género e Igualdad y, actualmente, doctoranda en el Programa de Doctorado de Desarrollo y Ciudadanía: Derechos Humanos, Igualdad, Educación e Intervención Social de la Universidad Pablo de Olavide.

² El primero caracterizó su pensamiento por la clara diferenciación entre la “cosa pensante” y el cuerpo no pensante y el segundo, por una concepción de la naturaleza estática, mecánica. Ambos desplazaron la centralidad de la vida hacia la capacidad racional del hombre para transformar las cosas, el mundo y la naturaleza, que había que dominar.

intuición. De esta forma, el cuerpo humano y la naturaleza, caracterizados por su materialidad, se fueron convirtiendo en objetos susceptibles de ser apropiados.

Desde el Ecofeminismo Constructivista, la filósofa Val Plunwood (1993) ha argumentado que la cultura occidental, ha tratado la relación humanidad/naturaleza como una dualidad y que eso explicaría algunos rasgos problemáticos del trato a la naturaleza que están en la base de la crisis ambiental y en la construcción de la identidad humana como algo externo a la misma.

Otra característica esencial de ese sistema de pensamiento que ha generado pares antagónicos es que en esa oposición ha valorado a uno de los elementos para desvalorizar el otro. Al respecto, Shiva (1988), desde un Ecofeminismo de corte espiritualista, expone que “la metáfora mecanicista reduccionista, crea a la vez, la medida del valor y los instrumentos para la aniquilación de aquello considerado no valor. Crea la posibilidad de colonizar aquello que es gratuito y capaz de autoregeneración” (Shiva, 1995, p.76).

Así, la naturaleza pasa a ser todo aquello que es apropiable a muy bajo coste, incluido el trabajo y el cuerpo de las mujeres, que dan y cuidan la vida y que aparecen como “elementos secundarios, invisibles, pero a la vez, disponibles” (Amoroso, Bosch, Fernández, 2003, p.86).

A esta concepción androcéntrica y antropocéntrica del conocimiento hay que añadir el sesgo economicista, que se consolida especialmente con todas las teorías de Desarrollo, cuando se empieza a equiparar el bienestar de las sociedades únicamente con el crecimiento económico, medido en el aumento del PIB. En este sentido, Naredo (2010) sostiene que la idea usual de sistema económico, impuesta de manera universal y casi única, ha desautorizado y ocultado otras posibles interpretaciones de la realidad. La imagen mental que se ha manejado ha sido la de un proceso de producción de riqueza, expresada en términos monetarios, que ha subrayado únicamente la parte positiva del proceso y que ha soslayado las partes oscuras como las operaciones de mera adquisición de las riquezas preexistentes y los deterioros causados por dichos procesos en su entorno físico y social (Naredo, 2010, pp.189-190).

Este pensamiento hegemónico ha colonizado la ciencia económica y ha provocado grandes limitaciones a la hora de elaborar

una teoría sobre el desarrollo que coloque realmente la vida en el centro³.

2. Potencialidades de un desarrollo basado en las personas

En la década de los 90 sin embargo, se produce una ruptura conceptual con esta lógica. El PNUD formula por primera vez el enfoque de Desarrollo Humano⁴, basado en el trabajo e ideas del economista indio Amartya Sen y en su enfoque de las capacidades (1985, 1990, 1995, 1999). Sen sostiene que las personas, además de los bienes básicos para la subsistencia fisiológica, deben cubrir otra serie de necesidades que les permitan desarrollar una vida valiosa, que merezca la pena ser vivida. Concibe el Desarrollo Humano como un proceso que “ofrece a las personas mayores oportunidades” y que pone énfasis en la libertad para tener salud, educación y disfrutar de condiciones de vida dignas, lo que a su vez se traduce en un abanico más amplio de capacidades como la libertad política, los derechos humanos, etc. Según este enfoque, el Desarrollo es el proceso por el cual las personas amplían sus oportunidades de “ser” y “hacer” lo que deseen con su vida y el bienestar se mide en función de las capacidades que las personas alcanzan en ese proceso.

Tanto el enfoque como el indicador de Desarrollo Humano, el IDH asociado, han recibido desde entonces numerosas y justas críticas, pero no puede obviarse que en el año 1990 supusieron un vuelco y una reformulación diversa del Desarrollo porque suponían:

1. Concebir el crecimiento económico como medio para alcanzar objetivos más amplios del bien humano.
2. Centrarse en cada individuo y sus posibilidades y no en el Desarrollo global de las naciones, sin excluir por ello las opciones colectivas (Benería, 2005, p.28)

³ Como sostiene Unceta, parece incluso que la mitología del Desarrollo ha conseguido salir indemne a todas las críticas que se le han hecho, fundamentalmente a partir de los años 70, por la exclusión de las mujeres de los procesos, la sobreexplotación de los recursos naturales y la violación de los derechos humanos de determinados sectores de población.

⁴ Una visión completa de este enfoque y de su aplicación en los informes del PNUD se encuentra en Griffin, K. (1999), “Desarrollo Humano: origen, evolución e impacto” en Pedro Ibarra; Koldo Unceta (Coords.), *Ensayos sobre el desarrollo humano*, pp. 25-40. Editorial Icaria, Barcelona.

3. Definir de otra manera los logros de los países, incorporando variables no económicas fundamentales para el Desarrollo, y relativizando así la importancia del crecimiento económico para medir la buena calidad de vida.

Además, aunque muchas de las dimensiones del Desarrollo Humano no fueron incorporadas al indicador o no se profundizó teóricamente en ellas a lo largo de los 90, sentaron las bases para un marco teórico flexible que permitiría con posterioridad la incorporación de las preocupaciones feministas y ecologistas (PNUD 1995; 1998; 2007-2008; 2010; 2011).

De hecho, en cuanto a las cuestiones ambientales, aunque la literatura sobre Desarrollo Humano y sostenibilidad hasta este momento había ido en paralelo y sin establecer vínculos, en 1994 el PNUD advierte que no existe ninguna incoherencia entre el Desarrollo Humano y el Desarrollo Sostenible, de forma que incorpora a su enfoque el compromiso con las generaciones futuras:

“Si el Desarrollo Humano trata de permitir a las personas vivir una vida larga y satisfactoria, con salud y educación, entonces, el Desarrollo Humano Sostenible, se trata de asegurarse que las generaciones futuras puedan hacer lo mismo”. (Neumayer, Eric; 2010, p.3)

A partir de entonces, se empiezan a realizar una serie de investigaciones que consolidan esa visión más compleja sobre el Desarrollo Humano Sostenible e intensifican el debate sobre la relación entre la naturaleza y las capacidades humanas. Esta visión tiene la potencialidad de permitir incorporar nuevas preocupaciones ecológicas:

- Se critica los enfoques de Desarrollo Sostenible limitados a proporcionar necesidades básicas o niveles de vida generales para generaciones futuras (Anand y Sen, 2000). Una definición del Desarrollo Sostenible basada en el concepto de necesidades no es suficiente, por ello se sugiere las libertades fundamentales como noción relevante que permite preguntarse por aquello que debe ser sostenido por desarrollar las capacidades humanas⁵.

⁵ Esta propuesta central de Anand y Sen, se puede encontrar en muchos intentos posteriores de conexión de la literatura sobre desarrollo humano con el medio ambiente (Duraiappah, 2004; Mathai, 2004, Scholtes, 2004)

- Se ponen en cuestión los métodos de valoración económica convencionales del medio ambiente basados en la mediada “disposición a pagar” de los consumidores. El razonamiento público y la información a la sociedad propuesta por Sen para construir una adecuada teoría de la elección social y, por otra parte, la apuesta por sostener aquello que hace a las personas llevar una vida digna, elimina rasgos economicistas sobre la visión de la naturaleza. Además, se visibiliza la necesidad de estudiar las diversas valoraciones que realizan las distintas sociedades sobre el Medio ambiente, basándose en conceptos fundamentalmente diferentes de los discursos dominantes de la economía ambiental (Watene, 2011).
- Aparece una crítica a las mediciones generales a través de las cuales se ocultan e ignoran importantes reivindicaciones específicas de las generaciones futuras y actuales sumergiéndolas en parámetros generales de nivelación. Las distintas aportaciones en este campo, pretenden dar cuenta de reclamaciones específicas características (Heyward, 2011) que dan una visión mucho más rica de lo que debe ser sostenido (Nussbaum, 2006). Es decir, los vínculos entre las capacidades y el medio ambiente dan lugar a una mayor preocupación por recoger la diversidad de lo que las personas desean sostener, entre la que se encuentra: los valores, los servicios y sistemas ecológicos (Duraiappah, 2004).
- Aparece una incipiente actitud incluyente con la naturaleza más allá de sus beneficios para el Desarrollo Humano. La filósofa Martha Nussbaum (2006) incorpora en su concepto de comunidad a los animales como seres sensibles que deben ser tratados con ética y dignidad. En ese sentido, Schlosberg (2007) propone la ampliación del ámbito de los derechos humanos aún más allá de esto, incluyendo a todas las especies y a los ecosistemas. A su vez, Holland (2008a y 2008b) sugiere "la capacidad ecológica sostenible" como una meta-capacidad que tiene que ser la base de la prestación de otras capacidades.

Por otra parte, las potencialidades de este enfoque basado en las capacidades, desde una perspectiva feminista también son diversas:

- La preocupación por el Desarrollo de los seres humanos tiene que ver con los trabajos reproductivos que normalmente han realizado

- las mujeres⁶, que son visibilizados y puestos en valor (Informes del PNUD de 1995 y 1999).
- Se amplía el propio concepto de trabajo reproductivo desde la producción de bienes y servicios para la familia, hacia los trabajos de atención, cuidado y relación que todas las personas necesitan (Zabala, 2001).
 - Los conceptos de funcionamientos y capacidades de Sen permiten analizar, a través de los indicadores, la situación y posición de las mujeres desde el ángulo de sus niveles de bienestar objetivos (nutrición, alfabetización, esperanza de vida, participación política y comunitaria, etc.). Esta objetivación del bienestar es importantísima, porque independientemente de las percepciones de muchas mujeres, que no ponen en cuestionamiento su malestar porque se autoconciben únicamente como herramienta para el bienestar de su familia, permite que se tome el pulso de la situación, así como entender cuántas mujeres no pueden desarrollar sus propias capacidades en el mundo.
 - Los aspectos de agencia y de empoderamiento como aumento de las capacidades ayudan a reconocer que los seres humanos no son agentes pasivos del Desarrollo. Y en el caso de las mujeres, cuya inclusión en los procesos de Desarrollo ha sido tan escasa y lenta, esta visión supone un cambio muy positivo, que, además, se vincula a las ideas de empoderamiento y de potenciación de redes de feministas autónomas del Sur⁷.

3. Algunas de las críticas al enfoque de desarrollo humano sustentable.

⁶ Iguñiz plantea que los trabajos reproductivos de las mujeres suponen actividades más directamente forjadoras de capacidades: “los desempeños cotidianos del varón, serían instrumento para el logro de las cosas; los de la mujer, en su tarea de crianza, educación y cuidados, para el logro de crear y expandir capacidades, de ampliación de la gama de actividades que los/as hijos/as o cualquier otra persona a su cuidado, pueden llevar a cabo” (Iguñiz, 1998, p.122)

⁷ Como sostiene Zabala (2001, p.189): “el proceso político de aumento de la conciencia a través del cual se pueden percibir las propias necesidades e intereses (...) de los distintos grupos y para perseguir su logro, es un proceso que se puede situar en el marco de este enfoque de Desarrollo Humano”. Blanco (2006), de una manera similar a Zabala, también entiende que la perspectiva de género encaja perfectamente en el enfoque de Desarrollo Humano, por tres razones fundamentales: A) Cuestiona la noción de racionalidad. B) Cuestiona los supuestos de la economía alrededor de las dinámicas familiares. Y, C) Aporta metodologías para incorporar el género en la medición de la desigualdad.

Tomando en consideración cómo la teoría de las capacidades es sensible a las preocupaciones ecológicas y feministas, ¿podría considerarse el enfoque de Desarrollo Humano Sostenible basado en esta teoría como el marco que estamos buscando para reconstruir realidades escindidas y compartimentadas, que a la vez visibilice necesidades humanas, trabajos, materialidades corporales y restricciones bioecológicas?

Este enfoque supuso una auténtica revolución por la ruptura con la lógica economicista que imperaba hasta el momento. Un desarrollo basado en lo que las personas pueden ser o hacer para lograr una vida digna es absolutamente emancipador. Sin embargo, la indefinición de Sen en algunos aspectos, y una defensa basada exclusivamente en la libertad de las personas para decidir, deja algunas cuestiones conflictivas detrás:

“Debemos dejar a las generaciones una capacidad generalizada para crear bienestar, en lugar de cualquier cosa en particular o cualquier recurso en particular” (Anand y Sen, 2000, p. 2035).

La falta de concreción podría ser vista como una potencialidad que permitiera la inclusión de distintos valores en función de las capacidades desarrolladas por cada sociedad concreta, sin embargo, también aceptaría que los recursos naturales puedan ser sustituidos. Este es un enfoque débil de la sostenibilidad, que “excluye e impone algunas formas de valoración y relación con el medio ambiente” (Scholtes, 2010)⁸.

Por otro lado, una consideración del bienestar centrada en la libertad humana deja a la naturaleza en una posición muy vulnerable y sin categoría de agencia. Desde ese enfoque, el valor del medio ambiente depende totalmente de lo que los individuos y los pueblos tomen como valioso. Es decir, que existe aún una visión antropocéntrica y etnocéntrica de la naturaleza, que se pretende

⁸ Por tanto, no se recogería la diversidad de visiones sobre nuestra relación con la naturaleza. Un ejemplo de estas visiones diferentes sobre la naturaleza es el de muchos pueblos indígenas de todo el planeta cuyas cosmovisiones les hace sentirse descendientes emparentados con la misma y por tanto, no puede concebir que los servicios ecosistémicos y el capital natural pueda ser sustituido. Sin este compromiso, simplemente se acabaría imponiendo una visión particular del entorno tanto para las generaciones presentes como para las venideras.

sostener únicamente porque genera bienestar, no por su valor intrínseco.

Existen también críticas feminista de este enfoque: se ha exigido la explicitación del carácter clasista y patriarcal de las instituciones del Estado, que reproducen desigualdades y dificulta el desarrollo de las capacidades para las mujeres (Hill, 2003). También se ha reprochado que la teoría de las capacidades no haya especificado un conjunto de capacidades esenciales a proteger o unos umbrales mínimos sin los cuales es difícil formular una teoría completa de la igualdad y una concepción normativa de la justicia social (Robeyns, 2003 y Nussbaum, 2003). Igualmente, se ha subrayado la falta de relevancia que tiene aún el trabajo familiar doméstico y de cuidados en la consecución de bienestar y el desarrollo de las capacidades (Picchio, 2001).

Por eso, a pesar de lo avanzado en las últimas décadas con el enfoque de Desarrollo Humano Sostenible, podemos afirmar que subsisten sesgos androcéntricos, etnocéntricos y antropocéntricos. Por esta razón, es importante rescatar los aportes que se han hecho desde disciplinas más holísticas, para eliminar los acortamientos intelectuales que están en la base de enfoques teóricos y praxis políticas sectoriales, fragmentadas e inadecuadas.

4. ¿Por dónde seguir?

La Economía Ecológica, que surge como una respuesta para analizar las interacciones entre la sociedad y la naturaleza de una forma distinta a la convencional, es una propuesta integradora que aboga por la sostenibilidad fuerte y defiende la coevolución de los sistemas sociales y biológicos (Noorgard, 1988), por tanto, puede ayudar a eliminar parte de ese antropocentrismo.

La Economía Feminista, por un lado, visibiliza los costes sociales ocultos en el modelo de desarrollo económico dominante y por otro, reconoce y valora la reproducción social llevada a cabo fundamentalmente en el ámbito doméstico, como un espacio para el Desarrollo Humano que “tiene como objetivo directo las condiciones de vida humana y las tensiones que la recorren” (Picchio, 2001, p.24). Precisamente porque pone en el centro a las personas, visibiliza las relaciones de poder y el trabajo de cuidados necesario para desarrollar las capacidades humanas, es otro aporte fundamental para una

reformulación de un marco teórico que contribuya al bienestar de la sociedad.

Por último, los Ecofeminismos, desde sus diversas corrientes, tienen como punto de encuentro la crítica al antropocentrismo fuerte con la crítica al androcentrismo o sesgo masculino de la cultura, (Puleo, 2009) elementos que ayudan a la emancipación y la consideración política de las mujeres y de la naturaleza. Estas líneas de pensamiento y acción, contribuyen a la revisión crítica del enfoque de Desarrollo Humano Sostenible, en tanto invitan a hacer “una redefinición ético-política de los conceptos de naturaleza y ser humano” (Puleo, 2000, p.165).

Bibliografía

Amoroso, María Inés; Bosch Ana; Fernández, Hortensia (2003): “Arraigadas en la tierra” en Amoroso, María.Inés, Bosch, Ana, Carrasco, Cristina, Fernández, Hortensia y Moreno, Neus (Edits.), *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*, (pp.71-96), Barcelona: Icaria-Mas Madera.

Anand, Sudhir y Amartya, Sen (2000): “Human Development and Economic Sustainability”, *World Development*, vol. 28, Issue 12, 2029-2049.

Blanco, Lara (2006), “Género y Desarrollo Humano: feminismo y análisis de género en el enfoque de las capacidades”, *Revista latinoamericana de Desarrollo humano 23*, Costa Rica: PNUD.

Benería, Lourdes (2005): *Género, desarrollo y globalización*, Barcelona: Hacer.

Duraiappah, Anantha Kumar (2004): *Exploring the Links. Human Well-Being, Poverty, and Ecosystem Services*, Manitoba: International Institute of Sustainable Development, UNEP.

Heiward, Clare (2011): “Climate Justice and the Capabilities Approach”, *E-Bulletin of the Human Development and Capability Association* Number 18, 8-11.

Hill, Marianne (2003): “Development as empowerment”, *Feminist Economics*, vol. 9, 2-3, 111-135.

Holland, Breena (2008a): “Justice and the Environment in Nussbaum’s ‘Capabilities Approach’. Why Sustainable Ecological Capacity is a Meta-Capability”, *Political Research Quarterly*, 61 (2), 319-332.

Holland, Breena (2008b): “Ecology and the Limits of Justice. Establishing Capability Ceilings in Nussbaum’s Capability Approach”, *Journal of Human Development* 9 (3), 401-425.

Iguñiz, Javier (1998): “Desarrollo y experiencias de género. Apuntes desde la perspectiva de Sen”, *Ediciones de las Mujeres* N° 27, Isis Internacional, 112-134.

Watane, Krushill (2011): “Valuing the Environment in a Diverse World”, *The Environment Special issue of Maitreyee, the e-bulletin of the HDCA*, 12-15

Merchant, Carolyn (1980): *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper Collins.

Mathai, Manu (2004): “Exploring Freedom in a Global Ecology. Sen’s Capability Approach as a solution for Environmental Deterioration”, Conference paper, 4th HDCA Conference, Pavia, Italy.

Mies, Maria (1986): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, London/New York: Zed Books.

Naredo, José Manuel (2010): *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, Madrid: Siglo XXI.

Neumayer, Eric (2010): “Human Development and Sustainability”, *Human Development Research Paper* 2010/05.

Norgaard, Richard (1988): “Sustainable development: A co-evolutionary view”, *Futures* (December), 606-662.

Nussbaum, Martha (2000): *Las mujeres y el Desarrollo Humano*, Barcelona: Herder S.A.

Nussbaum, Martha (2003): "Capabilities as fundamental entitlements: Sen and social justice", *Feminist economics*, vol. 9, issue 2-3, 33-59.

Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass: Belknap.

Picchio, Antonella (2001): "Sostenibilidad, equidad y crecimiento: una perspectiva feminista" en Dubois, Alfonso; Millán, Juan Luis y Roca Jusmet, Jordi (Coords.), *Capitalismo, desigualdades y degradación ambiental*, (pp.51-73), Barcelona: Icaria.

PNUD, *Informes sobre Desarrollo Humano*, Nueva York: Oxford University Press New York (1990, 1995, 1998, 2007-2008, 2010 y 2011).

Plumwood, Valerie (1993): *Feminism and the mastery of Nature*, London: Routledge.

Puleo, Alicia (2000): "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de Naturaleza y ser humano", en Amorós, Celia (Ed.), *Feminismo y Filosofía*, (pp.165-190), Madrid: Síntesis.

Puleo, Alicia (2009): "Ecofeminismo. La perspectiva de género en la conciencia ecologista", VV.AA, en *Ecologistas en Acción, Claves del ecologismo social*, Libros en Acción, (pp.169-172), Madrid: Ecologistas en Acción.

Robeyns, Ingrid (2003): "Sen's capability approach and gender inequality: selecting relevant capabilities", *Feminist Economics*, vol. 9, Issue 2-3, 61-92.

Sen, Amartya (1985): *Commodities and capabilities*, Amsterdam: North-Holland.

Sen, Amartya (1990): "Development as capability expansion", en Griffin, Keith; Knight, John (Eds.), *Human Development and the International Development Strategy for 1990s*, (pp.41-58), London: Mac-Millan

Sen, Amartya (1995): *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid: Alianza.

Sen, Amartya (1999): *Desarrollo y Libertad*, Barcelona: Planeta.

Schlosberg, David (2007): *Defining Environmental Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Scholtes, Fabian (2010): "Whose Sustainability? Environmental Domination and Sen's Capability Approach", *Oxford Development Studies* 38 (3), 289-307.

Scholtes, Fabian (2004): "Development as Freedom and the Protection of Nature as a Constitutive Aim of the Economy", Conference paper, 4th HDCA Conference, Pavia/Italy.

Shiva, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y Desarrollo*, Cuadernos inacabados vol. 18, Madrid: Horas y horas.

Zabala, Idoe (2001): "El desarrollo humano desde una perspectiva de género" en Ibarra, Pedro; Unceta, Koldo (Coords.), *Ensayos sobre el desarrollo humano*, (pp.171-199), Barcelona: Icaria.

Superando la dicotomía entre cultura y naturaleza desde prácticas y pensamientos fronterizos

Begoña Dorrnsoro Villanueva¹
Universidad de Coímbra (Portugal)
begonadorrnsoro@ces.uc.pt

El pensamiento hegemónico, que se perpetúa y reproduce institucionalmente en la academia, ancla sus orígenes en el etnocentrismo y el eurocentrismo. Un conocimiento que divide, separa y enfrenta cultura y naturaleza. En ese contexto, la cultura se relaciona con la razón, y se equipara y asigna a un hombre, blanco, heterosexual y burgués; mientras que la naturaleza se relaciona con lo irracional, lo salvaje y se identifica con las mujeres y los grupos racializados a quienes se considera como no-seres e inferiores.

Este “pensamiento abismal” occidental, tal y como lo denomina Boaventura de Sousa Santos (2007, 2009), separa a la cultura y a la naturaleza y las considera como opuestas. La posibilidad del ser separada de la imposibilidad del no-ser. Una línea abismal que “divide la realidad social en dos universos distintos: el de *este lado de la línea* y el del *otro lado de la línea*. Una división tal que el *otro lado de la línea* desaparece como realidad, se vuelve inexistente y asimismo es

1 Bióloga de formación, realiza voluntariado y trabaja en ONGDs vascas a partir del año 2000, en el área de proyectos con contrapartes indígenas de Bolivia, Colombia y Guatemala. Tras algunos años en el trabajo con pueblos indígenas y género, regresa a la academia para hacer el Master Universitario en Estudios Feministas y de Género de la Universidad del País Vasco, donde presenta la investigación “Contextualizando la descolonización del feminismo desde la perspectiva indígena. Una mirada múltiple” (2009). Actualmente, doctoranda en el programa *Pós-Colonialismos e Cidadania Global* del Centro de Estudos Sociais (CES) de la Universidad de Coímbra.

producida como inexistente” (Santos, 2007, p. 45).²

Un pensamiento excluyente que se impuso al resto de los continentes de la mano de las invasiones y colonizaciones europeas, constituyendo auténticos “epistemicidios” (Santos, 2007, p. 74) de los otros conocimientos y saberes.

Frente a ese abismo excluyente, históricamente se han dado intentos de cruzar esa línea y de conseguir el status del ser, principalmente en los procesos de lucha que las mujeres, los grupos minorizados y los pueblos indígenas llevan adelante en demanda, defensa y promoción de sus derechos humanos individuales y colectivos. La “colonialidad” (Quijano, 1992; Mignolo, 2000) indica que aún persisten efectos de las colonizaciones en las relaciones internacionales e internas, incluso de aquellos estados-nación que elaboraron proyectos de independencia frente a las metrópolis europeas.

Ante esa pervivencia de la colonialidad, los grupos racializados (y las mujeres que pertenecen a ellos) siguen siendo oprimidos, excluidos y relegados a la zona del no-ser, una zona donde no hay posibilidad de diálogo y negociación mediante la “regulación y emancipación” (Santos, 2007, p.54), que sí se dan en la zona del ser. En la zona del no-ser, los avances se deben conseguir a través del conflicto y la confrontación, frente a la “apropiación y la violencia” (p. 54).

A pesar de tales circunstancias, en el espacio del no-ser, los pueblos indígenas (junto a otras comunidades racializadas) han sobrevivido a través de prácticas de soberanía basadas en conocimientos antiguos donde los seres humanos son parte de la naturaleza y todo está relacionado en reciprocidad.

Es posible encontrar diversos ejemplos de esos conocimientos que se vivencian en las prácticas cotidianas de pueblos indígenas en los diferentes continentes, que no tienen traducciones literales, pero sí contextuales: en el pueblo Xhosa de Sudáfrica, la práctica del *Ubuntu*, establece una forma de ser conjunta en comunidad y relacionada, la posibilidad de que “yo sea porque tú eres”; entre los pueblos Lakota ubicados en EEUU, *Mitakuye Oyasín* es la expresión de “todas las relaciones” que les unen con el resto de seres vivos, parentesco extendido también a los no vivos; en el mundo andino Quechua y

² Mi traducción.

Aymara, el *Ayni* y la *Minga* establecen la cooperación, la solidaridad, la colectividad y la reciprocidad que constituyen maneras esenciales de entender y entenderse en el mundo que les rodea, practicadas en el día a día.

En estos pueblos y sus luchas, las mujeres indígenas siempre han jugado un papel importante. Generalmente, ellas son las guardianas de las semillas y de los medios de producción, así como las principales transmisoras de los conocimientos y de gran parte de sus culturas.

En estas últimas décadas, los pueblos indígenas se ha visibilizado como actores políticos emergentes, que han ganado su espacio no sólo por sus demandas y propuestas como seres humanos y como pueblos, sino también por las que hacen por la propia naturaleza, como con la promulgación en 2012, de la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien en Bolivia; y la invitación a suscribir la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra, ante la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Las “Cosmopolíticas Indígenas”, según denomina Marisol de la Cadena (2009, 2010), suponen una forma de hacer política que contrasta mucho con la occidental, donde la “*cultura* tal y como aparece en los movimientos sociales indígenas puede ser una extensión articulada de (lo que nosotros denominamos) la naturaleza, la cual permanece de esa manera bajo su sombra y no puede encontrar una voz política” (de la Cadena, 2009, p.150).

En tiempos recientes, fuera del contexto indígena, también se manifiestan otras realidades activistas y académicas, donde están surgiendo otro tipo de prácticas y pensamientos fronterizos (Anzaldúa 1987, Mignolo 2000, Martinot 2006)³ que están cuestionando esa separación occidental entre cultura y naturaleza. Desde movimientos ecologistas, feministas y ecofeministas, hasta nuevas conceptualizaciones en disciplinas científicas como la biología evolutiva, la etología, la ecología y, muy especialmente, la primatología (con aportaciones fundamentales de mujeres científicas como Birute Galdikas, Dian Fossey y Jane Goodall), se está avanzando en nuevos conceptos y propuestas conducentes a extender el sistema de derechos a los animales y a la propia tierra, en una reflexión más próxima a las de los pueblos indígenas y originarios en muchos aspectos.

³ Pensamientos fronterizos: *Border thinking*.

Lo que resulta más inquietante, es que estos nuevos conocimientos y disciplinas nos permiten tener nuevas perspectivas sobre lo que significa la propia cultura, extendiéndola no sólo a algunos animales como los grandes primates, cetáceos, elefantes..., sino también a algunas especies de aves y peces. Lo que conocemos y sabemos acerca de la cultura y la naturaleza está ahora más que nunca en debate, y las prácticas y pensamientos fronterizos constituyen una nueva “ecología de saberes” (Santos, 2007, p. 67) que nos permitirán avanzar hacia otro mundo donde quepan muchos mundos y de forma sostenible.

En las últimas décadas, la irrupción de las mujeres y los hombres indígenas como actores sociales y políticos emergentes ha obligado a modificar, ampliar y elaborar normas y legislaciones. Dichos procesos han tenido su mayor exponente en la conformación de asambleas para la promoción y elaboración de nuevas constituciones en Ecuador y Bolivia (Ecuador, 2008 y Bolivia, 2009), donde al fin tienen cabida los pueblos indígenas, e incluso la propia naturaleza.

Un nuevo camino hacia el “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay* en quechua, *Suma Qamaña* en aymara, *Nandereko* en guaraní) para todas y todos, ante el “Vivir Bien” occidental para unos pocos a costa de los demás. Cada una de las expresiones indígenas anteriores tiene significados que van más allá de la mera traducción de un “Buen Vivir”, y habla de vivir en completud, en plenitud y en reciprocidad. Su inclusión en las nuevas constituciones de Ecuador y Bolivia, debe, sin embargo, no quedarse simplemente en el papel, hay que tener cautela y sobre todo coherencia en su aplicación. Situaciones como la que acontece ante la explotación del yacimiento petrolífero de Yasuní en la amazonía ecuatoriana; o la no realización de una consulta previa a los pueblos indígenas en Bolivia ante la construcción de una carretera en la zona del Tipnis, han puesto en cuestión dicha coherencia entre lo aprobado constitucionalmente y la práctica real.

En el ámbito de la ciencia occidental, hay nuevos planteamientos que tratan de abordar la complejidad en una aproximación más holística y, dentro de la biología evolutiva, cada vez son más numerosas las investigaciones y artículos que amplían el concepto de cultura a animales (Whiten et al., 1999; Lestel, 2002; Laland, 2003; Nimmo, 2012) como los grandes primates, que nos son más próximos evolutivamente; pero también a especies de aves y peces

ya no tan cercanos, “biologists Charles Lumsden and Edward Wilson concluded that in excess of 10.000 species, including some bacteria, manifest some form of extra-genetic inheritance sufficient to be deemed cultural” (Laland y Hoppitt, 2003, p. 150).

En estos estudios, se demuestra que características consideradas hasta ahora como exclusivamente humanas, y que permiten conformar una cultura, también son compartidas con algunos animales. Entre éstas se pueden mencionar las siguientes: la capacidad de construir, usar herramientas y transmitir su uso a las nuevas generaciones; el sentido del humor; la comunicación compleja, que permite incluso estrategias de colaboración en prácticas de caza colectiva; la capacidad de expresar y sentir emociones; la capacidad de auto-reconocimiento; habilidad de contar; la memoria a largo plazo y la propia generación y transmisión de culturas especialmente entre los grandes simios y los cetáceos.

La diferencia entre seres humanos y animales parece orientarse no tanto a la capacidad de constituir culturas, sino a la singularidad, particularidad y complejidad de las culturas humanas, que les ha permitido modificar su medio ambiente de una forma excepcional, pero hasta el punto de ponerlo en riesgo y ponerse también a sí mismos en riesgo como especie.

Los otros pensamientos fronterizos que permiten cuestionar la separación entre ciencia y naturaleza, provienen de los ecologismos, los feminismos y los ecofeminismos. Tradicionalmente, las propuestas ecologistas y feministas han caminado por separado y se han mirado unas a otras de soslayo. Desde el ecologismo, no se ha entendido en general la necesidad de adoptar determinadas demandas y prácticas feministas como parte de su propia agenda. Desde los feminismos, los planteamientos ecologistas se miraban con lupa para evitar que nuevamente se diera una identificación entre mujeres y naturaleza que las devolviera a la esencialización y separación, por la cual los hombres son cultura y las mujeres naturaleza.

Las ecofeministas trazan un camino que permite avanzar en los encuentros entre ecologismos y feminismos, que dialogan y plantean acciones conjuntas para hacer frente común a un sistema capitalista, colonialista y heteropatriarcal cuyos impactos más negativos sufren las mujeres, los pueblos racializados y la naturaleza. Especial mención merecen los trabajos en este sentido avanzados por Vandana Shiva (1995, 1998), quien aborda la forma de explotación de este sistema

sobre la naturaleza y las “mujeres de las tres cuartas partes del mundo”, como diría Chandra Talpade Mohanty, y la necesidad de unificar ambas luchas; y por Alicia Puleo (2002, 2011) con un esfuerzo particular en recoger todos los aportes de las diferentes corrientes ecofeministas, ecologistas y de otros movimientos; recuperando y revalorizando además prácticas y saberes de aquellos modernismos emancipadores y apasionados que, sin embargo, fueron silenciados u olvidados.

El reto es revalorizar la naturaleza, de tal modo que la identificación con ella no sea inferiorizada. Reclamar y reapropiarnos como mujeres, que somos cultura y naturaleza, al igual que los varones.

Todas estas prácticas y pensamientos fronterizos nos deberían poder conducir hacia un “pensamiento pos-abismal”:

Un aprender con el Sur usando una epistemología del Sur. Ésta confronta la monocultura de la ciencia moderna como una ecología de saberes, en la medida en la que se funda en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (siendo uno de ellos la ciencia moderna) y en interacciones sustentables y dinámicas entre ellas sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se basa en que el conocimiento es interconocimiento (Santos, 2007, p. 66).⁴

Un pensamiento que permita un diálogo y un reconocimiento entre los diferentes saberes fronterizos, que nos permita reconocer y reconocernos, a hombres y mujeres, como cultura y naturaleza, para poder convivir en este planeta.

Como dice Alicia Puleo al final de su libro, estamos necesitando saberes y conocimientos que, como el ecofeminismo, sean “razón y pasión para que otro mundo sea posible” (Puleo, 2011, p. 435).

⁴ Traducción propia.

Bibliografía:

Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

De la Cadena, Marisol (2009): “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”, *World Anthropologies Network (WAN)*, 4, January 2009, 139-171.

(2010): “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics"” *Cultural Anthropology*, vol. 25, Issue 2, 334–370.

Kendal, Rachel L. (2008): “Animal "culture wars"” *The psychologist*, vol. 21, núm.4, April 2008, 312-315.

Laland, Kevin N. & Hoppitt, William (2003): “Do Animals Have Culture?” *Evolutionary Anthropology*, 12, 150–159.

Laland, Kevin N. & Janik, Vincent M. (2006): “The animal cultures debate”, *TRENDS in Ecology and Evolution*, vol.21, núm.10, 542-547.

Laland, Kevin N. (2008): “Animal Cultures” *Current Biology*, vol. 18, núm.9, 366-370.

Lestel, Dominique (2002): “The biosemiotics and phylogenesis of culture”, *Social Science Information*, vol. 4, núm.1, 35-68.

Martinot, Steve (2006): "Social Justice Movements as Border Thinking: An Anzaldúan Meditation", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol.4, Iss.3, article 17, 163-176.

Mies, Maria; Shiva, Vandana (1998): *La praxis del ecofeminismo-Biotecnología, consumo, reproducción*, Barcelona, Icaria.

Mignolo, Walter D. (2000): “The Many Faces of Cosmo-polis: Border

Thinking and Critical Cosmopolitanism”, *Public Culture*, fall 2000, 12(3), 721-748.

(2002): “The Enduring Enchantment: (Or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)”, *The South Atlantic Quarterly*, fall 2002, 101 (04), 927-954.

Nimmo, Richie (2012): “Animal Cultures, Subjectivity and Knowledge: Symmetrical Reflections beyond the Great Divide”, *Society & Animals*, 20 (2012), 173-192.

Puleo, Alicia H. (2002): “Feminismo y ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo”, *El Ecologista*, núm. 31, verano 2002, 36-39.

(2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra, Feminismos.

Quijano, Aníbal (1992): “Colonialidad y modernidad/ racionalidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, 11-20.

Santos, Boaventura de Sousa (2007): “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, *Review XXX*, 1, 45-89.

(2009): *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO, México D.F., Siglo XXI Editores.

Shiva, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, Horas y horas.

Whiten, Andrew et al. (1999): “Cultures in Chimpanzees”, *Nature*, 399, 682-685.

Whiten, Andrew & van Schaik, Carel P. (2007): “The evolution of animal "cultures" and social intelligence”, *Phil. Trans. R. Soc. B*, 362, 603-620.

Repensando la alimentación desde la agroecología y el ecofeminismo

Marta Soler Montiel¹ y David Pérez Neira²

msoler@us.es

dpneira@upo.es

El sesgo antropocéntrico de la mirada occidental

La especie humana está perdiendo su concepción organicista del mundo para avanzar hacia una cosmovisión que la coloca en el centro con capacidad y legitimidad para dominar la naturaleza (Naredo, 2003). El sesgo antropocéntrico occidental crea un "*otro*" o una "*otra ecológica*" al concebir ontológicamente la naturaleza como separada, ajena e inferior y, por tanto, como algo a dominar y explotar. Hemos perdido la capacidad psicoemocional de empatía, simpatía y compasión con los otros y las otras no humanas, rompiéndose así los límites éticos para la destrucción de la naturaleza y los animales no humanos.

La utilización instrumentalizada y "sacralizada" de la ciencia al servicio de una mirada que ignora los límites biofísicos permite la generalización de una dinámica económica basada en el crecimiento

¹ Dpto. Economía Aplicada II, Universidad de Sevilla. Doctora en Economía en la Universidad de Sevilla. Docente de Economía Agraria de la Escuela Técnica Superior de Ingeniería Agronómica de la Universidad de Sevilla y del Máster Oficial "Agroecología: un enfoque para la sustentabilidad rural" de la Universidad Internacional de Andalucía (UNIA). Líneas de investigación en sistemas agroalimentarios sostenibles, agroecología y ecofeminismo para la construcción de la soberanía alimentaria.

² Dpto. Economía, Métodos Cuantitativos e Historia Económica, Universidad Pablo de Olavide. Doctor en Agroecología en la UNIA. Docente de Economía Ecológica en la Universidad Pablo de Olavide, en el Máster Oficial "Desarrollo Económico y Sostenibilidad" de la misma Universidad. Líneas de investigación en economía ecológica y sistemas agroalimentarios sostenibles, agroecología y ecofeminismo para la construcción de la soberanía alimentaria.

que requiere la extracción creciente de energía y materiales y la generación de residuos al servicio de los beneficios monetarios en el mercado. Asimismo, hemos desarrollado una concepción puramente utilitarista e instrumental de la naturaleza y de los animales no humanos, como si su único sentido de existencia fuese el servir a nuestros deseos y caprichos.

La industrialización agroalimentaria, tanto la generalización de la revolución verde en el campo como la mercantilización industrial en masa de los alimentos, es facilitada por esta lógica antropocéntrica del crecimiento económico. Alimentarse es cada vez más una actividad dependiente del mercado a costa de la destrucción de los agroecosistemas y sobreexplotación de los animales. Agricultores/as y ganaderos/as dependen de la compra de insumos industriales a empresas multinacionales e incorporan lógicas y manejos productivistas que agreden el medio natural. Para alimentarnos acudimos a supermercados y restaurantes donde se consumen alimentos exóticos, enlatados, congelados, precocinados... que han recorrido largas distancias y de los que se ignora quién, dónde y cómo han sido producidos y elaborados. Comer es cada vez más un acto ostentoso vinculado a una dieta basada en la proteína animal. Esta materialidad se generaliza socialmente, no sin violencia y resistencias, al ser invisibilizada y justificada en base a un sesgo antropocéntrico normaliza la explotación y destrucción de la naturaleza en un sentido amplio.

El sesgo etnocéntrico de la mirada occidental

La mirada occidental construye las demás culturas y pueblos como inferiores (Sousa Santos, 2009). Los seres humanos necesitamos pertenecer a un grupo sociocultural de referencia. La identidad, como condición de sujeto, requiere de la construcción de un "otro" u "otra" bajo un doble principio de inclusión y exclusión. El sesgo etnocéntrico y la capacidad de imposición de cosmovisiones identifica un grupo de *diferentes* como *desiguales*. El "otro" u "otra" construido culturalmente como inferior es susceptible de ser dominado y utilizado para servir a fines que le son ajenos.

En el mundo occidental el sesgo etnocéntrico se articula generando simultáneamente una "*otredad exterior*" no occidental y una "*otredad interior*" que aunque occidental no responde al modelo

sociocultural dominante (Moreno, 1991) fuertemente marcado por una componente de estatus o clase. Las y los "otros" no occidentales, son percibidos y construidos como "salvajes" o como no desarrollados, asimilados a la naturaleza³, en contraposición a un "nosotros" desarrollados y modernos. Simultáneamente, las y los "otros interiores" implican una jerarquización sociocultural interna que se construye asumiendo una centralidad cultural⁴; un "nosotros" interiorizado como superior, que se proyecta como modelo de decencia y deseabilidad, como referente ético y material de modo de vida. Esta centralidad cultural occidental se construye en torno al mundo urbano del empleo y el estatus de clase burgués, y que se complejiza con otras jerarquías sociales de raza, orientación sexual, de opción religiosa y de sexo-género.

Cultivar y elaborar los propios alimentos, así como cocinarlos para alimentar, son concebidas desde la mirada (pre)dominante como actividades sin valor y despreciables económica y socialmente, preferiblemente realizadas por otros y otras categorizadas como inferiores. Esta concepción es parte fundamental del sustrato cultural que acompaña y refuerza el cambio hacia la industrialización agroganadera en el mundo rural y hacia la industrialización doméstica en las cocinas de los hogares. La alimentación se industrializa y mercantiliza en todas sus fases a medida que el *qué se come, dónde se come y con quien se come* se consolidan como signos de distinción en una sociedad opulenta (Bourdieu, 1988).

El campesinado es un "otro interno" del mundo occidental que históricamente ha sido responsable de alimentar a la humanidad con una organización sociocultural y económica propia (Chayanov, 1974). La retórica del desarrollo identifica el modo de vida occidental como modelo cultural y material no sólo deseable si no superior, donde la mayor parte de la población mundial es mirada como subdesarrollada y, por tanto, sus formas de vidas como inadecuadas (Sachs, 1996). El discurso del desarrollo en las zonas rurales impulsa la industrialización agroganadera contra las formas campesinas basadas en el manejo de la biodiversidad. Las comunidades campesinas, desarticuladas, se

³ Así el sesgo antropocéntrico ha servido históricamente como legitimación cultural para consolidar el sesgo etnocéntrico que a menudo es ocultado y negado, no así el primero.

⁴ Las otras y los otros internos son todas las personas que escapan a la normatividad occidental dominante: las clases trabajadoras populares, las y los inmigrantes, las y los campesinos, así como toda persona que se "desvía" de la normatividad sexual impuesta por el heteropatriarcado.

convierten en abastecedoras de materia prima para la industria de transformación y en un mercado para las industrias de insumos, desempeñando un papel subordinado imprescindible para financiar el proceso de crecimiento urbano e industrial.

Simultáneamente la retórica del desarrollo impulsa cambios en las dietas y pautas de consumo alimentario, en el campo y la ciudad. Se abandonan las dietas vegetarianas adaptadas a la temporalidad y los alimentos de producción local para pasar a dietas crecientemente dependientes de la proteína animal, con abundancia de carne, lácteos y huevos, así como de alimentos industriales.

El sesgo androcéntrico de la mirada occidental

En Occidente, se ha impuesto históricamente una organización sociocultural y político-económica orientada por las vivencias y necesidades de los varones heterosexuales de las clases dominantes forzosamente universalizadas. Los paralelismos simbólicos femenino-naturaleza y masculino-cultura legitiman la apropiación y explotación de lo socialmente construido como femenino, ocultándose el androcentrismo tras el ampliamente aceptado antropocentrismo occidental (Warren, 2003, Mellor, 2000).

El sesgo androcéntrico desprecia e invisibiliza los trabajos domésticos, identificados como femeninos y realizados mayoritariamente por mujeres⁵. Cocinar, hacer la compra, elegir las comidas cuidando la diversidad de la dieta y el equilibrio nutricional, alimentar... son tareas femeninas fundamentales para el sostenimiento de la vida, despreciadas por la mirada occidental. En la división sexual del trabajo patriarcal, sólo el trabajo remunerado en el mercado se concibe como realmente "productivo" y se adscribe prioritariamente a los hombres mientras las mujeres se hacen responsables de los trabajos invisibilizados, considerados "improductivos". Se desvaloriza el mundo doméstico en tanto que femenino pese a que en él se desarrollan actividades fundamentales e indispensables para la sostenibilidad de la vida (Carrasco, 1999).

Este sesgo androcéntrico se ha traducido en presiones culturales y materiales para abandonar e industrializar la alimentación doméstica. La falta de reparto del trabajo en el espacio de lo doméstico

⁵ La no asunción equitativa de estos trabajos y cuidados por parte de los varones es una de las formas de privilegio y violencia estructural más "disculpada" por nuestra cultura occidental.

y cuidado, ha exigido que las mujeres dediquen menos tiempo a las tareas de alimentación, en lugar de repartirlo. Esto ha sido posible gracias a la incorporación de electrodomésticos y del cambio en la propia alimentación hacia una comida congelada, prefabricada, instantánea e industrializada. Es más, la externalización de este tipo de trabajos y responsabilidades constituye, cada vez más en nuestras sociedades, un símbolo de prestigio. Como es por ejemplo el tener servicio doméstico o el comer fuera de casa en restaurantes.

Por otra parte, en la medida que las comunidades campesinas orientan su actividad prioritariamente a la estabilidad y reproducción social, siendo central la atención de necesidades básicas, y limitando la dependencia del mercado, la mirada occidental las infravalora por una asimilación “inconsciente” con lo femenino. Así, de forma indirecta, el desprecio por lo campesino también se refuerza por el sesgo androcéntrico.

Agroecología y Ecofeminismo para la construcción de una alimentación sostenible y justa

Para la construcción de alternativas alimentarias sostenibles y justas necesitamos nuevos principios que guíen la reorganización de la base material alimentaria de la vida humana. Necesitamos una nueva ética ecológica biocentrista (moderada) que sustituya el actual antropocentrismo occidental, así como una mirada no etnocéntrica que respete y valore la diversidad cultural y, en concreto, las comunidades campesinas. En respuesta al androcentrismo occidental, necesitamos deconstruir tanto la masculinidad como la feminidad convencional para romper la adscripción estereotipada de roles y valores y permitir la intercambiabilidad de roles como prerrequisito para construir relaciones plenas en libertad. En este proceso, el alimentarnos se redefine y reconfigura para ocupar un lugar central en una sociedad orientada a la sostenibilidad y el cuidado de la vida.

La construcción de sistemas agroalimentarios alternativos implica aplicar simultáneamente e interrelacionadamente cuatro racionalidades/emocionalidades alternativas a la comprensión y definición de lo alimentario: la ecológica, la decolonial, la campesina y la ecofeminista. En el diálogo de estas lógicas, racionalidades y emocionalidades podremos encontrar los referentes imprescindibles para la construcción de alternativas alimentarias sostenibles y justas. La agroecología y el ecofeminismo nos aportan claves culturales y éticas

que combinan estas cuatro racionalidades alternativas superando los tres sesgos fundamentales de la mirada occidental.

La agroecológica propone la recampesinización de la alimentación, recuperando algunos de los valores históricos de las comunidades campesinas para la construcción de sistemas agroalimentarios alternativos que superen tanto los sesgos antropocéntricos como etnocéntricos. Las propuestas de la agroecología necesitan el maridaje con las propuestas del ecofeminismo, sobre todo del más antidesarrollista o decolonial, para simultáneamente superar el sesgo androcéntrico de la alimentación globalizada. Necesitamos colocar la alimentación en el centro de las culturas, las sociedades, las economías y los territorios como actividad cotidiana fundamental para la sostenibilidad de la vida. Para construir en lo material una alimentación que respete la diversidad cultural y la naturaleza, a la vez que se fundamente en relaciones de género equitativa, es imprescindible modificar nuestra mirada del mundo, nuestra cosmovisión.

La agroecología ha trabajado críticamente los sesgos de antropocentrismo y el etnocentrismo y elabora su propuesta de recampesinización desde una ética biocentrista y descolonial. Sin embargo, la agroecología no ha trabajado el sesgo andrócentrico lo que se refleja tanto en la teoría como en las prácticas. Los conceptos teóricos fundamentales de la agroecología como son ecosistema, finca, campesinado se presentan como asexuado y las relaciones sociales de género no suelen problematizarse al centrarse frecuentemente el análisis en las prácticas campesinas sin problematizar la familia campesina. Por tanto, en la práctica, el riesgo de invisibilizar el trabajo de las mujeres y priorizar los trabajos masculinos y los espacios públicos es muy grande.

La Agroecología necesita el maridaje con el ecofeminismo. Necesitamos superar el androcentrismo para entender el alimentarnos como un satisfactor múltiple de necesidades (Max Neef, 1994) que implica muy diversos trabajos, cuidados y espacios más allá del mercado, muchos de los cuales son realizados por mujeres en los hogares. Al alimentarnos confluyen procesos creativos y afectivos en múltiples espacios tanto rurales y urbanos como públicos y privados que se conectan y articulan. La agroecología ecofeminista visibiliza e impulsa la construcción de conexiones horizontales y cooperativas que rompen las barreras y las jerarquías entre espacios, tareas, géneros, culturas y personas en torno a la alimentación.

Es necesario problematizar las relaciones de género en el mundo campesino y en el urbano como una dimensión de poder y desigualdad prioritario a desvelar y combatir. Desde una mirada ecofeminista, la organización sociocultural debe orientarse al sostenimiento y cuidado de la vida como objetivo central (Puleo, 2011; Mies y Shiva, 1997, Carrasco, 2001) Ello implica concebir lo agroalimentario como una de las actividades de mayor valía y reconocimiento sociocultural, económico y político. Este proyecto de revalorización y (re)construcción de lo agroalimentario implica superar los “dualismos opresivos” (Puleo, 2005) para que los trabajos escondidos en los hogares y en el campo comiencen a valorarse colectivamente. Así mismo, la agroecología ecofeminista implica avanzar hacia una *feminización* de la vida en su conjunto donde lo emocional, afectivo y corpóreo dejen de considerarse dimensiones inferiores y despreciables de la humanidad, adscritas de forma “natural” y exclusiva a las mujeres. Las propuestas encaminadas a una recampesinización ecofeminista parten de poner la vida y la alimentación en el centro de nuestras vidas como cuestiones fundamentales a resolver desde una perspectiva de ecoddependencia e interdependencia para construir relaciones de equidad y respeto mutuo en torno a lo alimentario.

Bibliografía:

Bourdieu, Pierre (1988): *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Editorial Taurus.

Chayanov, Alexander V. (1974): *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Carrasco, Cristina (2001): "La sostenibilidad de la vida, ¿un asunto de mujeres?", *Revista Mientras Tanto*, N° 82, 43-70.

De Sousa Santos, Boaventura (2009): *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Buenos Aires: Clacso y Siglo XXI editores.

Max-Neef, Artur Manfred (1994): *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona: Editorial Icaria.

Mellor, Mary (2000): *Feminismo y ecología*, México: Siglo XXI Editores.

Mies, María y Shiva, Vandana (1997): *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona: Editorial Icaria.

Moreno, Isidoro (1991): "Identidades y rituales" en Prat, Joan, Martínez, Ubaldo, Contreras, Jesús y Moreno, Isidoro (Eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Madrid: Editorial Taurus.

Naredo, José Manuel (2003): *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Madrid: Editorial Siglo XXI Editores.

Puleo, Alicia (2005): "Los dualismos opresivos y la educación ambiental", *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 32, 201-204.

Puleo, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible* Madrid: Editorial Cátedra.

Riechmann, Jorge (2005): *Un mundo vulnerable*, Madrid: Madrid: Los Libros de la Catarata.

Warren, Karen (2003): *Filosofías ecofeministas*, Barcelona: Editorial Icaria.

Wolfgang, Sachs (1996): *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Cochabamba: CAI Centro de Aprendizaje Intercultural, 2ª edición en castellano.

Feminismo comunitario

Una propuesta feminista de las mujeres indígenas de América Latina

Monica Gil Junquero¹
Universidad de València
monica.giljun@gmail.com

El contexto histórico y social.

El feminismo comunitario surge en Bolivia y posteriormente se extiende por diferentes países de Abya Yala, adquiriendo Guatemala un importante rol en la producción epistemológica. Ambos países se caracterizan por una elevada concentración de población². Sin embargo, la organización y estructura de sus sociedades ha cargado tradicionalmente con el peso de la herencia colonial y los colonialismos internos renovados que perpetúan la negación de los derechos culturales, económicos y sociales de la población indígena, especialmente de las mujeres indígenas. Así, las relaciones humanas individuales y colectivas se han construido sobre los cimientos del racismo, la intolerancia y la exclusión, una situación cuya complejidad se acrecienta para las mujeres indígenas por el establecimiento paralelo de una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia ellas (Beltrán, 2004).

¹ Socióloga y doctoranda en el IUED de la Universidad de València (UV). Amplia experiencia profesional en el ámbito de la igualdad de género, habiendo trabajado en diferentes asociaciones y ONGD, así como con UNIFEM en la Región Andina. Docente en la UV y en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO Argentina. Ha coordinado y realizado diferentes investigaciones de género y tiene una amplia experiencia y participación en el trabajo de campo y con organizaciones de mujeres.

² 60% según el penúltimo censo en Bolivia y el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (Agencia Guatemalteca de Noticias, 2013, 6 de agosto).

Las mujeres indígenas y los movimientos feministas latinoamericanos

El movimiento feminista, tradicionalmente vinculado a las clases medias y mestizas, ha logrado en las últimas décadas la incorporación de la igualdad de género en las agendas políticas de los gobiernos. La exclusión étnica y la dimensión de clase enmarcadas en un contexto de dominación y desigualdades han favorecido que las mujeres indígenas hayan rechazado históricamente los postulados y al propio movimiento feminista por considerarlos occidentales, con propósitos de aculturación y, por tanto, como una amenaza para su identidad étnica. Como muestra el lema de un folleto de la delegación Oruro de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (1991), se establece un símil entre el proceso de imposición colonial con el de imposición feminista: “ESO es el imperialismo feminista”.

Las mujeres indígenas en los movimientos indígenas latinoamericanos

Los movimientos indígenas de Bolivia y Guatemala han seguido sendas diferentes. En Guatemala el camino indígena ha estado muy marcado por el conflicto interno que se prolongó 36 años y por la dura represión ejercida especialmente sobre los pueblos indígenas. En este contexto, los pueblos indígenas focalizan su lucha en la defensa de sus tierras y territorios.

En cambio, los pueblos indígenas bolivianos empiezan a consolidarse como agentes políticos especialmente a partir de la década de los 90, cuando las movilizaciones que venían gestándose en contra de un modelo neoliberal excluyente y empobrecedor adquieren especial relevancia. El año 2000, con la Guerra del Agua en Cochabamba (y posteriormente la Guerra del Gas en El Alto), supuso un punto de inflexión: frente al modelo neoliberal se plantea una alternativa respetuosa con las personas y con los recursos naturales, se plantea el Vivir Bien. A partir de ese momento, se inicia la lucha por la construcción de un Estado plurinacional que ha logrado, entre otros,

el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a diferentes niveles como el constitucional y de las políticas públicas.

En Bolivia y Guatemala, las mujeres indígenas han sido parte imprescindible en la lucha indígena por la defensa de sus tierras, sus territorios y la plurinacionalidad de sus estados. Esta lucha se ha consolidado como la prioritaria de las mujeres indígenas, sumándose a la versión indigenista que señala que “la problemática de las mujeres indígenas ha sido originada por factores ajenos a sus pautas culturales tradicionales, y responsabilizan de la misma al machismo impuesto por los conquistadores y las relaciones de los estados modernos con el mundo indígena” (Hernández y Murguialday, 1992, p.111). Frente a este planteamiento, su reivindicación mayoritaria es el regreso al modelo originario de relaciones de género propio de la sociedad precolonial.

Orígenes del feminismo comunitario

La cuna del feminismo comunitario se encuentra en Bolivia y es fruto de una coyuntura particular en la cual confluyen la lucha del feminismo autónomo al interior del feminismo y la lucha junto a los pueblos indígenas contra el neoliberalismo.

La creación del colectivo feminista autónomo de Mujeres Creando (1990) es la semilla de esta nueva mirada feminista. Con unas estrategias de acción muy características, subraya la crítica al feminismo que copa las organizaciones e instituciones (tecnocracia de género) despojado de cualquier intención transformadora, favoreciendo de este modo la perpetuidad del sistema patriarcal. Después de algo más de una década (2002) se produce una escisión, surgiendo el colectivo Comunidad Mujeres Creando Comunidad-CMCC desde el cual _a diferencia del primero_ se considera necesario trabajar junto a las organizaciones mixtas bolivianas para lograr la anhelada transformación revolucionaria.

Por su parte, la Asociación de Mujeres indígenas de Santa María Xalapán, AMISMAXAJ, es la primera organización de Guatemala que se autoidentifica con el feminismo comunitario. En 2010, tras el intercambio con CMCC y después de seis años de trabajo por los derechos de las mujeres, por la defensa de su identidad étnica y por la defensa del territorio en la montaña de Santa María Xalapán (Jalapa), deciden reconocerse como feministas comunitarias.

Deconstrucción conceptual

El feminismo comunitario es una propuesta que asume parte de los postulados feministas para, previa descolonización de los mismos, utilizarlos en la reinterpretación de la propia realidad indígena. Por tanto, se parte de la reconceptualización de conceptos considerados clave, entre ellos:

- Patriarcado: único sistema de opresión presente en todas las sociedades que han existido a lo largo de la histórica. Se sirve de diferentes herramientas como el liberalismo, el racismo, el neoliberalismo, el género, etc. para lograr la explotación de las personas y la naturaleza, especialmente de las mujeres sobre cuyo cuerpo se construye.

- Feminismos. Se considera feminista “la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia, contra un sistema que la oprime o que quiere oprimirla” (Paredes en Rivera de la Fuente, Vanesa, 2013).

- Género. Se propone recuperar los orígenes políticos y transformadores del concepto, desechando su versión descriptiva y homogeneizante hegemónica en el periodo neoliberal y que ha resultado funcional al propio sistema patriarcal. Es necesario, por tanto, descolonizar el propio concepto retomando unas raíces que lo hacen útil para explicar las relaciones de dominación existentes entre mujeres y hombres como fruto de una construcción social, una construcción que necesariamente tiene que ubicarse bajo las coordenadas de _entre otras_ la cultura, el lugar y el tiempo. Se apuesta por acabar con la socialización de género en función del sexo biológico, con la finalidad de trascenderlos y apostar por las personas.

Particularidades del patriarcado en Abya Yala: el entronque patriarcal

A partir de esta fijación conceptual, el feminismo comunitario trata de explicar las características del sistema patriarcal y la consecuente opresión que cotidianamente viven las mujeres indígenas en Abya Yala. En este sentido, comparte con la visión indigenista el discurso según el cual la colonización importó el modelo patriarcal occidental. Junto con las carabelas desembarcaron diferentes expresiones de violencias, siendo la violencia que se instauró contra las

mujeres indígenas extrema y desconocida hasta el momento, marcando un punto de inflexión en las relaciones de género.

Sin embargo, la coincidencia con la versión indigenista llega hasta este punto. A diferencia de la misma, el feminismo comunitario plantea que este patriarcado importado no llegó a asentarse sobre sociedades igualitarias y armónicas exentas de violencia como se afirma desde la perspectiva indigenista. Esta perspectiva plantea las relaciones de género en las sociedades precolombinas a partir de la cosmovisión indígena que concibe el mundo conformado por dualidades cuya unión es el cosmos. El universo se presenta en términos de dualidad: cielo y tierra, noche y día, etc. Esta dualidad se configura en términos de complementariedad, pues un concepto de cualquier par necesita al otro para adquirir significado, para existir. Como integrantes de esta realidad, mujeres y hombres no quedan exentos de esta concepción dual y complementaria, representada bajo la figura del chacha-warmi.

Frente a este discurso, el feminismo comunitario afirma la existencia de un patriarcado ancestral, fundamentando su postura en la revisión y crítica al concepto del chacha-warmi. Se denuncia que, lejos del supuesto equilibrio y armonía, el mismo responde a una complementariedad jerárquica donde los hombres están por encima de las mujeres. Señalan que bajo el chacha-warmi se naturaliza la tenencia de roles, actividades y espacios diferenciados según el sexo de las personas. Además, se ignora que los roles, actividades y espacios atribuidos a mujeres y hombres tienen valoraciones y reconocimientos desiguales. De este modo, se naturaliza la subordinación de las mujeres.

Por tanto, se señala que la opresión de las mujeres en Abya Yala responde a la existencia de dos momentos y dos procesos diferentes: el patriarcado importado por los colonos y el patriarcado ancestral originario. Esta superposición de patriarcados da origen al denominado entronque de patriarcados o entronque patriarcal. Para el feminismo comunitario resulta imprescindible ubicarse en esta múltiple dimensionalidad del patriarcado para poder analizar su situación como mujeres y como indígenas.

Construyendo alternativas

Como bien señalan las propias involucradas, el feminismo comunitario no es una propuesta teórica acabada. Por el contrario, se

encuentra en pleno desarrollo, en construcción. Igualmente, va más allá de la construcción de una propuesta teórica, nada más lejos de su intencionalidad que ser susceptible de quedar relegado como producción teórica en cualquier rincón o estantería. Se trata de una propuesta que pretende entender la compleja y problemática realidad social con la finalidad de, a partir del posicionamiento político construido, proponer alternativas y soluciones que permitan la construcción de sociedades en las que se pueda Vivir Bien.

Compartiendo orígenes epistémicos, las propuestas surgidas desde CMCC y AMISMAXAJ son diversas. Una diferencia que puede explicarse por las distintas coyunturas previamente expuestas de Bolivia y Guatemala.

- La Comunidad

CMCC, desde la Asamblea Feminista de Bolivia, plantea la propuesta de la Comunidad. Se trata de pensar, como señala Paredes (2010), y poner en práctica otra forma de entender y organizar la vida. Entre las principales características de estas comunidades destacan:

- Organización comunitaria. Superación del individualismo hegemónico del contexto neoliberal que ha favorecido la desmovilización política.

- Constituida por el par político. Conformada por “mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra” (Julieta, 2010, p.31). Se propone una reconceptualización del “par complementario” del chacha-warmi reivindicando unas relaciones exentas de violencias y fundamentadas en el respeto y la dignidad. No implica la heterosexualidad obligatoria, simplemente hace referencia a las dos partes que componen la humanidad.

-Autonomía de los cuerpos. Conformada por cuerpos de mujeres y hombres autónomos, autogestionadas e independientes entre sí y del Estado. Esto implica la necesidad de reconocer la importancia del trabajo de cuidado para la supervivencia de la especie humana y la renegociación de la distribución de las tareas de cuidado como condición imprescindible para el Vivir Bien de las mujeres.

- Respeto a la Pachamama. Se parte de la crítica de la conceptualización de la Pachamama como Madre Tierra, entendiendo que responde a una reducción a su capacidad fértil de la misma forma que se equipara mujer-útero. La Pachamama es un todo. La especie humana forma parte ella pero la misma no le pertenece. Así, la

comunidad requiere a la Pachamama para existir, por ello debe establecerse una relación de respeto con ella: no se depreda, mercantiliza, tortura o extermina.

- Construcción de comunidades en los dos hemisferios al entenderse que, con las correspondientes especificidades, el entronque patriarcal afecta a mujeres del Sur y del Norte.

La meta final utópica de la propuesta de la Comunidad es lograr la construcción de la comunidad de comunidades, es decir, construir una propuesta de sociedad organizada alrededor de la comunidad. Para su consecución, CMCC plantea una propuesta para la acción política que se articula a partir de los campos de acción de los cuerpos, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria (Paredes, 2010).

- La defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra.

Las mujeres xinkas se centran en la recuperación y defensa del cuerpo y la tierra, entendiendo que ambos conforman la unidad indivisible de un mismo territorio. La propuesta incorpora un componente esencial de la cosmovisión indígena: el territorio. “Nuestro territorio no es una cosa, ni un conjunto de cosas utilizables, explotables, ni tampoco un conjunto de recursos (...). Nuestro territorio, con sus selvas, sus montañas, sus ríos, sus lagunas y humedales, con sus lugares sagrados donde viven los supai, con sus tierras negras, rojas y arenosas y sus arcillas es un ente vivo que nos da vida, nos provee agua y aire; nos cuida, nos da alimentos y salud; nos da conocimientos y energía; nos da generaciones y una historia, un presente y un futuro; nos da identidad y cultura; nos da autonomía y libertad. Entonces, junto con el territorio está la vida y junto a la vida está la dignidad; junto al territorio está nuestra autodeterminación como pueblos” (Viteri, 2004).

La recuperación consciente del cuerpo como el primer territorio se devela como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político” y “lo que no se nombra no existe” (Cabnal, 2010, p. 22). El cuerpo de las mujeres ha sufrido violencias que han ido acumulándose en sucesivos momentos: la colonización, el conflicto armado y el feminicidio actual. La recuperación de la corporalidad individual como territorio personal y único resulta imprescindible para poder defenderlo de las violencias y agresiones estructurales que históricamente se han ejercido sobre el mismo y que han generado miedos y culpas en las propias memorias corporales, tanto individuales como colectivas.

Por otra parte, estos cuerpos recuperados y defendidos necesitan un espacio para desarrollarse y relacionarse: el espacio que históricamente han ocupado sus pueblos. En este sentido, se incorpora la lucha de los pueblos indígenas de recuperación y defensa del territorio tierra. El modelo de saqueo y expoliación masiva de los recursos de los territorios ancestrales tiene su origen en la colonización pero se reproduce y refuerza en el contexto neoliberal con la instalación de proyectos de minería, hidroeléctricas, petróleo, etc. suponiendo una amenaza para la Pachamama y las comunidades indígenas.

Las mujeres de AMISMAXAJ han participado en las luchas contra el modelo de extracción instaurado en la montaña de Xalapán que responde a los intereses del modelo capitalista patriarcal. En este caso concreto, la minería de metales supone una gran amenaza para la relación existente entre mujeres y hombres con la tierra, con la vida. No obstante, su participación en esta lucha se hace desde la visibilización de que en el marco de la propia comunidad indígena también existen violencias contra los cuerpos de las mujeres. Se visibiliza la incoherencia existente entre la defensa a la tierra mientras se arremete y violenta el cuerpo de las propias compañeras. Por ello, y a diferencia de las organizaciones mixtas, AMISMAXAJ se plantean la necesidad de que la lucha por el territorio tierra transcurra también por la recuperación del territorio cuerpo.

Partiendo de este planteamiento, las mujeres indígenas realizan una propuesta holística en la que consideran que la violencia que se ejerce contra ellas es cualquier forma de dominación de sus cuerpos, pero también conciben como violencia cuando se les separa forzosamente de las tierras donde han vivido sus pueblos ancestrales, la ruptura de las economías comunitarias, el menor acceso a los servicios educativos y de salud, prácticas de extracción, etc.

La recuperación y defensa del territorio cuerpo-tierra es una concepción del mundo liberadora cuyos símbolos “promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y contra la opresión histórica capitalista contra la naturaleza, pero a su vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres” (Cabnal, 2010, p.24).

Conclusiones

En una coyuntura de cambios, grupos de mujeres feministas e indígenas construyen espacios y propuestas políticas para la

transformación sistémica: el feminismo comunitario. Éste propone descolonizar el feminismo y despatriarcalizar la cosmovisión o filosofía indígena. Especialmente, esto último resulta difícil y complejo para las mujeres indígenas, más si se convive en núcleos rurales indígenas reducidos. El cuestionamiento del chacha-warmi ha resultado y sigue resultando muy complejo en tanto el mismo implica cuestionar la cosmovisión comunitaria de que se forma parte y, por tanto, la propia identidad; lo que implica una gran responsabilidad en términos comunitarios y supone importantes costes a nivel personal.

Sin embargo, a pesar de los costes individuales, esta identidad política es paulatinamente asumida por más mujeres de diferentes rincones de Abya Yala. La razón no es otra que el feminismo comunitario se ha vuelto una herramienta política viva imprescindible para hacer de los actuales procesos de cambio que experimenta Abya Yala, verdaderas revoluciones que permitan la construcción de sociedades en las que todas y todos y la Pachamama puedan Vivir Bien.

Bibliografía

Asambleas del Feminismo Comunitario, (2010). *Pronunciamento del Feminismo Comunitario latinoamericano en la Conferencia de los pueblos sobre el Cambio Climático*,

(<http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamento-feminismo-comunitario-latinoamericano-conferencia-pueb>) (Consultado el 12 de septiembre 2013)

“Autoridades guatemaltecas reconocen a indígena como Protector de la Naturaleza de la Tierra” (2013, 6 de agosto), *Agencia Guatemalteca de Noticias*,

(<http://www.agn.com.gt/index.php/world/item/7256-autoridades-guatemaltecas-reconocen-a-ind%C3%ADgena-como-protector-de-la-naturaleza-de-la-tierra#sthash.mFB3utuJ.dpuf>) (Consultado el 30 de septiembre 2013)

Cabnal, Lorena (2010), “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en ACSUR, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, (pp.10-26) Madrid: ACSUR.

Hernández, Teresita y Murguialday, Clara (1992), *Mujeres indígenas, ayer y hoy. Aportes para la discusión desde una perspectiva de género*, Madrid, Talasa Ediciones.

Paredes, Julieta (2010), *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, Bolivia, DED.

Peredo Beltran, Elizabeth (2004), “Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina”, *Serie Mujer y Desarrollo* 53, CEPAL.

Rivera de la Fuente, Vanessa (2013), *Feminismo Comunitario Desde las Raíces Americanas*,
(<https://vaneriveradela Fuente.wordpress.com/category/teoria-de-genero/>) (Consultado el 15 de julio de 2013)

Viteri, Alfredo (2004), *Tierra y territorio como derechos*,
(<http://rebellion.org/noticia.php?id=8577>) (Consultado el 16 de octubre 2012).

Acciones desde la Agroecología para la redefinición del modelo de desarrollo desde un enfoque de género

Carmen Solís-Espallargas¹ y Dolores Limón Domínguez²

carmensolise@us.es

dlimon@us.es

Universidad de Sevilla

¿Cómo afecta el modelo de desarrollo capitalista a las mujeres campesinas e indígenas de Paraguay?

El Paraguay, aun siendo una de las repúblicas independientes más antiguas de Latinoamérica, es a su vez una de las democracias menos maduras, habiendo soportado, como sus países vecinos, una de las dictaduras más largas, lo cual ha tenido un fuerte impacto en el desarrollo institucional, económico, ambiental, social y político del país. Igualmente es necesario destacar los importantes avances registrados a partir del inicio del periodo democrático en 1989.

De acuerdo con el Informe Nacional sobre Desarrollo Humano de Paraguay (2008), la falta de proyectos políticos consolidados, la debilidad de una ciudadanía consciente y de los partidos se traduce en un sistema político que tiende a priorizar las decisiones coyunturales y sectoriales en lugar de crear las condiciones

¹ Doctora en Educación por la Universidad de Sevilla. Docente en la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Sevilla. Pertenecer al grupo de investigación de Educación de personas adultas y desarrollo con línea de investigación en Ecofeminismo.

² Doctora en Educación por la Universidad de Sevilla. Profesora titular de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad de Sevilla. Directora del grupo de investigación de Educación de personas adultas y desarrollo con línea de investigación en Ecofeminismo.

para que el ejercicio de la política se convierta en instrumento de desarrollo nacional. La coyuntura social y política del momento está marcada por las fuertes desigualdades y la depredación del medio ambiente debido a un modelo de desarrollo basado en acumulación de capital y la sobreexplotación de trabajadoras y trabajadores y de los recursos naturales, de forma agravada en las mujeres campesinas e indígenas, quienes históricamente han sido invisibilizadas en su participación, aporte, intereses y realidades. En este sentido, autoras como Lux de Cotí apuntan que:

“Es necesario promover la participación política de la mujer indígena, ya que ésta frecuentemente tiene que batallar contra el racismo y demostrar su capacidad propositiva, conocimiento temático, tenacidad para enfrentar los conflictos y romper estereotipos.”
(Lux de Cotí, 2011, p.249)

En el Paraguay continúa una dictadura patriarcal sustentada en la subordinación de las mujeres, la división sexual del trabajo, la discriminación social y cultural basada en el sexo como base para la imposición y continuidad de este modelo, con la generación de enormes brechas de desigualdad (Corvalán y Guzmán, 2003).

A modo de ejemplo, presentamos algunos refranes populares que continúan vigentes sobre la mujer:

<i>Kuña imembynte va'era voi</i>	La mujer está destinada a tener hijos
<i>Kuña kuimba'epe ha so'o mbarakajape</i>	La mujer - corresponde - al hombre y la carne al gato
<i>Karai imba'apópe, tembireko hembia'apópe ha mitã mbo'eha'ópe</i>	El hombre en su trabajo, la esposa en el suyo - el trabajo de la casa - y el niño en la escuela
<i>Kuña omandáva hógape, ojapo'i iménape</i>	La mujer que manda en la casa, hace de menos a su esposo

Tabla 1: Refranes populares del Paraguay. Fuente: Informe Nacional Sobre Desarrollo Humano, Paraguay 2008.

El modelo capitalista en América Latina tiene como uno de los ejes fundamentales de desarrollo el agronegocio (León y Serna, 2009), caracterizado por incluir un paquete tecnológico que contempla la venta de semillas transgénicas, agrotóxicos, fertilizantes y sofisticadas maquinarias para la depredación de bosques, preparación de suelo, fumigaciones extensivas incluida el área en manos de empresas transnacionales.

Esta forma de producción degrada el medio ambiente, la salud y empobrece la economía campesina, ya que estos son totalmente relegados por la política de Estado que apoya el agronegocio. Este modelo además genera explotación, exclusión social y depredación ambiental con elevados costes sociales y ambientales como el envenenamiento y el desplazamiento de los pueblos indígenas y campesinos a las ciudades, donde viven en la marginalidad. El uso de agrotóxicos y la invasión de semillas transgénicas no sólo son una amenaza para la sustentabilidad ambiental, la cultura y la vida, sino que constituyen una enajenación de la soberanía nacional (Guillamón, 2009).

En este contexto, históricamente las mujeres no han ocupado lugares en espacios de decisión, de hecho, las indígenas no existían ni en las estadísticas (De Cotí, 2011). Las mujeres campesinas han venido trabajando mucho en organizaciones pero sin protagonismo. La dictadura hizo de la exclusión social y la discriminación hacia las mujeres una política criminal extremando la violencia contra las mujeres en las represiones, al mismo tiempo que las mantuvieron invisibles en la historia. Buscó desalentar la participación de las mujeres con la tortura sexual, con ocupaciones militares o un constante acoso hacia las comunidades.

Desde los inicios de la dictadura el sector pobre y trabajador de la sociedad se empieza a organizar frente a una situación de injusticia sufriendo innumerables represiones y reorganizándose constantemente. Frente a las represiones, en el proceso de construcción de organizaciones campesinas surge la necesidad de que las mujeres participen con la idea de que su conciencia es necesaria para fortalecer y acompañar la lucha de los hombres y comprender el sentido de la organización. (Corvalán y Guzmán, 2003).

A partir de los años 80, con los encuentros mundiales sobre los derechos de la mujer, en los que muchas mujeres organizadas participan, se encuentran, se unen y empiezan a denunciar las

injusticias hacia las mujeres, se amplía enormemente el movimiento de organizaciones sociales que luchan contra las grandes desigualdades.

Los problemas socioambientales en Paraguay desde un enfoque de género

Una de las mayores preocupaciones de las mujeres indígenas del Chaco gira en torno a la pérdida de los bosques provocada por la masiva tala de árboles, así como por los incendios forestales que disminuyen la biodiversidad y agravan la sequía. “Sabemos que si llueve aunque sea un poco, las raíces de los árboles mantienen el agua bajo la tierra, pero al no haber árboles, esto no ocurre y tenemos una peor sequía”. Compartió Bernarda Pessoa (indígena perteneciente a CONAMURI) y continuó: “antes era común cultivar la rama de mandioca y teníamos semillas en abundancia; hoy necesitamos semillas para llevar a la comunidad”³.

Otro de los problemas que sufren las mujeres indígenas del Chaco es la falta de totora (juncos acuáticos), ya que los tajamares donde crecen son cercados por los ganaderos y no permiten acceder a la materia prima de su artesanía. El pueblo guaraní occidental está perdiendo el modelo tradicional de cultivo, viéndose forzado a utilizar maquinarias y agrotóxicos. En vez de producir localmente tienen que comprar las mandiocas, los porotos y todo lo que sus miembros comen, porque al perder el monte perdieron los frutos silvestres y los animales de caza.

En otras comunidades indígenas como las Guairá, la problemática socioambiental se centra en los problemas de salud de niños y niñas que tienen diarrea y fiebre, tras lo cual, se están dando casos de muerte relacionadas con los agrotóxicos.

En zonas más cercanas a la capital, como Caaguazú, las mujeres denuncian la expulsión de los territorios y la venta de tierras a los extranjeros, especialmente a los menonitas⁴.

Otro de los problemas asociados es la plantación en sus parcelas por parte de los pequeños agricultores de semillas de

³ Boletín CONAMURI. Julio de 2011.

⁴ Los menonitas son un grupo religioso cuya doctrina se basa en la Santa Biblia como palabra de Dios. Tuvieron su origen en el norte de Alemania y Países Bajos durante la Reforma Protestante el siglo XVI. Los primeros menonitas de Rusia llegaron al Paraguay en 1927.

eucaliptos, que algunas empresas están ofreciendo gratuitamente como estrategia de ocupación laboral y/o de las tierras.

En Paraguay en los últimos años se está produciendo un fenómeno que hasta ahora no se había dado, el fenómeno de los refugiados ambientales. Campesinos, campesinas e indígenas que migran a las ciudades porque se han quedado sin tierras que cultivar y sin medio de vida. Muchos de ellos se congregan en las ciudades en condiciones de marginalidad. Desde el 2011 vienen realizando acampadas reivindicativas en la plaza de Uruguay de la ciudad de Asunción, en donde reivindican mediante protestas y manifestaciones el derecho de los indígenas a la tierra.

La progresiva desarticulación del movimiento campesino viene teniendo consecuencias como la facilitación de la venta o alquileres de las tierras de los campesinos e indígenas por precios irrisorios, provocados en muchos casos por la extorsión, fomentando el modelo productivo de monocultivo extensivo, transgénico y dominado por grandes empresas con importantes influencias en la economía y la política del país. Itapúa es uno de los departamentos con mayor presencia sojera, donde la población se siente cada vez más vulnerada en su salud, existiendo un altísimo promedio de personas con cáncer o alguna otra enfermedad con indicios de ser consecuencia del uso de agrotóxicos, a pesar de que no existe ningún informe oficial que relacione directamente estas enfermedades con el uso de pesticidas.

Junto a los problemas socioambientales mencionados anteriormente, las mujeres campesinas e indígenas se encuentran en una lucha por el control de las semillas y la soberanía alimentaria. Las primeras semillas transgénicas que se introdujeron en Paraguay fueron de contrabando desde Argentina en el año 1999 (Boletín Soberanía Alimentaria y Vida Digna, 2011). Desde entonces, ha experimentado el aumento progresivo del número de hectáreas transgénicas, acompañadas del herbicida Glifosato, producido por la compañía Monsanto, que tiene los derechos comerciales de dicha semilla. Junto a la soja, se ha ido introduciendo semillas transgénicas de maíz, algodón, y próximamente se extenderá al café, tomates, arroz y batata, entre otros, poniendo en peligro la biodiversidad agro-paraguaya y la existencia de la agricultura. A este hecho se le une la implantación de una nueva ley de semillas que pretende criminalizar el intercambio, la conservación y la resiembra de las semillas que practican especialmente mujeres campesinas e indígenas y apunta a la mercantilización de las semillas ya que las tendrán que comprar a las grandes empresas.

Acciones desde la Agroecología para la redefinición del modelo de desarrollo humano sustentable. El caso de CONAMURI

La Agroecología, reclamada por las activistas de Vía Campesina y por la Marcha Mundial de las Mujeres,⁵ es una defensa de la economía informal de las mujeres frente a los monopolios transnacionales y una ética del desarrollo humano asociada a la justicia de género. “Agro” es la tierra, “Eco” (para las indígenas guaraníes, *tekoha*, casa) y “logia” es la razón y el estudio, por lo que la Agroecología es el estudio de la estructura de los sistemas y el funcionamiento de la naturaleza de una manera más amplia.

Dos de las acciones con más impacto social del movimiento campesino e indígena (la Campaña Semilla Róga y el Caso del niño Silvino Talavera) fueron llevadas a cabo por la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas del Paraguay con el objetivo de luchar contra la discriminación y la explotación de género, etnia y clase; la defensa de la clase trabajadora y en especial de las mujeres y los pueblos indígenas; el logro de la igualdad de derechos de la mujeres en la familia; la organización, la sociedad y la conquista de un futuro mejor para todas las personas sin discriminación alguna.

1. Campaña por las Semillas y la Soberanía alimentaria. Semilla-Róga: Ñamombareteñaneñemityõiñhãguatekokatu!

La Semilla Róga es un proyecto que pretende educar a la sociedad paraguaya sobre la importancia política de la defensa de las semillas nativas y criollas como garantía de la Seguridad Alimentaria. Este proyecto propone acciones concretas tendentes a frenar el modelo agroexportador y el agronegocio que mercedeaba con la vida y

⁵ La Marcha Mundial de las Mujeres es un movimiento mundial de acciones feministas que reúne grupos de mujeres y organizaciones que actúan para eliminar las causas que originan la pobreza y la violencia contra las mujeres. <www.marchemondiale.org>

destruye la biodiversidad y el medio ambiente, así como valorar el trabajo de las mujeres rurales y reconocer el rol preponderante de las mujeres en el proceso agrícola, a través de la selección y conservación de las semillas.

“Llevamos adelante la lucha por nuestra soberanía, por nuestras semillas nativas y criollas. Creemos que como organización y como mujer hemos analizado que la vida está ahí, el alimentar a nuestra familia. Que nuestra soberanía, nuestra identidad está en la conservación de las semillas de nuestra cultura”. (Entrevista a Magui Valvuen. Coordinadora de CONAMURI. En Solís-Espallargas, 2012).

Este proyecto, iniciado en el año 2008, trabaja con más de 80 comités de productoras y productores en los que se ha incidido en la formación e información sobre el rescate y conservación de las semillas y la soberanía alimentaria. Paralelamente se impulsan dos proyectos de ley: Ley del maíz y Ley de las semillas.

“Ahora que estamos empezando, es una puesta política que sensibilice sobre la violencia que hay en el campo, los agrotóxicos”. (Entrevista a Sofía Sirverlan. CONAMURI. En Solís-Espallargas, 2012)

A través de actividades públicas, intervenciones en medios de comunicación, programas de radio, televisión, prensa, debates públicos, etc., se permitió instalar en la agenda ciudadana y política la necesidad de verdaderas políticas públicas que contemplen el rescate y la conservación de especies nativas y criollas, sin ningún tipo de apropiación privada.

De la misma manera, el proyecto se centra en la recuperación y valorización del rol principal que desarrollan las mujeres en el proceso productivo: el cuidado de las semillas, la selección, decidir qué semillas plantar y qué tipo de productos consumir. Asimismo, persigue el reconocimiento de la importancia de las mujeres indígenas en los procesos de cuidado de las semillas, de los cultivos de autoconsumo y el uso de las plantas nativas en las culturas indígenas, en la

alimentación y en la vida cotidiana (artesanía, ropa, etc.), buscando la participación plena de las mujeres sin que ello signifique una mayor carga de trabajo. A su vez, el proyecto pretende fomentar redes de productores/as y consumidores/as responsables y conscientes con un modelo de desarrollo agroecológico.

2. La Lucha contra las grandes multinacionales: El caso del niño Silvino Talavera

La implantación del modelo agricultura extensiva basada en el cultivo de maíz, trigo y soja transgénicos para la exportación a países principalmente europeos, está acabando con la agricultura ecológica de subsistencia, además de usar pesticidas que arrasan la biodiversidad de los bosques y atacan directamente a las poblaciones campesinas e indígenas provocando diarreas, vómitos, dolores de cabeza, erupciones y dolor de estómago. Nacen niños y niñas con malformaciones y se producen innumerables casos de abortos.

Una de las consecuencias más graves que está teniendo el uso de agrotóxicos son los problemas de salud de niños y niñas, dándose casos de muerte relacionadas con los agrotóxicos.

Uno de los casos más importantes y con mayor impacto social es el de la muerte del niño Silvino Talavera en el año 2003 por los agrotóxicos utilizados en las fumigaciones de cultivos de soja.

CONAMURI lucha por que haya un reconocimiento de la relación entre el uso de pesticidas y las muertes y abortos que aumentan de forma exponencial. Se posiciona y lleva a juicio a los propietarios de los agrotóxicos Roundup de Monsanto y Cipermetrina (citado por BASE IS, 2005) ganando el caso y demostrando la relación entre el uso de agrotóxicos y el deterioro de la salud de la población, lo que sirve de precedente judicial para futuras muertes relacionadas con las fumigaciones.

La lucha por la soberanía alimentaria, los derechos de las mujeres, especialmente de campesinas e indígenas y la conservación de la naturaleza mediante propuestas como la Agroecología están siendo una de las claves para la puesta en marcha de alternativas de desarrollo más sustentable. De este modo, la agroecología está favoreciendo el empoderamiento de las mujeres mediante el reconocimiento de sus experiencias y saberes y la importancia de su rol como transmisoras de conocimientos en reuniones de capacitación y la comercialización de

los productos diversificados de su huerto. Estas experiencias están aumentando la autoestima y autonomía de las mujeres, permitiendo el apoyo a los liderazgos femeninos dentro de organizaciones y coordinadoras que luchan por los derechos de las mujeres campesinas e indígenas y el acceso a los recursos ante las injusticias económicas y ecológicas.

Bibliografía

Boletín de la CONAMURI (2011): *Ñe'êRoky*. Año 3. N° 9
http://conamuri.org.py/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=&task=finish&cid=6&catid=3&lang=es (Consultado el 15 de agosto de 2011)

Corvalán, Graziella; Guzmán, Victoria, (2003): *La institucionalidad de género en un contexto de cambio de gobierno: el caso de Paraguay*. Santiago de Chile: Naciones Unidas. CEPAL.

Daniggelis, Ephrosine (2003): "Women and 'Wild' Foods: Nutrition and Household Security among Rai and Sherpa Forager-Farmers in Eastern Nepal", in Howard, Patricia L. *Women and Plants: Gender Relations in Biodiversity Management and Conservation*, (pp 83-97). Zed Books: UK with GTZ: Germany and IDRC: Canada.

Garretón, Manuel Antonio. (1997): "La política y el Estado en América Latina desde las ciencias sociales", *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción Paraguay, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos (CPES), 34(100).

Informe nacional sobre desarrollo humano. Equidad para el desarrollo. (2008). Asunción, Paraguay: PNUD.

León, Irene; Serna, Lidia (2007): “Mujeres: gestoras de la soberanía alimentaria”, *América Latina en movimiento*, 419, 30-32, Quito, Ecuador: Publicación internacional de la Agencia Latinoamericana de Información.

Limón, Dolores (2006): “Claves ecofeministas para un desarrollo sustentable”, *Diálogos*. vol. 3. N° 48, 13-22.

Lux de Cotí, Otilia (2011): “La participación política de las mujeres indígenas: importantes desafíos” en Lagarde, Marcela; Varcárcel, Amelia. (Coords.) *Feminismo, género e igualdad*, (pp.247-263), Madrid:ACEID. Fundación Carolina.

Guillamón, Alex (2009) :“La alimentación ¿Negocio o derecho? Claves para la soberanía alimentaria” en Serna, Lidia (Coord.), *Las mujeres alimentan al mundo. Soberanía alimentaria en defensa de la vida y el planeta*, (pp. 41-52), Barcelona: editorial Entrepueblos.

Siliprandi, Emma (2007): “Agroecología, agricultura familiar e mulheres rurais”. *Revista Brasileira de Agroecología*, vol. 2. Febrero.845-849.

Solís-Espallargas, Carmen (2012): *Educación Ambiental para el desarrollo sostenible intercultural desde un enfoque de género*.Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

Winkler, Donald (2004): “*Research on Ethnicity, Race, Gender and Education in the Americas*” in Winkler, Donald R.; Cueto, Santiago. (Eds.), *Ethnicity, Race, Gender and Education in Latin America*, (pp.1-32), Washington: PREAL.

Identidad de género e identidad cultural en las Mujeres Mapuche

Romina Anahí Sckmunck¹
Observatorio de Derechos Humanos
de Pueblos Indígenas de Neuquén (Argentina)
sckmunck.romina@gmail.com

Introducción

Entiendo por identidad de género la apreciación subjetiva que una persona tiene sobre sí misma en cuanto a sentirse hombre, mujer u otras opciones identitarias que se desplazan del sistema binario de género (transexuales, travestis, transgénero, trans, etc). Dichas identidades de género se conforman en una determinada cultura, en la cual existen pautas consensuadas explícita o implícitamente sobre modos de femineidad o masculinidad, que incluyen roles, mandatos, valores, costumbres, prohibiciones, en base a los cuales tiene lugar el proceso de subjetivación.

En la cosmovisión de los pueblos originarios, entre ellos el mapuche, la existencia como pueblo, como colectivo, es fundamental y se inscribe en lo individual, de manera que marca la identidad de género. En el presente, los pueblos indígenas enfrentan distintos problemas que se conectan al despojo histórico que han sufrido y, mayormente, están vinculados a sus territorios y a la posesión de los mismos, la presencia de industrias extractivas que –sin su consentimiento– explotan recursos y generan contaminación ambiental, la negación sistemática de su existencia como pueblo por parte de los Estados-Nación, la discriminación racial, entre otros.

¹ Abogada, Máster en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad Rey Juan Carlos. Responsable del Área de Mujeres Indígenas del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas de Neuquén (www.odhpi.org).

En ese contexto, las mujeres indígenas se ven particularmente afectadas, siendo -en sus propias palabras- *las criadoras de vida* y transmisoras de su cultura ancestral. Así, la violación de los derechos colectivos impacta, a su vez, en los derechos individuales de las mujeres. Una múltiple discriminación afecta a las mujeres indígenas, debido a intersecciones de raza, etnia, sexo, clase, opción sexual. Estas distintas formas de discriminación tienen efectos sobre la identidad colectiva y en la conformación de sus identidades individuales.

A fin de analizar esta situación, realicé una investigación documental sobre el estado de la cuestión, sumando a ello el análisis de entrevistas a cuatro mujeres mapuche con una vasta experiencia de participación política en el proceso de recuperación de la identidad de su pueblo. Las entrevistadas fueron: Verónica Huilipan, quien es en la actualidad Secretaria del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas y Secretaria de Relación con los Pueblos Originarios de la Central de Trabajadores Argentinos, Pety Piciñam, autoridad filosófica del Pueblo Mapuche, María Piciñam, Coordinadora del Centro de Educación Mapuche NORGVBAMTULEYÑ y Kajfurayen Kajfu Nawel, integrante del mencionado Centro de Educación.

Una mirada situada. Aportes desde el ecofeminismo y el feminismo poscolonial

Al comenzar con el estudio y tratándose de mujeres pertenecientes a una cultura originaria, el primer planteo que me hice fue desde dónde hablo, o más bien, desde dónde miro la situación que me disponía a investigar. Este interrogante medular me exigió una primera aproximación a la temática sobre las tensiones y debates entre el universalismo conceptual y el relativismo cultural. Por eso, incorporo a mi trabajo la propuesta de una mirada situada que realiza María Luisa Femenías (2012, p. 89), rescatando la idea de “saberes situados” de Donna Haraway, quien invita a reconocer que ninguna categoría conceptual goza de neutralidad y objetividad absoluta y que todas están localizadas en un determinado momento histórico y cultural.

Respecto a la universalización en que incurren algunos feminismos occidentales y occidentalizantes, aparecen las críticas que

realizan –entre otras- las feministas poscoloniales quienes sostienen que “partiendo de las experiencias y necesidades de las mujeres blancas del primer mundo, han establecido una perspectiva generalizadora de las relaciones de género, exotizando o silenciando a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase” (Hernández Castillo, 2003, p.22). De este modo, la construcción estereotipada que se hace de las “mujeres del Tercer Mundo” (Mohanty, 2008, p.121), invisibiliza diferencias, niega autonomías y cosmovisiones propias. Chandra Mohanty, en su artículo “Bajo los ojos de Occidente”, muestra claramente cómo se construye a las “mujeres del Tercer Mundo” como un bloque indiferenciado (Hernández Castillo, 2003, p.17), y pone de manifiesto el modo en que opera el colonialismo discursivo a través de representaciones erróneas, categorías universales y ahistóricas, que se apropian de nuestras vidas y toman la palabra por nosotras.

Por otra parte, es preciso tener en cuenta los planteos que advierten sobre los riesgos de caer en esencialismos étnicos, que justifican tradiciones opresivas de las mujeres bajo el pretexto del respeto a la diferencia. Considerar la cultura como un proceso histórico y, a la vez, como algo que no es estático, evita los esencialismos culturales (Hernández Castillo, 2003, p.27). De este modo, historizar las prácticas llamadas “tradicionales” permite evidenciar que, a veces, resultan opresivas para la vida de las mujeres y que, contrariamente a lo que por lo general se piensa, su modificación no pone en juego la subsistencia cultural.

El Ecofeminismo Crítico de Alicia Puleo también aporta herramientas de análisis para la situación a investigar. Puleo plantea que “es necesario aprender de la interculturalidad sin olvidar los derechos de las mujeres” (201, p.317). Desde una mirada intercultural, al abordar específicamente los derechos de las mujeres del pueblo mapuche, utilicé una herramienta teórica fundamental como es la interpelación intercultural feminista desarrollada por Celia Amorós en sus trabajos sobre multiculturalidad. Alicia H. Puleo se refiere a ella en estos términos:

“La interpelación intercultural feminista es una crítica que no tiene un único sentido. Dejando atrás el etnocentrismo, es una mirada que escucha, aprende y avanza gracias a la diversidad. Es la actitud de quien critica pero acepta ser criticado e intenta corregir los

errores o injusticias que le han sido señalados” (Puleo, 2011, p.320).

El trabajo se estructura en una serie de capítulos que profundizan las dimensiones mencionadas, explorando aspectos y atravesamientos de la construcción identitaria de las mujeres mapuche.

La identidad colectiva y el rol de las mujeres mapuche en su pueblo

Para las mujeres mapuche, la pertenencia comunitaria es central a la constitución de su identidad; identidad que se constituye a través del Tuwvn (origen territorial) y el Kvpan (origen familiar). Asimismo, la construcción de la identidad de género es diferenciada a la de las mujeres en la sociedad occidental, en sus propias palabras “son mujeres de la comunidad, en y por ella (...). Algunos elementos que configuran este proceso de conciencia de género son: el valor otorgado a la familia, a la identidad étnica y la lucha por la sobrevivencia” (Valdez y Pereyra s/f).

En la cosmovisión mapuche las mujeres tienen un rol central en la transmisión del conocimiento tradicional (el Kimvn), “el mapuce Kimvn puede definirse como el conocimiento que una mujer indígena acumula a partir de vivir en comunidad y que experimenta modificación en el traspaso generacional” (Valdez y Pereyra s/f). Sin embargo, al analizar la propia dinámica cultural aparecen distintas miradas y voces críticas respecto del cumplimiento de dicho rol, que resquebrajan esa imagen homogeneizante de las mujeres indígenas que se produce desde una mirada occidental. En este sentido, algunas mujeres mapuche han planteado su preocupación por “no poder cumplir el rol de transmisoras de conocimiento” (Valdez y Pereyra s/f), dado que han tenido que migrar forzosamente a los centros urbanos -debido al despojo de sus territorios ancestrales-, donde se hace difícil mantener las reglas comunitarias.

A su vez, también emergen voces que cuestionan ese rol históricamente asignado, como Verónica Huilipán, quien sostiene:

“Nosotras somos madres y tenemos la responsabilidad junto a nuestras parejas. Ahora no somos solo transmisoras de conocimiento, también somos personas pensantes con la capacidad de desarrollar nuevo conocimiento. Si decimos que somos un pueblo vivo,

somos un pueblo que puede aportar, las hermanas desde el centro de educación mapuche han conducido un proceso en este sentido, no somos personas que vamos a reproducir conocimientos tradicionales, somos seres pensantes” (Fragmento entrevista a Verónica Huilipan, 2012)².

La mirada crítica respecto de este rol como trasmisoras de conocimiento –un rol compartido por mujeres de distintos pueblos indígenas-, se manifiesta con contundencia en el primer foro de Mujeres Indígenas de Abya Yala realizado en 2008, en el que “se constataba que sobre sus hombros había recaído durante siglos, por voluntad propia u obligadas por las circunstancias históricas, la responsabilidad en el mantenimiento de sus culturas”. A la vez se añadía: “hemos tomado la decisión de ser sujetas activas y protagonistas de la historia y dejar de ser objetos folklóricos” (2008, disponible en la red).

A la auto-valoración realizada por las mujeres indígenas de este rol históricamente asignado en sus culturas, podemos incorporar la interpelación intercultural feminista. Cómo decía en un comienzo, es la “mirada de quien escucha, aprende y avanza gracias a la diversidad” (Puleo, 2011, p. 320).

En este sentido, me surge como interrogante y lo planteo a fin de abrir un debate intercultural sobre el cumplimiento de dicho rol, pensar si el mismo debe ser desempeñado en forma exclusiva por las mujeres mapuche y si, en ese sentido, no implica una *sobrecarga de identidad*. Respecto de la sobrecarga de identidad, varias autoras feministas se han pronunciado, entre otras cuestiones, afirmando que: “La identidad tiene un subtexto de género evidente: las mujeres son las encargadas de constituir la salvaguarda de la identidad cultural en una comunidad dada (Anzaldúa). Los varones, en cambio, salvo casos minoritarios, se homologan a los hábitos, las costumbres o la vestimenta, de los países que los reciben como inmigrantes. De ese modo, las mujeres sufren una identidad adscriptiva, una suerte de “sobrecarga de identidad” inversamente proporcional al déficit de

² Entrevista realizada en el marco del proyecto de tesis: "Tejedoras de futuro: la triple opresión de las mujeres mapuche y su rol en el conflicto territorial de Neuquén" de la becaria García Gualda Suyai Malen, dirigido por el Dr. Fernando Lizárraga (UNComahue) y co-dirigido por la Dra. Gloria Hintze (UNCuyo), realizadas con la colaboración y participación activa de la Abogada Romina A. Sckmunck en su carácter de integrante del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas, Agosto/2012.

subjetivización que se les reconoce en tanto colectivo inferiorizado” (Femenías, 2005, 2010, p.188).

Así, nuevos interrogantes se abren para continuar pensando la articulación entre identidad de género e identidad cultural: ¿representa este rol para las mujeres mapuche una sobrecarga de identidad? ¿La continuidad de la identidad étnica solo puede ser custodiada y transmitida por las mujeres? Son algunas de las preguntas abiertas que no buscan una respuesta definitiva. Como sostiene Celia Amorós, “*no se trata de lograr un consenso, sino de discutir permanentemente*” para lograr un efecto reflexivo sobre distintos aspectos de nuestras culturas.

Territorios y equidad de género

En este acápite, me interesó abordar la importancia que tiene el territorio en la cosmovisión mapuche, así como explorar de qué manera pueden relacionarse y articularse la lucha territorial y aquella que busca la equidad de género al interior de las comunidades, tanto como frente al Estado, siempre considerando que el origen territorial (Tuwvn) es constitutivo de la identidad del pueblo mapuche, inscribiendo su impronta en la construcción de la identidad de género. En la cosmovisión mapuche: “El territorio es esencialmente un espacio socializado y culturizado, portador de significados que sobrepasan su configuración física” (Informe ODHPI, 2009, p.39). Esta relación esencial entre el pueblo mapuche y sus territorios, se ha visto amenazada por el continuo despojo de los que son objeto, de esta manera también se ha visto y se ve amenazada su subsistencia misma como pueblo.

Este es un asunto neurálgico para el pueblo mapuche. Sin territorios no hay continuidad cultural. Pero también, y dando prioridad a los testimonios de las mujeres mapuche, vale decir que la lucha por la recuperación territorial necesita articularse con otras demandas que precisan ser incorporadas a la lucha por los derechos; entre ellas, la búsqueda de la equidad de género al interior de las comunidades, el aumento de la participación de las mujeres mapuche en la toma de decisiones y en el gobierno de sus comunidades, la necesidad de que sus conocimientos y aportes a la subsistencia de la cultura mapuche sean revalorizados.

Las mujeres mapuche han sostenido:

“Desde una perspectiva crítica e intercultural sostenemos que la equidad de género resulta un

imperativo cultural que garantiza el Kvme Felen (sistema de vida mapuche). Nuestro pueblo necesita formar a los varones siguiendo este imperativo, emprendiendo una labor de descolonización de las matrices del machismo, el sexismo, la dominación masculina y la desvalorización de las capacidades de las mujeres". (Valdez y Pereyra s/f).

Durante las entrevistas realizadas, fueron consultadas sobre las necesidades de las mujeres mapuche. Sus respuestas pusieron en relación su identidad de género con la identidad colectiva, planteando la necesidad de:

“Revalorizar el lugar de la mujer a nivel interno, en el sentido de revalorizar el rol que cumplimos dentro de la familia (...) Si tuviera que hacer hincapié en fortalecer el rol de la mujer, lo llevaría a fortalecer desde nuestra espiritualidad” (Fragmento entrevista a Pety Piciñam, 2012)³.

“Hoy una de las necesidades es empoderar a las mujeres, recuperar la autoestima perdida en términos de participación política” (Fragmento entrevista a Verónica Huilipan, 2012).

En este breve estudio, solo abordo las necesidades que plantean las mujeres mapuche a nivel comunitario, o sea a nivel interno. Además de éstas, deben considerarse aquellas necesidades que tienen en relación al Estado Argentino, las múltiples formas de discriminación que afectan el acceso a la salud, al trabajo, a la educación, etc.

Paulatinamente, las reivindicaciones de las mujeres mapuche van ganando un lugar específico en la agenda de sus organizaciones, así como también avanza el trabajo de difusión y promoción de derechos para las mujeres mapuche en territorio comunitario.

³ Entrevista realizada en el marco del proyecto de tesis: "Tejedoras de futuro: la triple opresión de las mujeres mapuche y su rol en el conflicto territorial de Neuquén" de la becaria García Gualda Suyai Malen, dirigido por el Dr. Fernando Lizárraga (UNComahue) y co-dirigido por la Dra. Gloria Hintze (UNCuyo), realizadas con la colaboración y participación activa de la Abogada Romina A. Sckmunck en su carácter de integrante del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas, Agosto/2012.

Respecto de este trabajo, al ser entrevistada Kajfurayen kajfu Nawel, integrante del Centro de Educación Mapuche, nos decía:

“...para nosotras desde el Centro de Educación Mapuche, el estudio de esto de género es algo nuevo, siempre nos preocupamos más por lo colectivo, si bien lo seguimos haciendo, nos parece válido empezar a estudiar esto del género o en relación a la mujer indígena porque si bien, nosotras ya estamos escolarizadas y problematizadas, tenemos una realidad que nos hace ver la vida desde otro parámetro, no así nuestras lamgen (hermana) en el interior (...) Es una problemática que nunca le dimos mucha importancia, porque valía más el derecho del territorio pero nos fuimos dando cuenta con el tiempo de que eso no cambiaba. Se recuperó territorio y hay realidades que aún no cambian. Lo natural para nosotros era que eso iba a cambiar al recuperar territorio, pero eso no fue así. Eso nos demuestra que es un tema que nos tiene que preocupar, que nos tiene que movilizar como mujeres y empezar a trabajar este tema”(Fragmento entrevista a Kajfurayen kajfu Nawel, 2012).

Por ello, considero de vital importancia incorporar la perspectiva de género, los derechos de las mujeres y el trabajo sobre su empoderamiento, porque permite desarmar el mito cultural de que, alcanzando un objetivo común como es la recuperación del territorio, se resolverán todos los problemas del Pueblo Mapuche. Históricamente, las reivindicaciones de las mujeres han sido consideradas secundarias o minimizadas. En el siglo XIX, las teorías marxistas sostenían que al devenir la revolución socialista, se terminaría la opresión de las mujeres, que existía una causa más amplia que subsumía al resto: la lucha contra la sociedad clasista. Ana De Miguel al hablar sobre feminismo socialista, señala el peligroso reduccionismo que encerraba la frase de Engels: “Las mujeres no necesitan una lucha específica contra su opresión” (De Miguel, 2005, p.303).

Alicia Puleo señala que en el siglo XX sucedió lo mismo con los movimientos anticolonialistas y los que luchaban por los derechos civiles de la población afroamericana. Esto nos impulsa a pensar que: “En el fondo se deseaba seguir contando con la tradicional capacidad de servicio femenina” (Puleo, 2011, p. 344).

Conclusión

A modo de cierre de este trabajo, siempre provisional y parcial, retomo el planteo realizado al comenzar, en cuanto a que toda cultura tiene sus marcas de género y a fin de analizar y reflexionar sobre las mismas, considero de suma importancia historizar y contextualizar su análisis, corriéndonos de la categoría “mujer” basada en una diferencia sexual que agrupa y homogeniza a todas las mujeres del mundo.

Bibliografía

De Miguel Álvarez, Ana (2005): “La articulación del feminismo y el socialismo en el siglo XIX: el conflicto clase-género”, en Amorós Celia y De Miguel, Ana (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, vol. 1, (pp.295-332), Madrid: Minerva Ediciones.

Femenías, María Luisa (2012): “Feminismo y Multiculturalismo: Voces y cuerpos “marcados” en la era de la globalización”, *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, N° 19/1er Semestre 2012, Valencia: Fundación Manuel Broseta, 75-93.

Femenías, Ma. Luisa (2005, 2010): “El Feminismo Postcolonial y sus Límites” En Amorós, Celia; De Miguel, Ana (eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización, De los Debates sobre el género al multiculturalismo*, vol. 3, (pp.153-213), Madrid: Minerva Ediciones.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2003): “Repensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”, *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, N° 18 (11), 7-39.

Informe de situación de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuce en la Provincia de Neuquén, año 2008 (2009): Neuquén, Argentina.

Mohanty, Chandra Talpade (2008): “Bajo los ojos de occidente: Feminismo académico y discursos coloniales”, en Navaz, Liliana Suarez y Hernandez Castillo, Rosalva Aída (Eds.), *Descolonizando el Feminismo, Teorías y Prácticas desde los márgenes*, (pp. 117-164), Madrid: Ed. Cátedra.

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

Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE (2010): Equipo Interdisciplinar e Intercultural del Proyecto, Confederación Mapuce de Neuquén, Neuquén, Argentina.

Valdez, Cristina y Pereyra Petrona (s/f): “Cosmovisión y Rol de la Mujer en la red de transmisión del Mapuce Kimvn”, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue, Centro de Educación Mapuce de Neuquén –CEM, Lof Mapuce Puel Pvjv.

Volio Monge, Roxana (2008): *Género y Cultura en la Planificación del Desarrollo*, Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Canaria para el Desarrollo Social (FUNDESCAN).

Mulheres camponesas no Brasil e Argentina e contribuições aos feminismos e a crítica a tecnociência¹

Márcia Maria Tait Lima²
Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP, Brasil)
marcia.tait@gmail.com

“... A palavra agride, se você fala, vou fazer uma cova para plantar, cova é para morto, se você falar que vou fazer um berço, você vai ver como vai crescer diferente.”

(Rosalina, integrante do Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil, Documentário Mulheres da terra, 2010).

Cultivos transgênicos no Brasil e Argentina

A chegada das sementes transgênicas no Brasil e Argentina tem início na metade da década de 90 com a soja. Este cultivo se expandiu rapidamente nos dois países, ainda que de forma controvertida e sem regulamentação governamental. De acordo com dados fornecidos pelo Serviço para Aquisição de Aplicações Agrobiotecnológicas (ISAAA, da sigla em inglês), no início dos anos 2000 a área global ocupada com cultivos transgênicos em todo mundo

¹(Mujeres campesinas en Brasil y Argentina: aportaciones a los feminismos y crítica a la tecnociencia).

² Mestre em Política Científica e Tecnológica (DPCT/UNICAMP). Realizou estágio em 2012 junto a Cátedra de Gênero (Universidad de Valladolid). Especialista em História da Teoria Feminista (Universidad Complutense de Madrid), Tecnologia Social (UNICAMP) e Jornalismo Científico (UNICAMP). Atua como pesquisadora na Unicamp integrada aos grupos: GAPI e Rede de Agroecologia. Pesquisa apoiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

chega a 100 milhões de hectares. Ainda segundo o ISAAA, são 10 milhões de agricultores em 22 países plantando transgênicos, sendo os maiores produtores (em termos de área plantada) os EUA, Argentina e Brasil.

Na Argentina em 2006, dez anos após a incorporação das sementes transgênicas³, praticamente 100% da superfície cultivada de soja no país é transgênica e cerca de 70% do milho também (Pellegrini, 2013). No Brasil, segundo informações do Censo Agropecuário de 2006 a soja foi à cultura que mais cresceu no país, 88% nos últimos 10 anos, sendo destacada a expansão da fronteira agrícola para as regiões do Mato Grosso e Amazônia.

A expansão do “sistema sojero” foi acompanhada de mobilizações sociais relacionadas a processos de privatização, concentração da terra e contaminação por agrotóxicos. No contexto atual na América Latina destacaram-se as ações de movimentos camponeses, como o Movimento de Trabalhadores Sem Terra (MST) e outros movimentos independentes e/ou associados à Via Campesina Internacional. Apenas nos últimos cinco anos foram lançados três documentários agudamente críticos em relação aos cultivos transgênicos e uso de agrotóxicos nos EUA, América Latina e Brasil. No Brasil foi lançada também a “Campanha Brasil Livre de Transgênicos” e divulgados dois dossiês da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO)⁴.

Este cenário latino conflituoso é parte de um contexto mais amplo que envolve estratégias de empresas multinacionais produtoras de sementes transgênicas e de agroquímicos⁵. Essas empresas são as

³ É importante ressaltar 60% da área global ocupada por plantas transgênica em 2003 era constituída por cultivos resistentes a herbicidas, mas especificamente pela variedade de soja Roundup Ready (RR) da Monsanto (Altieri e Pengue, 2006).

⁴ Os documentários a que me refiro são: “O mundo segundo Monsanto” (2008); “O veneno está na mesa” (2011); “Brincando na chuva de veneno” (2013). A “Campanha Por um Brasil Livre de Transgênicos” é uma rede que abriga ONGs, associações, movimentos populares e grupos diversos e produz semanalmente um boletim eletrônico sobre a situação dos transgênicos no Brasil e no mundo. Os dossiês da ABRASCO, divulgados em 2012, mostram 28% dos alimentos oferecidos à população brasileira são insatisfatórios para consumo. Alguns exemplos amostras de alimentos nos 26 estados mostraram o seguinte índice de contaminação por agrotóxicos: pimentão (91,8%), morango (63,4%), pepino (57,4%), alface (54,2%) e cenoura (49,6%).

⁵ Os oito maiores grupos empresariais nas últimas décadas intensificaram o processo de fusão e compra. A *Monsanto*, principal responsável por P&D e comercialização de sementes transgênicas, adquiriu 34 outras empresas. A *Aventis* adquiriu 18; a *Dow Agro Science* adquiriu 13; a *Syngenta* passou a ser formada pela

responsáveis pelas pesquisas e desenvolvimento de novas agrobiotecnologias⁶. Portanto, para entender a mobilização camponesa é importante entender sua vinculação com a produção tecnocientífica e com o modelo agricultura industrial que se tornou hegemônico nos últimos 20 anos na América Latina⁷.

As transformações do modelo de agricultura industrial lograram incrementar a produtividade de alguns cultivos de exportação. Mas, em contrapartida, geraram muitos impactos negativos do ponto de vista social, territorial e ambiental, que acentuaram a degradação e concentração da terra e a perda de autonomia dos pequenos agricultores. O agricultor latino americano - um inovador profundo que ao longo de sua história, produziu, provou e intercambiou sementes, animais, práticas e tecnologias- teria se transformado em produtor de monocultivos, comprador de sementes e dependentes de insumos químicos (Pengue, 2005).

O ativismo das mulheres camponesas

A partir de 2000 as ações de mulheres rurais latino-americanas em movimentos sociais têm chamado atenção para a sua relevância enquanto sujeitos políticos (Siliprandi, 2011 e 2009)⁸. As suas ações vêm ganhando visibilidade em mobilizações convocadas no Dia

união da *Novartis*, que havia adquirido 18 empresas; e a *AstraZeneca*, passou a ser formada pela junção de 13 empresas. (Tait, 2011a).

⁶ As biotecnologias aplicadas à agricultura moderna (novas agrobiotecnologias) inserem-se no contexto da re-estruturação produtiva e lógica de produção industrial no campo com o uso de maquinarias de alta tecnologia, agroquímicos, técnicas de hibridização e melhoramento dos cultivos. Uma série de transformações ocorridas entre a década de 1960 e 1970 que ficaram conhecidas como “Revolução Verde”. Essas mudanças nas técnicas de produção foram acompanhadas de uma ampliação da participação, depois configurada em monopólio, de empresas transnacionais no setor agrícola, surgindo complexos tecnocientíficos gigantescos (Tait, 2011a).

⁷ Utilizo um conceito de *tecnociência* entendida a partir das formulações dos autores: Dagnino (2008), Latour (2000) e Castelfranchi (2008). A ênfase do termo está colocada na impossibilidade de uma separação entre ciência, técnica e os valores e/ou componentes culturais e econômicos. A tecnociência seria a configuração da produção científico-tecnológica atual, constituída pelo “agenciamento de três filetes: ciências, técnicas e capital” (Castelfranchi, 2008, pp.9). As novas agrobiotecnologias são analisadas como um exemplo paradigmático que permite entender a natureza e o funcionamento da tecnociência.

⁸ Não abordarei neste artigo a ampla discussão dentro da sociologia rural e antropologia sobre o conceito de campesinato e lutas históricas camponesas. Esses aspectos foram discutidos em minha tese, mas não serão tratados aqui devido às limitações de espaço.

Internacional das Mulheres pela Via Campesina Internacional e no Brasil em outros momentos como na Marcha das Margaridas⁹. Essa participação também se ampliou nas políticas públicas voltadas a agricultura familiar como no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) no Brasil¹⁰, e Pro-Huerta na Argentina¹¹.

Segundo a Siliprandi (2011 e 2009), a primeira década dos anos 2000 foi o período em que agricultoras brasileiras apareceram publicamente como produtoras rurais, reivindicando também o direito a serem beneficiárias de políticas produtivas e exigindo tratamento diferenciado por parte da sociedade e do Estado. No final de 2000 essas movimentações também incorporam o tema anti-sementes transgênicas e ações de resistência como as Oficinas de Sementes Crioulas.

No sítio eletrônico do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC/Brasil) encontramos uma identidade coletiva múltipla e complexa –mulher, camponesa, classe trabalhadora, militante–mostrando a influência de matrizes epistemológicas socialistas e feministas: “Somos a soma da diversidade do nosso país. Pertencemos à classe trabalhadora, lutamos pela causa feminista e pela transformação da sociedade. Lutar sempre foi nossa condição. Desta forma, construímos nossos movimentos autônomos de mulheres”¹². Uma das integrantes entrevistadas abordou as dificuldades que um movimento autônomo de mulheres com esses objetivos encontra:

⁹ A primeira *Marcha das Margaridas* aconteceu no Brasil em 2000 e foi organizada pelas mulheres rurais/camponesas com o lema “marchar contra fome, pobreza e violência sexista”. O nome foi uma homenagem à líder sindical rural Margarida Maria Alves, assassinada em 1983.

¹⁰ O PAA está voltado a criar mecanismos de comercialização que favorecem a aquisição direta de produtos de agricultores familiares, assentados da reforma agrária, comunidades indígenas e demais povos e comunidades tradicionais. Começou a ser implementado no Brasil em 2003, sendo o próprio governo um dos principais compradores.

¹¹ O Pro-Huerta é um programa do governo federal da Argentina e do Instituto Nacional de Tecnologia Agrícola (INTA). Este programa é voltado à produção de alimentos frescos em pequenas propriedades, principalmente para autoconsumo e está sendo implementado há mais de 20 anos e conta cerca de 600 mil hortas em 130 mil propriedades.

¹² Quem somos. Movimento de Mulheres Camponesas. <http://www.mmcbrazil.com.br/> (Retirado 25 de abril, 2014)

No Brasil a influência do feminismo vem crescendo dentro dos movimentos camponeses, a exemplo, em abril de 2013 foi criada a primeira Escola Feminista dentro do Movimento de Pequenos Agricultores (MPA, presente em 15 estados brasileiros). O Movimento de Trabalhadores Sem-Terra (MST) possui um grupo de trabalho de mulheres e gênero.

“Para mulheres, além da luta capitalista e contra esse modelo de exclusão também tem a luta contra o patriarcado. Foram gerações e gerações no sentido de dominar e submeter à mulher aos homens. Nesse sentido houve a necessidade de criar espaços para as mulheres colocarem suas dificuldades (...). Não acredito que é culpa dos homens, não é simples assim, é culpa de um modelo de sociedade que para eles acabou ficando muito cômodo. A gente trabalha no sentido de libertação das mulheres e de construir essas novas relações entre homens e mulheres.”

As entrevistas referidas neste artigo fazem parte das etapas da pesquisa de campo realizada entre os anos de 2010 e 2011 no Brasil e Argentina. Estas pesquisas incluíram entrevista e observação participantes no meio rural no Sul do Brasil (estado de Santa Catarina) onde foram entrevistadas integrantes do Movimento de Mulheres Camponesas (MMC) e mulheres agricultoras da região Noroeste (NEA) com idade entre 25 e 60 anos.

Perspectiva teórica adotada Estudos Feministas da Ciência e Tecnologia

Os Estudos Feministas da Ciência e Tecnologia (EFCT) ou Estudos de Ciência, Tecnologia e Gênero (CTG) destacam-se pela capacidade de problematizar e elaborar teoricamente a questão sobre porque e como repensar a relação pesquisa/pesquisador e os processos de construção de conhecimento ¹³. O Feminist Technoscience Studies (Asberg e Likke, 2010) compartilharia características como:

- 1- Explorar a intersecção entre classe, raça, gênero e tecnologia.
- 2- Trabalhar com as implicações do conhecimento situado.
- 3- Perceber as relações de gênero não apenas como relações entre homens e mulheres, mas como forma de entender a agência, o corpo a racionalidade e a fronteira entre natureza e cultura.

¹³ O conceito de gênero é utilizado dentro do feminismo para diferenciar a construção social do masculino e do feminino do sexo biológico. O termo coloca o *ser* mulher e o *ser* homem não como definições estabelecidas ao nascer, mas como um *vir a ser*, que se estabelece socialmente a partir do que é identificado e atribuído como sendo um papel feminino e masculino. Gênero é um conceito relacional, ou seja, que vê um em relação ao outro e considera que estas relações são de poder e hierarquia dos homens sobre as mulheres.

4- Romper a dicotomia entre investigação científica e pensamento político para entender as conexões entre conhecimento e práticas científicas

Em trabalhos anteriores coloco a necessidade de uma abordagem que não omita o “político”¹⁴, mas ao contrário, tenha como premissa um engajamento e radicalidade epistemológica para abordar questões referentes à regulamentação sobre a biossegurança e cultivos transgênicos.

Segundo Haraway (2007), toda produção de conhecimento implicaria em reconhecer um ponto de partida (locus), um local de origem que se relaciona com o exercício da produção e o que será produzido. Para a autora, esses pressupostos deveriam ser reconhecidos e colocados como parte da análise, ao invés de se optar por aquilo que chama de "truque divino" (God trick), ou seja, um mecanismo que oculta o caráter localizado do conhecimento e o apresenta como um resultado final possível de ser universalizado. Segundo Garcia (1999): “o feminismo tem enfrentado desde suas origens os problemas de compatibilizar análises metacientíficas com compromissos sociopolíticos” (Garcia, 1999, p.40). Ao trabalhar com a convergência entre o acadêmico e o ativismo, as autoras dos EFCT assumiram uma “epistemologia socialmente comprometida” (Garcia, 1999, pp. 50-51).

Ecofeminismos

Há quase três décadas o feminismo aceitou o desafio de refletir sobre a crise ecológica a partir de suas próprias noções. O resultado foi o surgimento do Ecofeminismo numa como uma abordagem da questão ambiental a partir das categorias: mulher, gênero, androcentrismo, patriarcado, sexismo, cuidado, entre outras (Puleo, 2008)

¹⁴ Refiro-me a pesquisa de mestrado que resultou no livro *Tecnociência e Cientistas: Cientificismo e controvérsias na política de biossegurança brasileira*¹⁴ (2011). Neste livro reconheço a insuficiência da ideia de construção social para entender o funcionamento da tecnociência e coloco a proposta uma *epistemologia construtivista engajada*. Esta proposta é retomada neste artigo com os Estudos Feminista de Ciência e Tecnologia.

Assim, os Ecofeminismos teriam surgido da crítica teórica e do ativismo político em relação aos impactos dos “maus desenvolvimentos” (Shiva, 1995) e questões de gênero. De maneira muito genérica isso significa identificar o paradigma de desenvolvimento ocidental com o patriarcado, colocando a necessidade de estabelecer relações entre a dominação e exploração da Natureza e a exploração da mulher e/ou do culturalmente identificado como “feminino”. O Ecofeminismo, atualmente, multiplica-se em inúmeras vertentes como espiritualista, socialista, culturalista, etc. (Puleo, 2011).

Diálogos entre mulheres camponesas, EFCT e Ecofeminismos

Em estudos anteriores autoras como Paulilo (2010) e Siliprandi (1994 e 2011) situaram a preocupação ambiental como um componente importante dos movimentos de mulheres rurais no Brasil. Paulilo (2010) identificou uma preocupação constante do MMC/Brasil com a alimentação saudável, soberania alimentar e a agroecologia que o aproximaria do Ecofeminismo (Paulilo, 2010, p.928).

Dentre as ações promovidas pelas mulheres camponesas, aquelas voltadas à conservação e difusão de sementes crioulas (variedades tradicionais, utilizadas e melhoradas pelos camponeses) foram fundamentais para construção da resistência das mulheres camponesas. No trecho a seguir duas integrantes do MMC/Brasil relatam os motivos que levaram a incorporar a luta de recuperação, produção e melhoramento de sementes crioulas:

“Fomos percebendo as dificuldades práticas de implementar esse projeto e a principal forma de começar a atuar foi por meio da oficina de sementes que buscavam resgatar e ensinar esse conhecimento que estava sendo perdido. Aprendíamos como recuperar, melhorar e armazenar. (...) Me lembro que pensava como tínhamos que aprender isso porque nossas mães já não tinham nos passado como todo o processo de facilidade de compra no supermercado não só das sementes mais de diversos outros produtos e alimentos que antes eram produzidos pela gente.”

“Uma questão é o conhecimento, as pessoas dizem que o conhecimento é científico quando ele é comprovado por estudos. Mas aquele conhecimento das mulheres camponesas é chamado de popular, mas nós achamos que ele também é científico. Porque é uma coisa lógica, o que é chamado de popular não tem tanto valor.”¹⁵

Esta fala explicita o processo de perda dos saberes populares herdados das matriarcas e uma percepção de sua importância. Promover ações de valorização e difusão desses saberes é uma reação à exploração do trabalho realizado pelas mulheres camponesas e à mercantilização do conhecimento e das sementes. Como abordado pela Economia Feminista, os conhecimentos e trabalhos realizados pelas mulheres são desvalorizados por uma ideologia capitalista e patriarcal. “Na sociedade capitalista só é reconhecido o que pode ser contabilizado e mercantilizado. Assim, o trabalho perde seu sentido mais amplo de ser uma prática de criação e recriação da vida e das relações humanas para ser visto apenas como o que gera dinheiro” (Jalil, 2009, pp.87-88).

Construção de uma ética feminista com a natureza

Em que medida as ações e a perspectiva situada presente nos discursos de mulheres camponesas latino-americanas anunciam epistemologias e éticas singulares e com potência de ruptura e transformação substancial em relação aos valores que constituem a base do capitalismo/patriarcado atual?

As vivências proporcionadas pelas pesquisas de campo mostraram como assumir “este lugar” ou identidade foi importante para que essas mulheres constituíssem uma ética singular sobre as relações humanas (gênero/classe) e do humano/natureza. O que não significa aceitar a divisão sexual do trabalho ou naturalização de comportamentos e desigualdades. As relações que elas estabelecem em suas vivências cotidianas, que poderiam ser classificadas como

¹⁵ As entrevistas foram realizadas especialmente para a própria tese de doutorado que estou concluindo cujo alguns resultados estão discutidos no artigo. Entrevistas realizadas com integrantes do Movimento das Mulheres Camponesas de Santa Catarina, na Sede da Formação do Movimento, cidade de Chapecó (Santa Catarina/Brasil) em junho de 2011.

“contraditórias” por alguns feminismos, são os aspectos fundamentais para a construção de sua visão de mundo.

Foram elaboradas inúmeras críticas, inclusive por vertentes ecofeministas, sobre os riscos de um retorno ou reforço a “mística da feminilidade” por certos ecofeminismos de cunho essencialista. Segundo Puleo (2011), as teorias ecofeministas construtivistas seriam consideradas mais sólidas por evidenciar o androcentrismo de nossa imagem de ser humano e a necessidade de novos paradigmas que superem os dualismos hierarquizados. No entanto, Puleo (2011) também reconhece a força e a potência de mobilização, por exemplo, do feminismo espiritualista (Puleo, 2005, p.31).

A construção de discursos que associam “terra/mãe/solo/útero” e uma ética ampla em relação aos seres humanos e não humanos ajudou a constituir uma estratégia de visibilidade e fortalecimento do político de resistência aos modelos de desenvolvimento pelas mulheres camponesas. Essa postura, comumente associada a um pensamento essencialista, pode ser vista também como um pensamento de desconstrução da própria noção de natureza e do “cientificismo” ou “colonialidade do saber”, que a aproxima de posturas de “vanguarda” dentro do feminismo pós-gênero e das teorias pós-humanas.

De fato, existem autoras que já propõem o chamado Ecofeminismo Queer¹⁶. Tornar o ecofeminismo queer, para Gabriel (2011), seria um movimento de ampliação do próprio ecofeminismo como o resultado lógico de uma política ecofeminista radical. Segundo ela, “para tornar o ecofeminismo mais amplo, ele tem que ser queer” e capaz de pensar as relações entre as fêmeas humanas e de outras espécies (especismo e o sexismo) e contestar a heteronormatividade do mundo (Gabriel, 2011, p.168).

A junção de feminismo e ecologia, fundamento do Ecofeminismo, atingindo sua radicalidade poderia impulsionar uma “ontologia como base para ética”, capaz de superar o dualismo clássico espírito-matéria por meio de uma valorização dos seres em si e de um “reencantamento racional do mundo” (King, 1998, pp. 93-

¹⁶ Para a Teoria Queer, não somente o gênero, mas o próprio sexo é construído. A representação do que deve ser entendido como material (natureza, corpo, sujeito etc.) é anterior à matéria mesma porque o que a regulamenta é o discurso que a constrói que, além disso, naturaliza essa construção. A perspectiva ecofeminista *queer coloca a questão* da projeção de uma heterossexualidade à ‘natureza’ como extensão do processo de naturalizar a heterossexualidade como o natural para o humano, também o estendemos ao mundo de forma ampla.

94). Este “reencantamento racional”, também foi proposto pelo ecofeminismo ilustrado de Alicia Puleo (2008). Quando se observa o que propõem as mulheres camponesas abordadas neste artigo e o que propõe o ecofeminismo ilustrado (implicado em garantir a autonomia e igualdade para as mulheres numa visão de continuidade entre natureza humana e natureza) nota-se como já está ocorrendo uma aproximação entre movimentos camponeses latino-americanos e algumas teorias e formas de ativismo ecofeminista. Essas “mulheres camponesas ativistas” mostram uma preocupação com o comunitário, com o alimento saudável, com temas que têm significados que ultrapassam os ganhos materiais ou financeiros que possam gerar. O signo da semente aparece então no discurso destas mulheres como uma metáfora da relação não instrumental e não mercantilizada com a natureza.

“A água, sementes, plantas, animais fazem parte das relações de convivência e de trabalho, assim como o sol, a lua, a chuva, a geada, as estações do ano, os ciclos da natureza expressam esperança, morte, transformação e vida. Elas sabem organizar o quintal combinando variedades de flores, plantas medicinais, pomar privilegiando perto da casa a sombra para acolher amigas (os), as vizinhas (os). (...) Mas também a agricultura camponesa reproduziu padrões e limites da cultura patriarcal de opressão da mulher, do modelo capitalista de exploração da classe trabalhadora. Por muito tempo, a dominação de gênero e a exploração de classe atuaram fazendo da mulher um ser inferior, menos preparada, invisibilizando seu trabalho e suas potencialidades.” (Daron e Collet, 2008, p.30).

Esta relação singular entre meio ambiente/gênero/campesinato pode ser geradora de epistemologias (visões de mundo, saberes compartilhados) que se aproximam e contribuem para os Ecofeminismos ao colocarem em evidência as pressões e as opressões sobre os humanos e não humanos no contexto específico da América Latina e apontarem para uma ética pelo direito a integridade, a continuidade e a diferenciação da vida.

Bibliografia

Almeida, Mauro. (2007): “Narrativas Agrárias e Morte do Campesinato”, Revista Ruris, 1, set. Campinas: IFCH/UNICAMP, 157-186.

Åsberg, Cecilia y Lykke, Nina (2010): "Feminist Technoscience Studies", European Journal of Women's Studies, 17, New York: Sage Publications, 299-305.

Altieri, Miguel y Pengue, Walter. (2006): “La soja transgênica en America Latina: una maquinaria de hambre, deforestación e devastación socioecológica”, Revista Biodiversidad, 47, Jan, 14-19.

Alvarez, Sonia E. (1990): Engendering democracy in Brazil: womens movements in transition politics, USA: Princeton University Press.

Biaggi, Cristina; Canevari, Cecilia y Tasso, Alberto (2007): Mujeres que trabajan la tierra: Un estudio sobre las mujeres rurales en la Argentina, Argentina: PROINDER.

Escheverria, Thais Martins (2001): Cenários do amanhã: sistemas de produção de soja e os transgênicos, Tese de doutorado apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

Esmeraldo, Gema Galgani (2010): As mulheres sem terra e suas práticas políticas, Congreso Alasru 2010.

Gabriel, Alice (2011): “Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação”. Revista de Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 19, 1, Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina, 167-173.

González García, Marta Isabel (1999): “El estudio social de la ciencia en clave feminista: género y sociología del conocimiento científico” en Barral, María José; Magallón, Carmen; Miqueo, Consuelo; Sánchez González, María Dolores (Eds), Interacciones Ciencia y género. Discursos y prácticas científicas de mujeres, (pp.39-62), Barcelona: Icaria Editorial.

Haraway, Donna (1995): “Saberes localizados: a questão da ciência para o Feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”, *Cadernos Pagu*, 5, 07-41.

Haraway, Donna (2007): “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, vol. 14, 3. (Autumn, 1988), 575-599.

Massarani, Luisa (2007): Relatório Final do projeto Entendendo as dimensões sociais e de políticas públicas das tecnologias transformadoras no Sul: o caso da agricultura transgênica no Brasil, Rio de Janeiro: Fiocruz.

Mellor, Mary (2000): *Feminismo y Ecología, México: Siglo Veintiuno Editores.*

Melucci, Alberto (2001): *A invenção do presente. Movimentos sociais nas sociedades complexas*, Rio de Janeiro: Vozes.

Melucci, Alberto (2003): *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge/Nova Iorque: Cambridge University Press.

Molyneux, Maxine. (2003): *Movimientos de mujeres em América Latina*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Quem somos. Movimento de Mulheres Camponesas. <http://www.mmcbrazil.com.br/> (Retirado 25 de abril, 2014)

Paoli, Maria Célia (1995): “Movimentos sociais no Brasil: em busca de um estatuto político” em Hellman, Michaela (Ed.) *Movimentos Sociais e democracia no Brasil: “Sem a gente não tem jeito”*, São Paulo: Marco Zero/ILDES-FES/Labor, 25-55.

Paulilo, María Iñez (2012): “Movimiento de mujeres agricultoras y empoderamiento en Brasil” en Cruz, Fátima (Ed.), *Perspectiva de género en el desarrollo rural. Programas y experiencias*, (pp. 72-84), Palencia: Edición Asociación País Románico.

Pengue, Walter (2005): *Agricultura industrial y transnacionalización en América Latina. ¿La transgénesis de un Continente?*, Mexico: Pnuma.

Puleo, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid: Ediciones Cátedra.

Puleo, Alicia (2008): *Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado*, 39-59, Madrid: Isegoría.

King, Ynestra (1998): “Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/cultura”, en Agra Romero, María Xosé (Comp.), *Ecología y Feminismo*, (pp.63-94), Granada: Editorial Comares.

Santos, Boaventura de Sousa (2009): *Una epistemología del Sur*, México: Clacso.

Shiva, Vandana (1995): *Abrazar la vida*, Madrid: Horas y Horas Editorial.

Shiva, Vandana (2001): *Biopirataria: A pilhagem da Natureza e do Conhecimento*, São Paulo: Vozes.

Siliprandi, Emma. (2000): “Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais”, *Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável*, vol. 1 N° 1, 61–71, jan./mar.

Siliprandi, Emma. (2007): “Agroecologia, Agricultura Familiar e Mulheres Rurais”, *Cadernos Agroecológicos*, vol. 2, N° 1.

Siliprandi, Emma (2011): “Mulheres agricultoras no Brasil: sujeitos políticos na luta por soberania e segurança alimentar”, *Revista Pensamento Latino-americano*, N° 9.

Suárez Navaz, Liliana; Hernández, Rosalva Aída. (Eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Ediciones Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de Valencia.

Tait, Márcia Maria Lima (2011a), *Tecnociência e Cientista - científico e controvérsias na política de biossegurança brasileira*, São Paulo: Editora Annablume.

Tait, Márcia Maria Lima (2011b) e Dagnino, Renato. “Movimentos de mulheres camponesas e agrobiotecnologias: Buscando significados a partir da relação entre cultura, política e tecnologias”, en: Coelho

Neto, Agripino (Org.). Participación ciudadana y movimientos sociales: perspectivas analíticas y estudios de caso en América Latina, Editora Universidad Nacional de Río Cuarto, (pp.33-48).

Resistencias y saberes de las mujeres que hacen posible la sostenibilidad de la vida

Eva Espeso González (evae@telefonica.net)

Montserrat Benito Soriano (monale@telefonica.net)

Elena Fraile del Río (frailerio@gmail.com)

Katy Barajas Esteva (luska@wanadoo.es)

Isabel Álvarez Fernández

(vidadiversidadresistencia@gmail.com)¹

**(Organización de Solidaridad Internacional
Entrepueblos)**

Este trabajo parte de una serie de convicciones. Una primera convicción: la existencia de realidades sociales sexistas y patriarcales, que ofrecen roles diferenciados en función del sexo biológico de la persona, dividiendo a las personas en dos realidades excluyentes: hombres y mujeres, a la vez que sitúan el papel cultural, económico y social de los hombres por encima del de las mujeres. Los géneros están jerarquizados y el masculino es considerado superior al femenino. Una segunda convicción: estas circunstancias se dan en todas las sociedades independientemente de su contexto territorial, de su estructura social o política, de su adscripción cultural y religiosa, o de su asunción de la diversidad sexual. En todas estas circunstancias, tanto hombres como mujeres se ven implicados por falta de consciencia de esta realidad desigual y discriminatoria. Y por último, una tercera convicción: si queremos un verdadero cambio social debemos visibilizar estas realidades, ver la capacidad de respuestas alternativas que construyen las propias mujeres, poner estos temas en las agendas públicas y ser conscientes de la necesidad de actuar tanto a nivel individual como a

¹ Forman parte de la Comisión de Géneros-Feminismos de Entrepueblos-Entrepobles- Entrepobos- Herriarte. Con licenciaturas en Ciencias Humanas y Técnicas, Másteres en Género, Políticas de Igualdad, Cooperación al Desarrollo y Sostenibilidad Ambiental. Experiencia sindical, y en proyectos de cooperación internacional y educación emancipatoria. Partícipes de diversos movimientos feministas.

nivel colectivo.

Nuestra contribución ha sido posible gracias al aprendizaje de nuestro trabajo en “Entrepueblos”, una asociación comprometida con los procesos de “empoderamiento” de las mujeres campesinas e indígenas, con sus reivindicaciones en la lucha por un mundo rural vivo sostenible y por la soberanía alimentaria. Una soberanía alimentaria que se concibe como una propuesta de futuro, sustentada en principios de humanidad, como son la autonomía, la autodeterminación de los pueblos y de las personas, y la equidad entre mujeres y hombres.

Entrepueblos nació desde los Comités de Solidaridad con América Latina, más concretamente con Centroamérica, en los años 80, cuando se sucedían diversos conflictos internos en países como El Salvador, Nicaragua o Guatemala. Los pilares sobre los que se basa la organización son la educación transformadora, la incidencia política y el apoyo a los movimientos sociales emancipatorios.

Desde sus inicios, *Entrepueblos* ha acompañado procesos y establecido alianzas con organizaciones y movimientos feministas y de mujeres, así como ecologistas, indígenas, campesinas, etc., con el principal objetivo de impulsar una lucha que tuviera una doble vertiente: por un lado, una férrea oposición al capitalismo globalizado, y por el otro, combatir el sistema patriarcal imperante.

Tanto la equidad de género como el empoderamiento de las mujeres se han ido forjando como uno de los ejes transversales de nuestro trabajo en los procesos de solidaridad internacionalista y cooperación y en los de educación emancipatoria que desarrollamos en el ámbito estatal.

Nos gustaría compartir el trabajo que hemos realizado desde la Comisión de Género de Entrepueblos² en torno a las luchas de las mujeres por un mundo rural vivo y por la soberanía alimentaria, siempre en complicidad con otras organizaciones feministas pero muy especialmente con las mujeres de Vía Campesina. Hemos impulsado diversas iniciativas (jornadas internacionales, elaboración de materiales, publicaciones y trabajos audiovisuales) para dar a conocer las

2 Materiales audiovisuales y virtuales. Jornadas Internacionales: Entrepueblos-Entrepobles-Entrepobos-Herriarte: Documentales: “Pan y Rosas”, “Soberanía alimentaria y género” (2005-2006) Bibliografía, materiales sobre soberanía alimentaria y género, entrevistas a mujeres campesinas y expertas que participaron en las jornadas internacionales, etc. Este material se puede descargar en este enlace: <http://www.entrepueblos.org/index.php/publicaciones/1922-> (consultado el 15 de febrero de 2015).

resistencias de las mujeres de Marruecos, de países de América Latina y también de Europa que, con su trabajo y experiencias cotidianas, de manera individual u organizada, construyendo alternativas y saberes en la búsqueda de un mundo diferente y más justo.

Desde el 2005, año en el que vimos la necesidad de profundizar sobre este aspecto, con la celebración de las primeras Jornadas Internacionales: “Mujeres, globalización y mundo rural: desigualdades, sueños y rebeldías. Protagonistas en la lucha por la soberanía alimentaria”, se han ido sucediendo numerosas actividades, jornadas, materiales, publicaciones, etc. que nos han ido acercando cada vez más a la idea de que la soberanía alimentaria no puede ser vista sino desde una perspectiva feminista.

Y es ahí donde nos encontramos ahora, en una dialéctica que busca conjugar los saberes ancestrales y resistencias de las mujeres y organizaciones a las que apoyamos en el Sur, con las experiencias y vivencias particulares de cada una de nosotras como habitantes de una sociedad capitalista y patriarcal que descuida la vida. El capitalismo neoliberal se basa en un imaginario productivista, extractivista y de consumo violento que equipara la naturaleza, los territorios y los cuerpos, mercantilizándolos y cosificándolos. Por ello se busca controlar, normar, penetrar, extraer e invisibilizarlos. “Nos encontramos ante una crisis civilizatoria que exige un cambio en la forma de estar en el mundo”. (Herrero, 2013, p.78) Por lo tanto, es necesario construir un nuevo paradigma en el que se pongan de relieve aquellas actividades que supongan la revalorización de las personas y de la naturaleza, y que no basen sus principios en los mercados. Y en este contexto, son precisamente las mujeres quienes pueden aportar mayores conocimientos, ya que tanto el patriarcado como el capitalismo las han mantenido relegadas en la invisibilidad y han generado estructuras de supervivencia a través de los cuidados. “Su posición de sometimiento (la de las mujeres) también ha sido al tiempo una posición en cierto modo privilegiada para poder construir conocimientos relativos a la crianza, la alimentación, la salud, la agricultura, la protección, los afectos, la compañía, la ética, la cohesión comunitaria, la educación y la defensa del medio natural que permite la vida. Sus conocimientos han demostrado ser más acordes con la pervivencia de la especie que los contruidos y practicados por la cultura patriarcal y por el mercado” (Herrero, 2013, p.85). Aunque, “a pesar de recoger estos conocimientos de las mujeres, también hay que hacer un trabajo paralelo de colectivizar y des-feminizar la responsabilidad de establecer las condiciones de posibilidad para una

vida que merezca la pena ser vivida” (Orozco, 2012, p.13-22).

Pero no podemos hablar de cultura de la sostenibilidad y de ecologismo sin nombrar a las mujeres campesinas, ya que son ellas las que mejor pueden entender estos dos conceptos. En octubre de 2007, en el Foro de Nyéléni sobre Soberanía Alimentaria cientos de mujeres campesinas reafirmaron sus demandas: “Luchamos por el acceso a la tierra, a los territorios, al agua y a las semillas. Luchamos por el acceso al financiamiento y al equipamiento agrícola. Luchamos por buenas condiciones de trabajo. Luchamos por el acceso a la formación y a la información. Luchamos por nuestra autonomía y por el derecho a decidir por nosotras mismas, y también a participar plenamente en las instancias de toma de decisiones” (Declaración de las mujeres por la Soberanía Alimentaria, Mali, 2007). “Ellas parten de su realidad de opresión como mujeres y como campesinas, para analizarla y organizarse en su lucha para ser reconocidas como sujetos políticos de pleno derecho, contribuyendo de esta manera a la transformación del mundo” (Siliprandi, 2011, p.93-108).

Asimismo, desde *Entrepueblos* hemos apoyado siempre las luchas de las mujeres indígenas, que luchan por su reconocimiento y resisten a los proyectos extractivos en una ardua defensa de sus territorios, también las de las mujeres lesbianas y bisexuales en países LGTBfóbicos que acompañan las rebeldías de indígenas y campesinas en defensa de la tierra y del agua, o a las mismas campesinas reclamando la soberanía alimentaria. Hemos promovido y apoyado el diálogo sobre las alternativas al desarrollo, sobre el reparto equitativo de los recursos, sobre la revalorización de aspectos, prácticas y sujetos que históricamente han sido designados como diferentes e inferiores (pueblos originarios, mujeres y naturaleza). Este diálogo supone el dinamismo entre los movimientos sociales, que cae en el encuentro de agendas, estrategias y perspectivas de cambio.

Entrepueblos bebe de estos diálogos, creciendo a través de ellos, pensamos que todos los movimientos son incompletos y, por tanto, pueden ser enriquecidos por el diálogo y la confrontación con otros movimientos. Consideramos que no será posible la construcción de una forma de vida diferente si no se derruye el capitalismo patriarcal y no se tienen en cuenta los aportes de las mujeres en la conservación de estos saberes ancestrales, y en suma, en la puesta en práctica de los principios de buen vivir que en diversos territorios vienen generando alternativas reales de vida, economía, política y organización.” (Ruiz, 2010, p. 12).

Nos gustaría seguir vinculadas a *Entrepueblos*. Contribuiremos

en la medida de nuestras posibilidades al proceso de consolidación y creación de alianzas con otras mujeres, con organizaciones concienciadas y comprometidas en la misma lucha que nosotras³.

Nos gustaría destacar del coloquio de la presentación en esta mesa paralela del congreso, la voz de Belén Verdugo, campesina, feminista, presidenta de La Confederación de Mujeres del Mundo Rural CERES:

“La INVISIBILIDAD de las mujeres que producen alimentos está generalizada. Desde las organizaciones que trabajan en la cooperación se acercan realidades de las campesinas de diversas regiones del Planeta. Sin embargo, es complicado conocer a las mujeres campesinas más cercanas, en su Diversidad, complejidad y dispersión, lo que requiere un acercamiento sin prejuicios [...]

Las mujeres de CERES formamos parte de La Vía Campesina, estamos llevando el debate del Feminismo y la construcción participada en el ámbito local [...] (Verdugo, 2010)

Como en otros ámbitos del activismo, las mujeres “estamos pariendo las alternativas” (Verdugo, 2010), somos conscientes de la importancia de la democracia en la Alimentación y de nuestro indispensable papel en el cambio de valores. Avanzar para las mujeres campesinas es enfrentarse al modelo neoliberal y patriarcal. Sin duda, existe un vínculo entre Sostenibilidad y Equidad de Género, en la construcción de la Soberanía Alimentaria.

³ En este montaje audiovisual se da voz a las mujeres feministas del mundo con quienes compartimos **resistencias y saberes**: Espeso, Eva; Benito, Montserrat; Fraile, Elena; Barajas, Katy; Álvarez, Isabel (2013) *Resistencias y saberes feministas. Entrepueblos* (<http://www.youtube.com/watch?v=npFydR4t30Y>)

Bibliografía

De Sousa Santos, Boaventura, (2010): *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Perú: Edita Programa Democracia y Transformación Global e Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.

Gillamon Lloret, Alex (2012): “Introducción. El futuro en nuestras manos: solidaridad e internacionalismo ante la crisis global”, en VV.AA. *No dejes el futuro en sus manos*, (pp.7-26), Barcelona: Entrepueblos en colaboración con Ecologistas en Acción.

Herrero, Yayo (2013): “Feminismo y ecología: Reconstruir en verde y violeta”, en VV.AA, *Medio ambiente y desarrollo. Miradas feministas desde ambos hemisferios*, (67-86), Granada: Universidad de Granada.

Orozco, Amaia (2012): “De vidas vivibles y producción imposible”, en VV.AA. *No dejes el futuro en sus manos*, (pp. 73-99), Barcelona: Entrepueblos.

Ruiz Navarro, Clara; Daza, Mar; Ruiz Alba, Nadia (2013): “Pistas y Aportes de los Ecofeminismos en el Perú”, en VV.AA. *Minería y movimientos sociales en el Perú. Instrumentos y propuestas para la defensa de la vida, el agua y los territorios*, Lima: PDTG.

Siliprandi, Emma (2011): “Mujeres y agroecología. Nuevos sujetos políticos en la agricultura familiar”, en Acosta, Alberto, *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América Latina*, Barcelona: Icaria.

Verdugo, Belén (2010): *Cambiando de bando, la opción por la agroecología*, (<http://revistasoberaniaalimentaria.wordpress.com/2010/12/05/cambiando-de-bando-la-opcion-por-la-agroecologia/>) (Consultado el 20 de abril de 2014).

VV.AA. (2009): *Entrepueblos = Entrepobles: 20 años de cooperación solidaria: reflexiones sobre el pasado y compromisos para el futuro*, Barcelona: Entrepueblos.

Transversalización de género en las políticas públicas de sostenibilidad del Ayuntamiento de Ansoáin

Eva Istúriz García¹

Servicio de Igualdad del Ayuntamiento de Ansoáin

igualdad@ansoain.es

“Todas las cosas son imposibles mientras lo parecen”

Concepción Arenal, Periodista y abogada

(Ferrol, 1820 - Vigo, 1893)

La sostenibilidad es un concepto multidimensional y globalizador que contempla, además de la conservación y de la promoción del medio ambiente, la equidad económica, la justicia social y la participación ciudadana. La igualdad de género es considerada dentro del mismo y al mismo tiempo, junto con el desarrollo humano y el respeto por los demás seres vivos y por el ecosistema, como un objetivo y una condición previa del desarrollo sostenible².

Este marco teórico tiene su materialización en una buena práctica, *"La experiencia del Servicio de Igualdad del Ayuntamiento de*

¹ Licenciada en Geografía e Historia, Master de Agente de Igualdad de Oportunidades por la Universidad de Valencia. Actualmente Técnica de Igualdad de Oportunidades del Ayuntamiento de Ansoáin. Especialista en la integración de la igualdad de oportunidades dentro de proyectos de desarrollo sostenible y Agendas Locales 21.

² Sustentable o Sostenible. Desde el Foro en el Cumbre de la Tierra en 1992 algunas ONGs trataban de diferenciar al desarrollo sostenible como una alternativa dentro de la economía de mercado y el desarrollo sustentable que cuestiona de raíz los procesos de desarrollo económico ilimitado de la economía capitalista en un mundo finito, sugiriéndolo como principal obstáculo para crear sociedades sostenibles. En definitiva, se hace necesario una transformación radical del modelo económico imperante.

*Ansoain*³ integrado dentro de las políticas públicas de sostenibilidad". Dicha Entidad Municipal la ha ido realizando desde agosto de 2008, cuando firma los compromisos de Aalborg⁴, hasta la actualidad, ya que se mantiene en este año 2013. Es un ejemplo de transversalidad de género dentro de la estrategia de sostenibilidad para las otras áreas municipales y, a su vez, a nivel externo, para otras entidades tanto públicas como privadas.

Concepto de sostenibilidad

El Ayuntamiento de Ansoáin asume el término de desarrollo sostenible que se utilizó, por primera vez, en 1987 en el Informe Brundtland⁵ de Naciones Unidas. Allí es definido como aquel desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones. Esta definición integra los conceptos de desarrollo, bienestar social y calidad de vida, exige la distribución equitativa de la riqueza, tanto entre las generaciones presentes como respecto a las futuras, y presupone la utilización racional de los recursos como condición para asegurar la habitabilidad del planeta a largo plazo. Sin embargo, no es una idea nueva, ya que muchas culturas anteriormente habían reconocido la necesidad de armonía entre la naturaleza, la sociedad y la economía. Lo que supone una novedad es la articulación de estas ideas frente al modelo desarrollista clásico basado únicamente en valores económicos⁶.

Para poder promover el desarrollo sostenible Naciones Unidas aprueba en la llamada "Cumbre de la Tierra" el Programa 21 o Agenda

³ Ansoáin es un municipio de 10.000 habitantes, 5.356 mujeres y 5.420 varones, situado a 4 km de Pamplona, capital de Navarra.

⁴ "Compromisos de Aalborg+10":

http://www.ccre.org/docs/Aalborg03_05_span.pdf.

⁵ Llamado así por Groo Harlem Brundtland, la política y doctora noruega que presidió la Comisión que redactó dicho informe.

⁶ Otra de las críticas nace en el mundo de la cultura. Hoy las tres dimensiones no son suficientes para reflejar la complejidad intrínseca de la sociedad contemporánea. La creatividad, el conocimiento crítico, la diversidad y la belleza son presupuestos imprescindibles de la sostenibilidad, pues están intrínsecamente relacionados con el desarrollo humano y la libertad. De ahí que la organización mundial de ciudades desarrollara una *Declaración en 2010 sobre la cultura como cuarto pilar del desarrollo sostenible*.

21⁷, una herramienta de trabajo por el desarrollo sostenible centrado en el bienestar de la ciudadanía, mediante el respeto al entorno natural, el equilibrio económico, la justicia y la equidad social. Los pueblos y ciudades que quieran implementar estas Agendas 21 reflejan su compromiso a través de la firma de la Carta de Aalborg y cuentan, así, con una metodología concreta para actuar en pos de la consecución de la sostenibilidad en su localidad. Estas intervenciones locales repercuten directamente en la sostenibilidad global, cerrando el círculo en ambas direcciones, de lo global a lo local y viceversa.

Más tarde, en el año 2002, la *Declaración de Johannesburgo sobre el Desarrollo Sostenible* (2002), haciéndose eco de las experiencias y reflexiones realizadas, vuelve a redefinir el concepto de desarrollo sostenible como el proceso mediante el cual se satisfacen las necesidades económicas, sociales, de diversidad cultural y de un medio ambiente sano de la actual generación, sin poner en riesgo la satisfacción de las mismas a las generaciones futuras.

En definitiva, tal y como explica Teresa Flores Bedregal⁸, a nivel teórico, el desarrollo sostenible se origina en las filosofías ecologistas y en una visión holística de la sociedad, la cultura y la naturaleza, que analiza las interdependencias e interconexiones de estos factores que no se pueden considerar aisladamente porque se condicionan y dependen mutuamente. Es decir, que de acuerdo a esta visión no existen las clásicas separaciones reduccionistas disciplinarias, sino que como método de análisis nos permite descifrar las interrelaciones entre los diferentes niveles de los procesos sociales, económicos, ambientales y culturales dentro de la red de conexiones de causalidad.

⁷ Es un plan detallado de acciones que deben ser acometidas a nivel mundial, nacional y local por entidades de la ONU, los gobiernos de sus estados miembros y por grupos principales particulares en todas las áreas en las que ocurren impactos humanos sobre el medio ambiente.

⁸ Teresa Flores Bedregal, pionera del periodismo ambiental en Bolivia, ha publicado cientos de artículos en periódicos y revistas especializadas. Ha trabajado en varias ONGs ambientales y en la Liga de Defensa del Medio Ambiente (LIDEMA). Ha trabajado también como consultora en el Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente de Bolivia.

Además, esto implica la equidad intra e intergeneracional, la equidad entre géneros y el respeto a la diversidad cultural porque, para no comprometer la satisfacción de necesidades de la población futura, el proceso de desarrollo tiene que enmarcarse en los principios de la sostenibilidad.

La Igualdad de Oportunidades como criterio social sostenible

Ya que la sostenibilidad es un concepto multidimensional y globalizador que contempla, además de la conservación y de la promoción del medio ambiente, la equidad económica, la justicia social y la participación ciudadana, podemos afirmar que lo social es inherente al desarrollo sostenible. Y uno de los aspectos sociales que más se han debatido y se han transformado a lo largo del siglo XX y de principios del XXI es la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo de Río en 1992⁹ fue una de las primeras en reconocer de forma explícita la necesidad de incluir a las mujeres en cualquier propuesta de desarrollo sostenible. De esta forma se pasa de considerar a las mujeres como víctimas de la degradación medioambiental a depositarias de una serie de conocimientos imprescindibles para un crecimiento sostenible, (Sabaté, 2000: pp. 177-191)¹⁰.

Por tanto, la igualdad de género es considerada dentro del mismo y al mismo tiempo como un objetivo y una condición previa del desarrollo sostenible. Y así se recoge tanto en el I Plan de Igualdad como en el II Plan de Acción Local del Ayuntamiento. En todos los programas y actuaciones del Servicio de Igualdad se remarca que no se trata de beneficiar a las mujeres, sino que forma parte de una apuesta a favor de la sostenibilidad social y la calidad de vida de toda la ciudadanía.

En definitiva, una sociedad sostenible es la que tiene en cuenta las necesidades de los seres humanos y su calidad de vida, atendiendo al desarrollo real de la igualdad de oportunidades entre mujeres y

⁹ Fue sin duda el resultado de un trabajo muy bien elaborado con anterioridad (Conferencia de Miami, 1991), donde mujeres de todo el mundo se reunieron por primera vez para tratar temas referidos al medio ambiente.

¹⁰ Ana Sabaté Martínez, Profesora de Geografía Humana de la Universidad Complutense de Madrid.

hombres. Una igualdad a todas luces incompatible con la discriminación de orden estructural que sufren las mujeres, también en Ansoáin.

Además, este modelo de desarrollo es, también, integral. No se trata únicamente de formular políticas y programas en cada criterio sostenible sino de integrar estas tres dimensiones, medioambiental-social-económica, en el diseño de todas las políticas de manera que un programa medioambiental incluya la perspectiva de género, atienda a la diversidad cultural y funcional, y garantice la eficacia y eficiencia económica y viceversa. Con este concepto estamos ya adentrándonos en la transversalidad de género en la estrategia de sostenibilidad de una entidad, en este caso concreto del Ayuntamiento de Ansoáin.

La contribución de las mujeres al desarrollo sostenible

Desde los inicios del movimiento ecologista las mujeres participaron de forma activa, comprometida y con aportaciones destacables al mismo. Entre las muchas mujeres que han realizado aportes sobresalientes desde el ámbito científico, filosófico o social, se pueden mencionar a Rachel Carson. Barbara Ward, Bella Abzug, Jane Godall, Gro Harlem Brundtland, Vandana Shiva, María Mies, Mary Mellor, Wangari Maathai, entre otras muchas. Deborah Meadows, por ejemplo co-autora del libro "Los límites del crecimiento", fue una de las pioneras del movimiento por la sostenibilidad global.

Además, los movimientos de mujeres ambientalistas y ecofeministas han tenido gran incidencia en las políticas ambientales nacionales e internacionales. Las ambientalistas en la Cumbre de Río 92 tuvieron una presencia masiva y fue uno de los movimientos de mayor impacto. Los aportes de las mujeres a las Convenciones y acuerdos ambientales internacionales han sido constantes. Fueron también mujeres las que dieron inicio a los movimientos contra la injusticia ambiental en los Estados Unidos.

En la Cumbre de Desarrollo Sostenible de Johannesburgo, realizada en septiembre de 2002 , las mujeres de la red Mujer, Medio Ambiente y Desarrollo (WEDO)¹¹ plantearon nuevamente una

¹¹Algunas de las cosas que ellas afirman es que la violencia resulta incompatible con el Desarrollo Sostenible y mantienen que las guerras tienen efectos ambientales y humanos devastadores. También se refieren a la globalización económica, afirmando que ha sido orientada, exclusivamente, por el mercado y esto ha aumentado el

Agenda, la cual demuestra una percepción y propuestas diferentes a la masculinas respecto a cómo hay que avanzar hacia el desarrollo sostenible.

Transversalización de género en la estrategia local de sostenibilidad de Ansoain

Desde un principio la elaboración del marco teórico conceptual para la transversalización de género en la estrategia de sostenibilidad de las políticas públicas del Ayuntamiento de Ansoáin ha estado a cargo de la Agente de Igualdad de Oportunidades del Servicio de Igualdad Municipal, quien tomó como referente y punto de partida para su desarrollo el ecofeminismo crítico propuesto por Alicia H. Puleo¹², que recoge el legado igualitario con una propuesta para transformar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación destructivos, a través de una mirada empática sobre la Naturaleza y con un análisis crítico de las relaciones de poder.

También tuvo en cuenta la definición que hace Marcela Lagarde¹³ del ecofeminismo como una nueva mirada en las relaciones

crecimiento de la pobreza, la violencia y la degradación ambiental. Y que así como la distribución de la riqueza se ha hecho más desigual, ha ocurrido lo mismo con las relaciones de poder. Sostienen que estimula el consumismo y el uso irresponsable de los recursos naturales que son patrimonio de toda la humanidad. Además, que la privatización ha desmantelado servicios sociales esenciales que el Estado prestaba a las mujeres, lo que ha incidido en la feminización de la pobreza. Sostienen que los presupuestos deben ser participativos y discriminados por género desde el nivel internacional al local. Y, asimismo, que los gobiernos y organismos internacionales utilicen datos discriminados por género en el proceso de elaboración de sus políticas que garanticen la inclusión de las mujeres en los procesos decisorios de políticas y programas relacionados al medio ambiente y al desarrollo sostenible. Afirman que el sistema de gobernabilidad para el Desarrollo Sostenible implica la participación de todos los actores sociales en la toma de decisiones, la responsabilidad y rendición de cuentas por parte de los gobiernos a la sociedad, la transparencia, la inclusión, la aplicación de la ley y la equidad de oportunidades.

¹² Alicia H. Puleo es Profesora Titular de Filosofía Moral Política de la Universidad de Valladolid. Forma parte del Consejo de la Cátedra de Estudios de Género de esta Universidad y del Consejo del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de numerosos libros y artículos, entre los que cabe destacar *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*, *Filosofía, Género y pensamiento crítico*, *Gender, Nature and Death* y *Ecofeminismo para otro mundo posible*.

¹³ Antropóloga feminista autora de numerosos artículos y libros sobre estudios de

de género entre mujeres y hombres y en la búsqueda de una relación diferente entre los seres humanos y la naturaleza. Por eso es el ingrediente más humano del desarrollo y la sostenibilidad. Es una mirada, una política y un paradigma de modo de vida feminista sobre el desarrollo humano sustentable. Y señala que la alternativa contenida en este paradigma está basada en cuatro principios: equidad, sustentabilidad, productividad y empoderamiento

En definitiva, dentro de este marco teórico el Servicio de Igualdad ha ido integrando sistemática y progresivamente la perspectiva de género en todos los sistemas y estructuras del Ayuntamiento, en sus políticas, programas, procesos de personal y proyectos, en las formas de ver y hacer en la organización, para conseguir un cambio cultural que la lleve a otra manera de hacer las cosas con sus propios recursos.

Además, con este marco se ha explicado y organizado el conocimiento existente en esta materia y, a su vez, se ha convertido en la referencia para los proyectos que se han ido desarrollando en el municipio así como en otras entidades públicas y privadas con las que se ha compartido esta buena práctica¹⁴.

Para todo ello ha contado con la colaboración de otro servicio municipal clave dentro de esta estrategia de sostenibilidad, la Agenda Local 21 del Ayuntamiento de Ansoáin. Las personas técnicas de ambos servicios reflexionaron sobre la incompatibilidad de alcanzar una sociedad sostenible mientras persistan las desigualdades de género que afectan al 51 % de la población, las mujeres, y no a un colectivo desfavorecido. Y cómo dentro de esa mitad de la población hay que tener en cuenta que existen los colectivos desfavorecidos afectados por otras dobles, triples o cuádruples discriminaciones: nacionalidad, etnia, cultura, orientación sexual, clase social, religión, diversidad funcional, edad,... Por ello, propusieron a principios de 2009 a sus respectivas concejalías y a la alcaldía la conformación de un equipo de trabajo que sería el responsable a nivel técnico de la igualdad de

género, feminismo, desarrollo humano y democracia, poder y autonomía de las mujeres empezando por su tesis doctoral *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, que continúa siendo un referente del feminismo contemporáneo.

¹⁴ Esta buena práctica ha recibido en el año 2010 el premio de Buenas Prácticas en Desarrollo Sostenible que concede cada dos años Gobierno de Navarra por todo este trabajo transversal que incluye la perspectiva de género:

http://www.navarra.es/home_es/Gobierno+de+Navarra/Organigrama/Los+departamentos/Desarrollo+Rural+y+Medio+Ambiente/Organigrama/Estructura+Organica/Medio+Ambiente/Acciones/Medio+Ambiente+Urbano/6catalogo+buenas+practicas.htm

oportunidades como criterio fundamental dentro de la sostenibilidad local.

Por tanto, a partir de ese momento la igualdad de género es considerada dentro del mismo y al mismo tiempo como un objetivo y una condición previa del desarrollo sostenible. Y así se recoge tanto en el I Plan de Igualdad¹⁵ como en el II Plan de Acción Local¹⁶ del Ayuntamiento de Ansoáin. En todos los programas y actuaciones del Servicio de Igualdad se remarca que no se trata de beneficiar a las mujeres, sino que forma parte de una apuesta a favor de la sostenibilidad social y la calidad de vida de toda la ciudadanía.

Además, este modelo de desarrollo es, también, integral. No se trata únicamente de formular políticas y programas en cada criterio sostenible sino de integrar estas tres dimensiones, medioambiental-social-económica, en el diseño de todas las políticas de manera que un programa medioambiental incluya la perspectiva de género, atienda a la diversidad cultural y funcional, y garantice la eficacia y eficiencia económica y viceversa. Con este concepto estamos ya adentrándonos en la transversalidad de género en la estrategia de sostenibilidad de una entidad, en este caso concreto del Ayuntamiento de Ansoáin.

En definitiva, una sociedad sostenible es la que tiene en cuenta las necesidades de los seres humanos y su calidad de vida, atendiendo al desarrollo real de la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres. Una igualdad a todas luces incompatible con la discriminación de orden estructural que sufren las mujeres, también en Ansoáin.

Después, se ha continuado profundizando en la transversalización de género en la estrategia local de sostenibilidad mediante el diseño, liderazgo, gestión y evaluación de proyectos de implementación como el Protocolo de Actuación Local contra la Violencia¹⁷, el Pacto Local por la Conciliación¹⁸ y de las Colonias Urbanas Sostenibles.

También se ha introducido la perspectiva de género en otros quince proyectos municipales: Contratación Pública Sostenible, Jardinería, Proyecto Educativo de sostenibilidad, Consejo de Participación Ciudadana, Campañas de Sensibilización /

¹⁵ <http://www.ansoain.es/files/2012/12/I-Plan-Igualdad-Ansoain1.pdf?7fe76a>

¹⁶ <http://www.ansoain.es/files/2012/12/PlanAccLocIGUALDAD-2012-2014cast.pdf?7fe76a>

¹⁷ http://www.ansoain.es/files/2012/12/211ABE-Protocolo-2-_cast.pdf?7fe76a

¹⁸ http://www.ansoain.es/files/2012/12/2012_IGUALDAD_PACTO-ANSO-CAST.pdf?7fe76a

Conmemoraciones, Recuperación de Caminos Tradicionales del Monte Ezcaba, Custodia de Territorios, Ciudad del Comercio Justo, Banca Ética, Subvenciones y Concursos municipales, Bolsa de empleo, Fomento de Transporte Alternativo, Eficiencia Energética, Patrimonio Cultural Local y Fiestas Sostenibles.

A nivel político, desde el Ayuntamiento, ha sido determinante el apoyo recibido desde Alcaldía, que ha apostado en todo momento por el Servicio de Igualdad, tanto internamente en relación a las otras áreas municipales como externamente, ante el resto de entidades públicas y privadas locales y forales. Sin él hubiera resultado imposible trabajar la transversalidad con los resultados que se han logrado. Sí que hay que señalar que la Técnica de Igualdad ha estado permanentemente en contacto con el Alcalde para informarle de todos los pasos importantes que eran necesarios para desarrollar el proyecto, ofreciéndole siempre argumentos y elementos técnicos de peso y contrastados que él podía defender políticamente cuando era necesario.

También han resultado muy importantes las Comisiones de Igualdad y de Sostenibilidad dadas las peculiaridades que ha tenido y tiene el Servicio de Igualdad de Ansoáin. En ellas se encuentran representados todos los grupos políticos del Ayuntamiento que han apoyado, por unanimidad, todas las propuestas que se diseñaron y se les presentaron desde el Servicio de Igualdad. En los años que lleva en marcha el Servicio nunca se ha encontrado en medio de ninguna disputa política, y ha existido un consenso en esta materia entre todos los partidos políticos que tienen representación en el Pleno Municipal.

Por todo ello, podemos afirmar que esta buena práctica constituye la materialización del compromiso que el Ayuntamiento ha adquirido a nivel municipal, y que es comenzar por colocar el cuidado de las personas y nuestro entorno en el centro del diseño de sus políticas públicas, atendiendo así al ecologismo en cuestiones medioambientales, la ciudadanía¹⁹ en cuestiones sociales y el bien común²⁰ en cuestiones económicas. Desde el pleno convencimiento de que las discriminaciones y las opresiones de género, las desigualdades y las distintas violencias hacia las mujeres son incompatibles con el desarrollo humano sustentable.

¹⁹ Tal y como está presente en los trabajos de Amaia Perez Orozco, economista feminista.

²⁰ Christian Felber, economista austriaco especialista en economía sostenible.

Bibliografía

- Castellanos Serrano, Cristina (2011): “*Una aproximación al mainstreaming de género en España. La interrelación de las políticas económicas y sociales*”. Master Universitario de Estudios Feministas Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense de Madrid. Recuperado el 10/02/2012 :
http://eprints.ucm.es/13509/1/Cristina_Castellanos_Serrano_TFM_16.06.11.pdf.
- Castro, Carmen (2009): “*Economía Sostenible: equidad condición de eficiencia*”. Recuperado el 5/10/2009 de:
<http://singenerodedudas.com/economiafeminista/1179/economia-sostenible-equidad-condicion-de-eficiencia>.
- Felber, Christian (2012): “*La economía del bien común*”. Deusto SA Ediciones.
- Flores Bedregal, Teresa (2003): “*Género y Desarrollo sustentable. Principios del desarrollo sostenible*”. Índice No. 1 Vol. 1 Desarrollo sustentable: visión holística de la realidad. Recuperado el 4/10/2009 de:
http://www.fundacionhenrydunant.org/docs/Diplomados_2011-2012/Genero%20y%20Desarrollo%20Sustentable_%20%20Teresa%20Flores%20Berdegall.pdf.
- Gobierno de Canarias (2005): “*Guía Metodológica para la incorporación de la perspectiva de género en las Agendas 21 Locales y los planes de urbanismo en Canarias*”. Recuperado el 16/10/2009
<http://www.gobcan.es/cmayerot/desarrollosostenible/perspectivadegenero/index.html>.
- Istúriz García, M^a Eva (2012): “*La experiencia del Servicio de Igualdad del Ayuntamiento de Ansoain integrado dentro de las políticas públicas de sostenibilidad*”. Universitat de València – Institut Universitari d’Etudis de la Dona. Recuperado el 6/06/2013 de
<http://www.ansoain.es/files/2012/12/Igualdad-Sostenibilidad1.pdf?7fe76a>

- Lagarde y de los Ríos, Marcela (2010): “*Una mirada ecofeminista al desarrollo humano sustentable*”. Ponencia presentada en el Encuentro sobre Ecofeminismo, una mirada al medio ambiente. Junta de Andalucía, 26 y 27, Sevilla, Noviembre, 2010. Recuperado el 3/06/2013
http://www.feministas.org/IMG/pdf/ElFeminismoenmiVida_1_.pdf
- Naciones Unidas (1992): “*Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*”. Recuperado el 30/08/2008
<http://www.un.org/Depts/dhl/spanish/resguids/specenvsp.htm>.
- Naciones Unidas (1992): “*Cumbre de la Tierra*”. Recuperado el 30/08/2008
http://www.cinu.org.mx/temas/des_sost/conf.htm#tierra.
- Naciones Unidas (1995): “*Conferencia de Pekín*”. Recuperado el 30/08/2008
<http://www.cinu.org.mx/biblioteca/documentos/dh/ConfBeijing1995.htm>.
- Naciones Unidas (2000): “*Objetivos del milenio*”. Recuperado el 30/08/2008 de <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>.
- Naciones Unidas (2002): “*Declaración de Johannesburgo sobre el Desarrollo Sostenible*”. Recuperado el 30/08/2008
http://www.un.org/esa/sustdev/documents/WSSD_POI_PD/Spanish/WSSDsp_PD.htm.
- Pérez Orozco, Amaia (2009). *Feminismo anticapitalista, esa Escandalosa Cosa y otros palabras*. Jornadas feministas de Granada. Recuperado el 17/06/2010
http://www.feministas.org/IMG/pdf/Feminismo_anticapitalista_esa_Escandalosa_Cosa_y_otros_palabros.pdf.
- PNUD (2011). *Informe de Desarrollo Humano*. Recuperado el 10/04/2012
<http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2011/>.

Puleo, Alicia H. (2009). “*Ecofeminismo: la perspectiva de género en la conciencia ecologista*”. Capítulo extraído del libro *Claves del ecologismo social*, editado por Libros en Acción-Ecologistas en Acción. Ediciones Cátedra. Madrid. Recuperado el 19/04/2010 de: http://www.mujeresenred.net/IMG/pdf/ECOFEMINISMO_LA_PERSPECTIVA_DE_GENERO.pdf

Puleo, Alicia H. (2011). “*Ecofeminismo. Para otro mundo posible*”. Ediciones Cátedra. Madrid.

Red Vasca de Municipios hacia la sostenibilidad (2008). “*La dimensión social de la sostenibilidad y la Agenda Local 21. Criterios para incorporar los aspectos sociales en las Agendas Locales 21*”. Cuadernos de trabajo UDAL SAREA 21.

Social Watch (2012). *Informe 2012- Desarrollo Sustentable: El Derecho a un Futuro*. Recuperado el 10/04/2012 <http://www.socialwatch.org/es/informe2012>.

Sabate Martinez, Ana (2000). “*Género, medio ambiente y acción política, un debate pendiente*”. Pub. En “*Anales de la Geografía de la Universidad Complutense 20*”, pp. 177-191.

Vargas, Yuliana; Rodríguez, Barbará; Rodríguez, Andreina; Tarazona, Nelson e Ibáñez, Gabriela (2011). “*Desarrollo sostenible o sustentable*”. Universidad Nacional Experimental del Tachira. Recuperado el 10/04/2012 <http://www.slideshare.net/Estudiourb/desarrollo-sostenible-o-sustentable>.

Un huerto urbano como experiencia de resistencia y empoderamiento

Mar Cabanes¹, Carmen Ciudad² e Ignacio Mancebo³
ASACAM⁴

asacam.asociacion@yahoo.es

Marco teórico

La propuesta política de La Vía Campesina, la Soberanía Alimentaria (FAO, 1996), y la Agroecología como enfoque de la ciencia que consideramos más apropiado para su construcción (Sevilla, 2006a), constituyen una respuesta al funcionamiento, dentro de una sociología de las ausencias (Santos, 2009), y a las consecuencias que el actual sistema agroalimentario globalizado ha tenido y tiene sobre el

¹ Licenciada en Publicidad y RRPP. Master en Desarrollo Local e Innovación Territorial. Miembro del grupo de investigación "Cooperativismo, Desarrollo Rural y Economía Solidaria en la Unión Europea y Latinoamérica" de la Universidad de Alicante. Desarrolla proyectos de transición agroecológica en ASACAM.

² Licenciada en Antropología Social y Cultural, DEA sobre espacio público y antropología, cursa actualmente el Máster en Agroecología (UNIA). Desarrolla proyectos de transición agroecológica en ASACAM.

³ Graduado en Ingeniería Agrícola y del Medio Rural, Master en Agroecología. Entre 2004 y 2012, ha desarrollado su labor profesional en el campo de la investigación y la experimentación agrarias en la Universidad de Castilla-La Mancha. Actualmente, se ocupa de proyectos de transición agroecológica en ASACAM.

⁴ ASACAM es una asociación de profesionales que realiza proyectos de formación, investigación, asesoramiento y divulgación de la Agroecología y la Soberanía Alimentaria en Castilla-La Mancha. El objetivo principal es impulsar y/o acompañar iniciativas públicas o privadas tendentes al cambio social, cultural, económico, técnico, científico y político bajo el enfoque de la agroecología, la soberanía alimentaria de los pueblos y el ecofeminismo.

planeta y quienes lo habitamos (Shiva, 2003; Sevilla, 2006b; Puleo, 2011). La desafección al sistema agroalimentario que ha provocado (Soler *et al.*, 2009) ha llevado a la búsqueda de alternativas que constituyen innovaciones tanto desde el punto de vista de la producción como del consumo y cuya articulación genera innovaciones sociales (Calle y Gallar, 2010) en la búsqueda de la sustentabilidad y la justicia social en el marco de una sociología de las emergencias (Santos, 2009).

Estas innovaciones no serán realmente emancipadoras si no incorporan en su acervo y su praxis el enfoque de género (Bosch *et al.* 2005; Puleo, 2011) ya que son las mujeres quienes sostienen, con su trabajo invisible, no reconocido ni valorado, la actividad económica (Pérez, 2006; Quiroga, 2009; Carrasco, 2003).

El análisis de espacios y tiempos en la producción de las mujeres y el cuestionamiento de la organización social de los mismos permite propuestas de acción y solución (Garrido, 1996). La importancia de la construcción del espacio radica por un lado como grafía del espacio vivido, que configura las experiencias corporales sensorio-motoras, en el que las prácticas sociales e individuales de mujeres y hombres, así como los debates y las luchas feministas, son fenómenos sustancialmente corporales (Esteban, 2004); por otro, como espacio que da sentido y simboliza una relación espiritual con la Tierra (Shiva, 1995; Mellor, 2000: 72-79; Puleo, 2011) y, por último, como espacio de empoderamiento personal e impacto político (Mellor 2000: 64) y nuevos modelos urbanos de uso social de espacios abandonados (Red de Huertos urbanos de Madrid, 2013). Respecto al uso del tiempo por parte de las mujeres, se caracteriza por tener menos horas de descanso, mayor intensidad y fragmentación del trabajo y sufrir más la ocupación múltiple simultánea (Awumbila y Momsen, 1995; Sabaté y Díaz, 2003) sin embargo, el uso del mismo está mucho más enfocado a tareas que preservan la vida y son, por lo general, más sostenibles (Carrasco, 2003: 152-155).

La orientación de la producción agraria hacia la satisfacción de necesidades (Max-Neef, 1998: 30) en lugar de hacia el mercado, forma parte de una ética de los cuidados. Una comprensión materialista del papel de las mujeres como mediadoras entre el ser humano y la naturaleza, la construcción de un mundo social sobre la base material sostenida por el trabajo de las mujeres, ofrece un “punto de vista” para

trabajar contra la ideología e instituciones falocráticas y una crítica fundamental al capitalismo. (Mellor, 2000: 137-138 y 217).

El papel jugado por la ciencia ha llevado al enfoque agroecológico, en cuanto que científico, a una doble ruptura epistemológica (Santos, 2009), al reconocer los conocimientos no científicos como racionalidades que han permitido una relación sustentable con el medio (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). El conocimiento como lucha política para los marginados/subyugados, desde una perspectiva por una parte de subsistencia y, por otra relacional, supone una ética de interés de los unos por los otros, sostenida por la importancia de asumir la responsabilidad personal (Mellor 2000: 138-139) o con las llamadas “responsabilidades compartidas” (Leff 2006:4). Y además, la experiencia de la desventaja como privilegio epistémico de las clases trabajadoras (Mellor, 2000: 136) supone desde el punto de vista del conocimiento, una situación de partida más profunda e interesante ya que hace visible la relación con los demás y con el mundo (Mellor 2000: 142).

La configuración política de corrientes emancipatorias (Siliprandi, 2009) como el ecofeminismo deviene un marco de actuación y referencia en la política del *y*, en la constitución de nuevos sujetos políticos, que suponen un reto para la construcción de una transición frente a la transición de las élites, la globalización, los mercados financieros, etc. (Garrido, 2007; Calle, 2013). Desde la agroecología política como forma de transición hacia la sustentabilidad (Calle y Gallar, 2010), la construcción de redes sociales y el énfasis por la vida como forma de defensa supone una solución política, económica y social frente a los viejos modos insostenibles de producir, consumir y financiar.

Metodología

El trabajo se ha realizado desde una perspectiva biográfica (Bertaux, 2005) mediante la cual construimos un relato de vida (Heller, 1972) en el que englobamos todo un proceso de observación y reflexión a lo largo de la recogida biográfica (Bourdieu, 1986) con el fin de poner de manifiesto “las líneas de fuerza pertinentes” o ejes esenciales. Teniendo en cuenta que a lo largo del relato biográfico no se produce por parte de nuestras informantes un único vaciado de un

acontecimiento vivido, sino que además están interpretando dicho conocimiento, es aquí donde se encuentra el consenso social de lo que se debe hacer o decir o en definitiva argumentar. Un discurso que está vinculado a las emociones por una parte, y por otra a la memoria corporal o “embodiment”, la memoria encarnada y pasada por la experiencia. Como factores de análisis, el cambio histórico como un componente de las variaciones en el curso de la vida; los episodios significativos de su vida; la vivencia temporal y espacial; y marcadores o umbrales que marcan los cambios de estado en su vida (Bertaux, 2005; Bertaux y Bertaux-Wiame, 1994).

... de la resistencia a la creatividad. Análisis

Punto de ruptura

El acontecimiento que da vida al relato de A. y M. es el cambio en su situación laboral. Narran cómo eran empleadas en una industria textil de una localidad de la provincia de Ciudad Real al comienzo de la crisis del sistema financiero, quedándose en desempleo al cerrar la fábrica. La situación familiar se complicó al estar los maridos, igualmente, en situación de desempleo, “...*subsistíamos malamente, no teníamos ningún ingreso, sólo la ayuda familiar, nuestros maridos no trabajaban...*”. Este acontecimiento es referido por ellas mismas como un punto de ruptura o inflexión significativa y se encuentra directamente relacionado con el cambio histórico que ha sufrido la población desde el momento de la crisis, agudizándose por el hecho de sufrir el doble desempleo (Carrasco, 2003: 174).

Ante la falta de oportunidades laborales en su municipio y la perspectiva de tener que emigrar para buscar trabajo “...*nuestro trabajo fué lo primero que tocaron, nos quedamos en el paro y como nuestro pueblo es pequeño no había nada, y menos para las mujeres, no había ni para limpiar ni para cuidar de mayores...*” dice A., como evidencia del fracaso del modelo de desarrollo rural (Sabaté, A. y Díaz, M. A. 2003; Sevilla, 2006b), donde el modelo de gestión agroambiental ha propiciado explotaciones más grandes que generan menos empleo, menos vecinos y más maquinaria, cuya gestión se puede hacer desde las ciudades o poblaciones intermedias y cuyo futuro, a falta de sucesión familiar, apunta a la gran empresa agrícola. También los desequilibrios en las políticas respecto a bienes y servicios. Por esto, decidieron poner en

marcha un proyecto de huerto para autoconsumo utilizando un antiguo huerto en el centro del pueblo perteneciente a la familia de A. que se encontraba en desuso desde 30 años atrás, debido al modelo desarrollista que propició el abandono de los huertos dentro del pueblo; y, a pesar de disponer de un antiguo pozo con escaso aforo y noria en mal estado y una antigua edificación, no tenía luz eléctrica para el bombeo del agua. Así, este retomar el espacio para uso agrario dentro del pueblo, se encuentra en la línea de los nuevos modelos urbanos.

Proceso de transición

Posteriormente descubrieron, tras el derrumbe de un muro, un huerto de mucha mayor extensión que ellas llaman el huerto grande que disponía de un pozo con agua suficiente para cultivar ambos huertos, por lo que se plantearon plantar toda esa superficie para vender los productos de la huerta en el pueblo. En un primer momento, comenzaron a vender en la puerta de la calle y a las vecinas pero la experiencia no fue satisfactoria porque en un pueblo pequeño como en el que ellas viven, casi todo el mundo cultiva su pequeño huerto propio. Ante la pérdida de conocimientos vitales por la dominación comercial del conocimiento (Mellor, 2000: 88; Santos, 2009; Puleo, 2011), A. y M. recorren el camino inverso, tratando de recuperar el legado casi perdido de su abuela y los antiguos productores del pueblo, comenzando innovaciones en la producción por los canales cortos sin saberlo, recuperando semilla antigua con un agricultor ya jubilado del pueblo, iniciando el camino de la autonomía productiva y el aprendizaje compartido (Leff 2006:4).

A raíz de unas jornadas sobre Soberanía Alimentaria entraron en contacto con unas mujeres de Valdepeñas, con las que se plantearon la creación de un grupo de consumo al que A. y M. proveerían de las verduras y hortalizas (Calle y Gallar, 2010). Esto hizo que se ampliara sus redes sociales y personales y fue la manera en la que, poco a poco, fueron construyendo la red de consumidores sobre la que sustentan su trabajo que, en la actualidad, está formado por varios grupos de consumo repartidos por la provincia, sujetos de innovaciones sociales, en este caso respecto a la alimentación como factor de revisión profunda de la sociedad de consumo (Calle 2013:193) que se produce a través de la articulación producción-

consumo en la que se generan nuevos canales con distintos lenguajes de valoración (Martínez-Alier, 2005). “*Nuestra conciencia ecológica ha ido creciendo con el tiempo, cuando hemos visto cómo han ido creciendo los grupos de consumo... al tiempo nos fuimos encontrando con personas que lo que querían era recuperar autonomía.*” En ellos, las mujeres están desarrollando indudablemente un papel protagonista ya que son quienes establecen en primer lugar la comunicación, trascendiendo el rol de mediadoras que les otorga el patriarcado (Mellor, 2004) y reafirmando como sujetos de cambio tanto en el trabajo como en el hogar y ambos en relación con el poder (Mellor, 2004:71). La aparición de nuevos grupos de consumo estuvo estimulada por los encuentros que se realizan dos veces al año en el huerto y provocó la necesidad de ampliar la superficie que cultivaban, de forma que arrendaron un segundo huerto, situado a escasos metros del anterior, perteneciente a un convento; esto hizo que pudieran vivir del fruto de su trabajo aunque tuvo como consecuencia un sustancial aumento de la jornada laboral (Sabaté y Díaz, 2003). Como consecuencia de este proceso, este trabajo social ha tenido sus caras y cruces, sobre todo respecto a la conciliación de la vida familiar y profesional (Awumbila y Momsen, 1995); su vida personal y familiar se ha visto resentida e incluso ha habido fracturas y recomposiciones en la vida de ambas, “*...y así seguimos, recuperando la huerta y recuperando a la familia.*”

Para iniciar la producción, no contaban con conocimientos previos, en especial M. En el caso de A., si bien no tenía experiencia en agricultura, sí conservaba los recuerdos de cuando su abuela cultivaba el huerto (Carrasco, 2003: 152-155)). Contaron con el apoyo inicial y casual, de un antiguo agricultor jubilado que produce plantas de variedades tradicionales, ya que los agricultores locales a los que se dirigieron en busca de información las tacharon de locas por pretender cultivar de manera tradicional y ecológica (Sevilla, 2006b; Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Por un lado, desde una perspectiva de género, su trabajo se basa tanto en la autonomía y apropiación del espacio - proyectado, gestionado y articulado - lo que ha producido gran visibilidad de su trabajo en el pueblo (Garrido, 1996; Santos, 2009), de manera que otras chicas “*...mejor vistas, porque ellas proceden de un taller de empleo...*” también han creado su huerto. Y por otro por el equilibrio que ellas buscan entre cultivos y animales (Puleo, 2011), y la relación espiritual con la Tierra, “*...nos ha dado mucha tranquilidad, mucha calma, porque para*

entender la Tierra hay que llamarla en femenino, para comprender las cosas”, en la línea apuntada por Shiva (1995).

Consideraciones finales

Tras el proceso descrito anteriormente, podemos destacar un empoderamiento por parte de A. y M. tanto en el ámbito profesional como en el personal, con una recomposición de las relaciones. La trayectoria de estas mujeres ha pasado de ser víctimas del sistema productivo a re-construirse como lideresas sociales y políticas, rompiendo el imaginario de agricultoras sumisas o la supuesta incapacidad del feminismo para comunicarse con los movimientos rurales (Siliprandi, 2010: 127) Como las mujeres que participan de organizaciones sociales y movimientos que se reúnen en una red social, A. y M. han construido un espacio de trabajo y de conocimiento y al tiempo de reafirmación personal, de llamada a la madre Tierra, de espiritualidad feminista.

Este camino forjado en la resistencia lo han realizado a partir de una ética y una economía de los cuidados, desde el enfoque de la satisfacción de necesidades (Max-Neef, 1998). En este sentido, son la ética y economía de los cuidados _ porque para ellas no es el dinero lo que les motiva a continuar, sino las relaciones personales y afectivas “...esto es una forma de vida, hay que entenderlo como eso, no se miden las horas, no se mide el esfuerzo, porque obtienes otras muchas cosas por otra parte...” _ y las satisfacciones de trabajar en contacto con la tierra lo que les anima a seguir.

Bibliografía

Awumbila, M. y Momsen, J.H. (1995): "Gender and the environment: Women's time use as a measure of environmental change", en *Global Environmental Change: Human and Policy Dimensions*, núm. 5, pp. 337-346.

Bertaux, D. (2005): *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*, Ed. Bellaterra. Barcelona.

Bertaux, D. y Bertaux- Wiame, I. (1994): "El patrimonio y su linaje: transmisiones y movilidad social en cinco generaciones", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Volumen VI, núm. 18. Universidad de Colima, México. pp. 27-56.

Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31661803>. (Consultado el 9 de Junio de 2013).

Bosch, A., Carrasco, C. y Grau, E. (2005): Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo, en E. Tello, *La historia cuenta*, Ed. El Viejo Topo. Barcelona, pp. 321-346.

Bourdieu, P. (1986): "La ilusión biográfica" (publicado originalmente en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 62/63, pp. 69-72).

Calle, A. (2013): *La transición inaplazable. Salir de la crisis desde los nuevos sujetos políticos*, Icaria Editorial, Barcelona.

Calle, A. y Gallar, D. (2010): "Agroecología política, Transición social y campesinado". Artículo para el VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural – ALASRU. Del 15 al 19 de noviembre de 2010, en Porto de Galinhas, Pernambuco, Brasil. GRUPO 2.

Disponible en: <http://www.deseosenelinsomnio.com/?p=237> (Consultado el 12 de Junio de 2013).

Carrasco, C. (2003): "Tiempos, trabajos y organización social: reflexiones en torno al mercado laboral femenino", en Carrasco C. (Ed.): *Mujeres y economía: nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*, Icaria Editorial. Barcelona. pp. 125 -172.

Carrasco, C. (2009) "Mujeres, sostenibilidad y deuda social", *Revista de Educación*, número extraordinario 2009, pp. 169-191.

Esteban, M. L. (2004): *Género: itinerarios corporales, identidad y cambio*, Ed. Bellaterra, Barcelona.

FAO, 1996. Cumbre Mundial sobre la Alimentación.

http://www.fao.org/wfs/index_es.htm.

Consultado el 15 de Junio de 2013.

Garrido, F. (1996): *La ecología política como política del tiempo*, Ed. Comares, Granada.

Garrido, F. (2007): “Sobre la epistemología ecológica”, en Garrido F, González de Molina, M., Serrano, J.L. y Solana, J.L. (Coords): *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, pp 31-54, Ed. Icaria, Barcelona.

Heller, A. (1972): *Historia y vida cotidiana*, Ed. Grijalbo, Barcelona.

Leff, E. (2006): “Ética por la Vida. Elogio de la Voluntad de Poder”, *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 5, nº 13. pp. 0.

Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30551306>

(Consultado el 10 de Junio de 2013).

Martínez-Alier, J. (2005): *El Ecologismo de los Pobres*, Icaria Editorial, Barcelona.

Max-Neef, M. (1998): *Desarrollo a escala humana*, Icaria Editorial, Barcelona.

Mellor, M. (2000): *Feminismo y ecología*, Editorial Siglo XXI, México D.F.

Pérez, A. (2006): “Amenaza tormenta: La crisis de los cuidados y la reorganización del sistema económico”, en *Revista de Economía Crítica* nº 5. Valladolid. pp. 7-37.

Puleo, A. (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Ed. Cátedra, Colección Feminismos, Madrid.

Quiroga, N. (2009): “Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina” en *Iconos: Revista de Ciencias Sociales*, Quito: FLACSO sede Ecuador, núm. 33. pp. 77-89. ISSN: 1390-1249

Red de Huertos Urbanos de Madrid, 2013.

<http://redhuertosurbanosmadrid.wordpress.com/>

(Consultado el 15 de Junio de 2013).

Sabaté, A. y Díaz, M. A. (2003): *Mujeres y desarrollo rural: la conciliación de tiempos de la vida y de trabajo*, Serie Geográfica, núm. 11. pp. 141-162.

Santos, B.S. (2009): *Una epistemología del sur*, Ed. Siglo XXI, Madrid.

Sevilla, E. (2006^a): “Agroecología y agricultura ecológica: hacia una “re” construcción de la soberanía alimentaria”, *Revista Agroecología*, Universidad de Murcia.

Sevilla, E. (2006b): *De la Sociología Rural a la Agroecología*, Icaria Editorial, Barcelona.

Shiva, V. (2003): *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Ed. Paidós, Barcelona.

Shiva, V. (1995): *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*, Editorial Horas y Horas, Madrid.

Siliprandi, E. (2009): *Mulheres e Agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar*. Tese de Doutorado. Universidade de Brasília, Centro de Desenvolvimento Sustentável. Brasília: UnB.

Siliprandi, E. (2010): “Mujeres y agroecología. Nuevos sujetos políticos en la agricultura familiar”, en *Investigaciones Feministas*, vol 1. pp.125-137.

Soler, M., Calle, A., Vara, I. (2009): “La desafección al sistema agroalimentario: ciudadanía y redes sociales”, *I Congreso Español de Sociología de la Alimentación*, Gijón 28 y 29 de mayo de 2009.

Toledo, V.M., Barrera-Bassols, N. (2008): *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria Editorial, Barcelona.

VI. PROPUESTAS EDUCATIVAS

La Educación para el Desarrollo (EpD de quinta generación) como herramienta metodológica al servicio del ecofeminismo crítico

Ruth Escribano Dengra¹
Universidad Illes Balears (UIB)
ruthonduras@yahoo.es

Como característica común, todos los ecofeminismos comparten la visión de que la subordinación de las mujeres a los hombres y la explotación de la Naturaleza en el sistema capitalista se dan la mano y se sustentan en una lógica compartida: la lógica de la dominación patriarcal y la del capital, que supedita la vida (humana y no humana) a la prioridad de la obtención de beneficios a toda costa. El sistema capitalista patriarcal o «modelo urbano-agro-industrial» a escala global ha desarrollado todo tipo de estrategias para someter a mujeres y Naturaleza (Fernández Durán, 2011, p.9), relegándolas al terreno de lo invisible e infravalorado. Frente a esta lógica dominante, las diferentes corrientes ecofeministas buscan una profunda transformación en los modos en que las personas, mujeres y hombres se relacionan entre sí, con otros organismos vivos y con la Naturaleza, superando las visiones antropocéntrica y androcéntrica y sustituyendo las fórmulas de opresión, explotación, imposición y apropiación, todas ellas causantes de la crisis actual global, que se traduce en una profunda crisis ecológica y de valores, por otras estrategias que nos

¹ Coordinadora de la Oficina de Cooperación al Desarrollo de la Universidad Illes Balears (UIB). Bióloga de profesión, ecofeminista de convicción y dedicada de forma profesional al mundo de la cooperación internacional al desarrollo desde 1998, especializada en educación para el desarrollo después de haber realizado el Magíster de Género y Desarrollo en la Universidad Complutense de Madrid en el 2003

permitan alcanzar sociedades equitativas en una cultura de sostenibilidad ecológica.

La lógica de la dominación patriarcal responde a un modelo cultural en el que se imponen las visiones masculinas sobre las femeninas, consideradas inferiores, y por ello invisibilizadas e incluso ignoradas, y donde la explotación de la Naturaleza y de las mujeres se conecta con una forma de ver la realidad y se traduce en un conjunto de prácticas y de valores determinados. De hecho, la crítica del feminismo se centra en el patriarcado, como modelo de organización que además se caracteriza por dividir la realidad en pares de opuestos o dualismos jerarquizados como son: masculino/femenino, cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción, conocimiento científico/saber tradicional, público/privado, entre otros. El patriarcado sostiene que los primeros componentes de cada par son más valiosos y los asocia a lo masculino (a los hombres), quedando las mujeres del lado de la Naturaleza, del cuerpo, de las emociones, del saber tradicional, de lo privado,... todos ellos rasgos considerados femeninos frente a sus opuestos considerados masculinos y jerárquicamente superiores. «Estos dualismos estudiados por la filosofía ecofeminista son relaciones de oposición vinculadas a la organización social de sexo-género. Niegan la dependencia con respecto al elemento subordinado e instituyen jerarquías de valor. Se insertan en un sistema de pensamiento anclado en la realidad histórica material de la dominación y explotación. Una de sus funciones es la legitimización de estas relaciones de poder pero no deben ser pensadas en términos de simple superestructura ideológica. Ellas mismas son tecnologías de dominación, no un mero reflejo de la verdadera realidad, que sería la económica» (Puleo, 2005, p.203).

Otra consecuencia del sistema dominante basado en estos dualismos jerarquizados, propios de la Modernidad, es la infravaloración del trabajo reproductivo (mayoritariamente realizado por mujeres) frente al trabajo productivo que se corresponde, a su vez con el dualismos ámbito privado-ámbito público, respectivamente. De manera que las tareas del cuidado de la vida han sido y siguen siendo una responsabilidad no compartida por los hombres, que permite la renovación de la fuerza de trabajo en el sistema capitalista, de la misma forma que el trabajo productivo reposa en la externalización de sus costes ecológicos. Así este modelo justifica ideológicamente el dominio y la explotación de las mujeres y de la Naturaleza a favor de los hombres y de los valores típicamente masculinos como el egoísmo, la competencia, la dominación, el individualismo, etc. Por otra parte, la

lógica del capital responde a un sistema socioeconómico centrado en la producción de bienes en el mercado que justifica las desigualdades sociales, entre ellas las de género, y que a su vez es inequitativo e injusto, sobre todo para las mujeres y la Naturaleza.

De manera que «las aportaciones de dos pensamientos críticos -feminismo y ecologismo- nos ofrecen la oportunidad de enfrentarnos no sólo a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal, sino también a una ideología y una estructura de dominación de la Naturaleza ligada al paradigma patriarcal del varón amo y guerrero» (Puleo, 2002, p.36) en el sistema capitalista global. En este sentido, la filósofa ecofeminista Alicia Puleo nos indica que «la crítica ecofeminista a los estereotipos viriles del guerrero y del cazador llevó a una interpretación de la violencia como destrucción de la naturaleza humana y no humana generada por la cultura patriarcal» (2011, p.45).

Además, ambas lógicas niegan la interdependencia y ecoddependencia, promoviendo al *Homo economicus*, abstracción teórica que viene representada por la dominación masculina de los sistemas económicos, segregación de género en el mercado laboral y división sexual del trabajo². Frente a este modelo basado en ambas lógicas que se apoyan y respaldan mutuamente para hacerse más fuertes y dominantes, se posicionan tanto el pensamiento y activismo ecologista, denunciando cómo la especie humana maltrata la vida en el planeta y sobreexplota a la Naturaleza, como el movimiento feminista al denunciar a su vez que la mitad de la especie humana sigue oprimiendo a la otra mitad de sí misma. Ambas posiciones, la ecologista y la feminista, resaltan la importancia de la paz y del respeto de la diversidad social, natural y cultural.

² Una película titulada “Un día sin mexicanos” (Sergio Arau, 2004) relata cómo, una mañana, California descubre que un tercio de sus habitantes ha desaparecido y la característica que une a esas 14 millones de personas desaparecidas es su procedencia hispana. Así, se van descubriendo las implicaciones económicas, políticas y sociales de este desastre que amenaza al propio “estilo de vida americano”. Se me ocurre un símil con “Un día sin mujeres” o “Un día sin energía”, para evidenciar los nefastos resultados que supone seguir invisibilizando el trabajo de cuidado de las mujeres y seguir discriminándolas como ocurre de forma cotidiana a escala global, así como la inviabilidad del modelo capitalista sin ejercer la sobreexplotación de los recursos naturales, aceptando así su incapacidad de funcionamiento y viabilidad sin reconocer la interdependencia y la ecoddependencia.

Alicia Puleo en el capítulo 6 de su libro *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011), aborda como una línea estratégica la educación ambiental no androcéntrica:

«Enseñar la importancia de la sostenibilidad exige dar a conocer alternativas al desarrollo destructivo, explicar los principios de la Agroecología y de la Soberanía Alimentaria, mostrando la resistencia de las y los pequeños agricultores frente a los monocultivos y los agrotóxicos, y exponer los beneficios sociales del Comercio Justo. Tendrá que incorporar los planteamientos de la educación para la igualdad entre los sexos, la interculturalidad y la educación para la paz de manera que la interdependencia de estos enfoques no quede en una simple mención inicial sin un verdadero desarrollo integrado con ejemplos concretos que queden grabados en la mente y el corazón del alumnado. Deberá saber conjugar armoniosamente razón y pasión, justicia y cuidado, metas pedagógicas cognitivas y afectivas» (Puleo, 2011, pp.313-314).

Es en este punto donde me parece crucial resaltar la importancia de impulsar la educación ambiental, la coeducación, la educación para la paz, la interculturalidad, educación para la ciudadanía (por mencionar las más conocidas), en definitiva, impulsar la educación en valores. Pero, bajo mi punto de vista, todas estas modalidades de educación inicialmente consideradas por separado, quedan perfectamente englobadas en el concepto de Educación para el Desarrollo para la ciudadanía global (EpD de quinta generación).

Según la “Estrategia de Educación para el Desarrollo de la Cooperación Española de la Dirección General de Planificación y Evaluación de Políticas para el Desarrollo” (DGPOLDE, 2007), el concepto de Educación para el Desarrollo (EpD) se define como: «Proceso educativo constante que favorece la comprensión de las interrelaciones económicas, políticas, sociales y culturales entre el Norte y el Sur; promueve valores y actitudes relacionados con la solidaridad y la justicia social y busca vías de acción para conseguir un desarrollo humano y sostenible» (Plan Director 2005-2008, p.99). Otra definición de la EpD que bajo mi punto de vista todavía encajaría mejor con la corriente ecofeminista es la siguiente: «Proceso educativo (formal, no formal e informal) constante, encaminado a promover una

ciudadanía global, a través de conocimientos, actitudes y valores capaces de generar una cultura de la solidaridad comprometida en la lucha contra la pobreza y la exclusión, así como con la promoción del desarrollo humano y sostenible» (Ortega, 2006, p.80).

Las cuatro dimensiones sobre las que se sustenta la EpD, interrelacionadas entre sí, son la sensibilización, la educación-formación, la investigación y la movilización social e incidencia política. Como ya he mencionado, se trata de un proceso educativo constante mediante el cual se desarrollan valores, actitudes y destrezas para incrementar la autoestima de las personas y capacitarlas para ser más responsables de sus actos; favorecer la creación de una ciudadanía éticamente solidaria, consciente de que sus decisiones y acciones afectan a sus propias vidas y también a las de las otras personas, así como a las futuras generaciones y a la vida no humana en el planeta. Pero, ¿cuáles son los aportes de la corriente del ecofeminismo crítico o feminismo ecologista crítico a la educación para el desarrollo para la ciudadanía global (EpD de quinta generación)?

La EpD como educación en valores se nutriría de los valores propuestos por el ecofeminismo crítico (valores ecológicos o de sostenibilidad de la vida y de los valores femeninos). «Relación de valores o conductas genéricamente (que no biológicamente) femeninos» como indica Carmen Velayos en “Sostener la vida: ética ecofeminista” (2007, p.97) como son la solidaridad, sororidad, igualdad, equidad, tolerancia, respeto, altruismo, empatía, entre otros, frutos todos ellos de la ética ecofeminista, y necesarios para la transformación y la justicia social promovida por los movimientos feministas y ecologistas en todo el mundo. En definitiva, la EpD se basa en los valores alternativos a los actualmente dominantes y que utilizando el propio sistema dicotómico serían a modo de ejemplo: altruismo versus egoísmo, cooperación versus competición, solidaridad y corresponsabilidad versus indiferencia e individualismo. Por otra parte, es una realidad muy bien argumentada en el ecofeminismo crítico, que la crisis multidimensional (ecológica, de valores y de los cuidados) es global porque afecta tanto a los modos de producir, distribuir y consumir como a la propia reproducción social y sostenibilidad de la vida a nivel mundial. De manera que el concepto de ciudadanía global incluido en la EpD de quinta generación es una forma de articulación y de toma de consciencia del empoderamiento de mujeres y hombres como ciudadanas y ciudadanos globales o cosmopolitas, que permite pensar y comprender mejor la propuesta de una ciudadanía ecológica desde una perspectiva de género (fruto de la

lucha ecofeminista) para propiciar así, un cambio encaminado a alcanzar globalmente una cultura de sostenibilidad de la vida con perspectiva de equidad de género.

En nuestro contexto más cercano, tanto desde la academia con autoras como las filósofas Alicia Puleo, María José Guerra y Carmen Velayos, por citar a algunas, como desde los movimientos sociales con activistas como Yayo Herrero y Marta Pascual del grupo de trabajo sobre ecofeminismo de Ecologistas en Acción, entre otras, se están haciendo aportes muy importantes para la transformación social:

«Si el feminismo se dio pronto cuenta de cómo la naturalización de la mujer era una herramienta para legitimar el patriarcado, el ecofeminismo comprende que la alternativa no consiste en desnaturalizar a la mujer, sino en renaturalizar al hombre, ajustando la organización política, relacional, doméstica y económica a las condiciones de la vida, que Naturaleza y mujeres conocen bien» [...]. «Se trata de una renaturalización que es al tiempo reculturización (construcción de una nueva cultura ecológica equitativa, una cultura de la sostenibilidad) que visibiliza y valoriza la interdependencia y la ecodependencia de mujeres y hombres» (Herrero, 2010, p. 35).

Las corrientes ecofeministas entienden que la crisis ecológica global no puede solucionarse si no se introduce la perspectiva de género resaltando las importantes contribuciones de las mujeres a la sostenibilidad social y ecológica, se trata de poner en valor el trabajo reproductivo, las experiencias, saberes y conocimientos femeninos, así como las luchas ecofeministas. En el fondo se propone poner en femenino discursos, valores y prácticas sociales (Herrero, 2010).

De esta forma si se consigue situar en el centro del modelo de organización social, de nuestra práctica económica y política, de nuestros juicios éticos y de nuestras luchas el cuidado de la vida (humana y no humana, presente y futura), la Naturaleza y las mujeres dejaran de ser invisibilizadas y discriminadas, pues los valores femeninos serán los que marcarán la forma de ser y de estar en el mundo, de relación entre las personas y con la Naturaleza.

Desde esta perspectiva y posicionamiento, comparto con la filósofa ecofeminista, Alicia Puleo su postura sobre «la validez de un

feminismo ecologista crítico que planteara una alternativa a la crisis de valores de la sociedad consumista e individualista actual» (2002, p.39) y que nos ofrezca la oportunidad de enfrentarnos no sólo a una ideología y una estructura de dominación de la Naturaleza en el sistema capitalista, sino también a la dominación de las mujeres en la sociedad patriarcal. De esta manera, el pensamiento y quehacer ecofeminista propone un cambio profundo en la sociedad, un nuevo modelo de convivencia basado en la corresponsabilidad entre hombres y mujeres, entre pueblos del Sur y del Norte, y en la redistribución equitativa de recursos y del tiempo para asegurar una calidad de vida en equilibrio con la sostenibilidad ecológica planetaria.

La Educación para el Desarrollo (EpD) desde sus comienzos aparece ligada a la cooperación internacional al desarrollo, en consecuencia sus propuestas teóricas y prácticas han ido evolucionando en paralelo al debate en torno al desarrollo desde los años 70 hasta la actualidad pasando de un enfoque caritativo-asistencial, en la primera generación; a un enfoque desarrollista en la segunda; a la EpD crítica y solidaria, en la tercera; a la EpD humano y sostenible, en la cuarta, hasta llegar a la actual Educación para el Desarrollo para la ciudadanía global, de quinta generación (DGPOLDE, 2007). Pero si se considera que la terminología no encaja totalmente con las propuestas del ecofeminismo crítico, debido a los cuestionamientos planteados en referencia al concepto de “desarrollo”, se podría proponer una nueva terminología para la sexta generación. De manera que mi propuesta sería la de Educación para una ciudadanía global ecofeminista, evitando por una parte la controversia en base al concepto de desarrollo y por otra, visibilizando de forma aún más clara el tipo de valores que se pretenden impulsar.

Aunque a mi entender lo importante de la propuesta de ligar la EpD al ecofeminismo crítico, no es tanto la terminología utilizada, sino su metodología pedagógica planteada: formación-reflexión-acción. Este enfoque metodológico se basa en la sensibilización para romper el círculo vicioso de ignorancia-indiferencia-ignorancia; en la formación o capacitación (ya que no basta con informar) para permitir un proceso de reflexión analítica y crítica, sistemático y deliberado que lleva a una toma de conciencia; en la investigación, que permite conocer las causas de las desigualdades, de la injusticia social y de la insostenibilidad ecológica, así como proponer soluciones y alternativas al modelo actual; y en la movilización social e incidencia política que pretende influir en las decisiones políticas adoptadas por grupos de poder con objetivos claramente definidos, las decisiones de los cuales

afectan a las estructuras sociales, económicas y/o políticas desde el ámbito local hasta el global.

Otro aspecto coincidente de la EpD con las propuestas ecofeministas es que se trata de un enfoque interdisciplinar, intercultural y transversal. De hecho, la transversalización de la EpD es uno de los retos actuales más importantes, tanto en los ámbitos formal, no formal como informal.

Por todo ello, la utilidad del análisis ecofeminista consiste en aportar claves de género sobre nuestra relación con la Naturaleza, en cuestionar los estereotipos de género y en interesarse por una educación sentimental y moral, como bien nos indica Alicia Puleo en su publicación “Los dualismos opresivos y la educación ambiental” (2005), pero yendo más allá de la educación ambiental no androcéntrica, propiamente dicha. Siendo mi propuesta que el ecofeminismo crítico al ser un movimiento revolucionario pacífico, puede y debe servirse de la EpD como una metodología y herramienta para su extensión, puesto que las cuatro dimensiones de la EpD (sensibilización, formación, investigación, movilización social e incidencia política) permitirían impulsar mejor el logro de estas metas.

En definitiva, este ecofeminismo crítico o feminismo ecologista plantea, tanto en la teoría como en la práctica, una alternativa a la actual crisis de valores de la sociedad capitalista-patriarcal basada en la superación de los dualismos opresivos generizados y en la centralidad de la ética del cuidado de la vida (humana y no humana) para superar la lógica de la dominación patriarcal y del capital. Bajo mi punto de vista, la alternativa planteada puede contar con una aliada metodológica, una capacidad pedagógica estratégica para poder extenderse, traducirse en acción política conjunta de movimientos sociales y transversalizarse en la agenda actual mediante la implementación de las cuatro dimensiones de la Educación para el Desarrollo para la ciudadanía global (EpD de quinta generación).

Bibliografía

Aguilar, Lorena (1998): *Serie hacia la equidad*. San José, Costa Rica: IUCN/HORMA.

Bosch, Anna; Carrasco, Cristina y Grau, Elena (2005): “Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo” en Tello, Enric, *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*, (pp.321-346), Barcelona: El Viejo Topo.

Fernández Durán, Ramón (2011): *El antropoceno, La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*, Madrid: Virus editorial.

Herrero, Yayo. (2010): “Feminismo y ecología: reconstruir en verde y violeta” en ACSUR-Las Segovias, *Mujeres y medioambiente: admiraciones e interrogantes* (pp.13-36), Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Ortega Carpio, María Luz (2006): “Construyendo una ciudadanía global” Borrador para el Balance de 1996-2006. *III Congreso de Educación para el Desarrollo*, Vitoria-Gasteiz: Hegoa.

Puleo, Alicia (2000): “Multiculturalismo, educación intercultural y género”, *Tabanque. Revista Pedagógica*, N° 15, 79-91.

Puleo, Alicia (2001): “Horizontes filosóficos de una educación no androcéntrica”, en Blanco, Nieves (Coord.), *Educación en Femenino y Masculino*, (pp.21-30), Madrid: Akal.

Puleo, Alicia (2002): “Feminismo y ecología. Un repaso de las diversas corrientes del ecofeminismo”, *El Ecologista*, N° 31, 36-39, Madrid.

Puleo, Alicia (2004): “Hacia un feminismo con conciencia ecologista”, *El Ecologista*, N° 41, 54-55.

Puleo, Alicia (2005): “Los dualismos opresivos y la educación ambiental”, *Isegoría* N° 32, 201-214.

Puleo, Alicia (2006): “El ecofeminismo y la educación de personas adultas”, *Diálogos: Educación y formación de personas adultas*, N° 48, 25-32.

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

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

Velayos, Carmen (2007): “Sostener la vida: la ética ecofeminista”, en Velayos Castelo, Carmen; Barrios, Olga y Figueruelo Burrieza, Ángela (Coords), *Feminismo ecológico: estudios multidisciplinares de género*, (pp.87-100), Salamanca: Universidad de Salamanca.

Hacia un modelo de desarrollo sostenible y co-responsable

Campaña de educación *Actúa con Cuidados.*
Transforma la realidad

Alicia de Blas García¹ y Encina Villanueva Lorenzana²
aliciablasgarcia@yahoo.es encina.villanueva@interred.org
ONG InteRed

Actúa con Cuidados. Transforma la realidad es una campaña de educación para el desarrollo que nace de la experiencia y la reflexión generada en la ONGD InteRed tras años de intervenciones educativas, en el ‘norte’ y en el ‘sur’, vinculadas al logro de la equidad de género y a la promoción de los derechos de las mujeres. La organización, que nace en el año 1992 e impulsa durante estos 21 años una línea de trabajo en cooperación internacional y otra en educación para el desarrollo, muestra una evolución en su manera de mirar y actuar sobre la realidad de mujeres y hombres en el mundo.

¹ Licenciada en CC. Políticas y de la Administración. Graduada en Magisterio de Educación Primaria. Formadora especializada en cooperación al desarrollo, educación para el desarrollo, equidad de género y coeducación.

² Licenciada en Geografía e Historia y Máster en género y desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid. Es la Responsable de Género de la ONGD InteRed, donde elabora materiales e imparte formación en equidad de género, feminismos, coeducación y desarrollo.

Así, de enfatizar las situaciones de injusticia que viven las mujeres, pasó a cuestionar unas relaciones de poder entre los sexos para continuar, en los últimos tiempos y con una fuerte influencia del ecofeminismo, poniendo el modelo de desarrollo entero ‘patas arriba’; cuestionándolo por injusto e insostenible. Y por impregnar nuestras vidas de valores más vinculados al individualismo, al poder en su concepción más tradicional o el protagonismo del mercado que a lo colectivo, el cuidado o la centralidad de la persona.

Las campañas de educación para el desarrollo son una herramienta que, incluyendo acciones de sensibilización, formación, investigación, movilización e incidencia política tratan de promover, con distintos recursos y estrategias, una ciudadanía global crítica, responsable y comprometida. Esto se materializa, en este caso, en una propuesta que tiene como objetivo visibilizar y reconocer el trabajo de los cuidados como imprescindibles para el sostenimiento de la vida y las sociedades, resaltar el desigual impacto que tiene la organización social de los cuidados y exigir la corresponsabilidad real del Estado, empresas, hombres, jóvenes y niños.

¿Cómo entendemos el cuidado y por qué es la clave de esta propuesta?

Los trabajos de cuidados son todos aquellos trabajos, tiempos y energías, dirigidas a la regeneración y al bienestar físico, emocional y social de los cuerpos, de la vida humana. “Entre otras: gestar, parir, criar, alimentar, cocinar, lavar, coser, sanar, conseguir agua, enseñar a caminar, atender, escuchar, gestionar el presupuesto del hogar, consolar, enseñar a hablar la lengua materna, asistir a personas enfermas, ancianas o con discapacidad, mejorar la autoestima o acompañar en la muerte” (De Blas, A. 2012:11). Y de la vida no humana: consumir con responsabilidad, cuidar del contexto cercano y lejano, reutilizar...

Es difícil cerrar un concepto, ponerle ‘fronteras’ claras a la idea del cuidado, pero coincidimos con quienes afirman que “es más fértil un concepto con límites ambiguos, pero ajustado

a la realidad, que una noción muy precisa del fenómeno, pero poco útil para el análisis” (Carrasco y Mayordomo, 2000:5).

Así, nos referimos con cuidado a cuestiones materiales e inmateriales; que se desarrollan en gran parte al interior de los hogares pero también más allá de sus límites; que a veces pasan por el mercado y otras muchas veces no (algunos aspectos del cuidado, como la preocupación por el bienestar de otra persona, no sería posible mercantilizarlos); que mayoritariamente lo realizan las mujeres, fundamentalmente organizadas en redes; que suele conllevar una importante carga afectiva... y una de las cuestiones más interesantes y de fondo: se mueve por una lógica específica: la del cuidado, la de la satisfacción de las necesidades, la lógica de la sostenibilidad de la vida.

Un par de aclaraciones: cuando hablamos de cuidados y proponemos una ética del cuidado, no hablamos de una blanda y sensiblera dimensión del cuidado, tan utilizada por el patriarcado. Tampoco nos referimos a la ética reaccionaria, que perpetúa la división sexual del trabajo y el “ser para otros” en la construcción de la identidad femenina, del que el “día de la madre” suele ser perfecto ejemplo.

¿Por qué el cuidado es político y por eso hablamos de la “Revolución de los cuidados”?

En el contexto actual, marcado por un sistema capitalista llevado a sus máximas consecuencias, un capitalismo que no va solo sino que se acompaña y retroalimenta con el patriarcado, el racismo, etc... constatamos el poder subversivo, transformador, revolucionario del cuidado.

La lógica de la sostenibilidad de la vida o del cuidado, que consideramos anticapitalista, propone:

- Frente a la lógica de la acumulación, la lógica de la satisfacción de las necesidades humanas.
- Frente al beneficio individual, el bienestar colectivo.
- Frente a la centralidad de los mercados, la centralidad

de la vida: Por eso decíamos que el cuidado, como lo entendemos, es anticapitalista, porque centralizarlo supone expulsar de allí al mercado, con su lógica de crecimiento infinito a costa de la vida, para reubicarlo al servicio del bienestar.

- Frente a la independencia, la interdependencia.
- Frente al individualismo, lo relacional. El cuidado, como ética revolucionaria, supone recoger de la experiencia femenina y de otros referentes culturales el sentido de la responsabilidad comunitaria, el deber moral de actuar en favor de otras personas, centralizar el valor de la relación.
- Frente al concepto de la Naturaleza como algo al servicio del ser humano, la ecodependencia.
- Y, finalmente, aunque la lista podría ser interminable, frente a la lógica del poder, la lógica del amor.

Analizando este conflicto capital vs vida en las escuelas

¿Es la escuela un espacio para la acumulación o un espacio para el desarrollo humano? ¿Qué lógica impera en la escuela? ¿la del capital o la del sostenimiento de la vida? Después de preguntar y observar podemos decir que, como en el resto de la sociedad, en la escuela conviven ambas lógicas. Si bien la lógica del mercado se ha hecho fuerte en la educación, lo cierto es que existen personas, espacios y prácticas de cuidado que cotidianamente sostienen la vida, también en los centros educativos.

La lógica del capital

Especialmente en nuestros días, la educación se concibe como una oportunidad de negocio. Basta echar un vistazo a las largas listas de materiales escolares, los libros de texto o los caros uniformes, de uso obligatorio, para entender que la educación es más un negocio que una inversión social. Los comedores, el transporte o el horario ampliado, que para muchas familias son imprescindibles, son también gestionados por empresas privadas, prestando un servicio cada vez más

caro y de peor calidad, que desaparece cuando no resulta rentable. Así, se recortan becas de escolaridad, comedor o libros de texto, se aumenta la ratio, se aumentan las horas lectivas del profesorado y desaparecen sus centros de formación, se retiran los apoyos docentes, se descuidan las instalaciones... En periodos como el actual, reducir las becas de comedor obliga a las familias a sostener la vida en condiciones de gran precariedad, apoyándose en el trabajo invisible y elástico de las mujeres. Una escuela descuidada no sirve para promover de manera efectiva el derecho a la educación, pues excluye a quienes tienen necesidades especiales: económicas, culturales, intelectuales... cuyo verdadero disfrute no resulta rentable.

Pero hay una consecuencia más profunda e invisible de concebir la educación como negocio, de mirar la educación con los ojos del mercado, y es la de terminar por “contaminar” la concepción que de la escuela tiene toda la sociedad. Entendida como servicio mercantil, las familias acudimos a ella a recibir una

prestación por la que pagamos, exigiendo como “clientes”. La mercantilización de la educación debilita el sentimiento de comunidad educativa, resta la autoridad que se les reconocía por su saber al profesorado frente al alumnado y sus familias y quita sentido a la participación e implicación de éstas últimas.

Atendiendo al currículum nuestro sistema educativo ofrece, cada vez más, una preparación para la inserción de manera competitiva en el mercado de trabajo, y cada vez menos una oportunidad para el desarrollo integral de las personas. Se comprende así el olvido de áreas como la música, el arte o la filosofía, o del desarrollo de las competencias emocionales o ciudadanas. Nuestra escuela ofrece, en su mayoría, aprendizajes poco significativos o motivadores, con la única justificación de que el día de mañana servirán para encontrar un buen trabajo que posibilitará una vida materialmente buena a través del consumo. Una vida que, para una persona de 8 años, es simplemente inexistente.

Y si el currículum está impregnado de la lógica del capital es, en parte, por ser androcéntrico y antropocéntrico, tanto de

manera explícita como oculta. Un currículum ciego a la experiencia de las mujeres, de lo femenino, así como de la vida no humana, no puede sino minusvalorar e invisibilizar los trabajos de cuidados y los de la naturaleza, centrales para la sostenibilidad de la vida. Este proyecto educativo desconoce la diversidad y perpetúa un modelo social jerarquizado en el que lo femenino, la discapacidad, la diferencia cultural o la homosexualidad siguen presentándose como lo otro, lo excéntrico, la desviación de la norma. Igualmente, se impone un tipo de inteligencia lógico-racional, restando valor al pensamiento intuitivo o a otros tipos de inteligencia, se presenta la naturaleza bajo una concepción mecanicista y se alienta el mito de la producción y del crecimiento infinito, se imponen metodologías de trabajo individual y, como la diversidad es poco rentable, se apuesta, explícita o implícitamente, por la homogeneización o la segregación.

La lógica de la sostenibilidad de la vida

A pesar de lo dicho, y a pesar de su invisibilidad, los cuidados están en las escuelas. ¿De qué otra forma sino se iba a sostener la vida en estos tiempos descuidados? Lo cierto es que las comunidades educativas y todo su entorno se movilizan cotidianamente para garantizar el derecho a la educación de niñas y niños, chicas y chicos.

Los movimientos en defensa de la escuela pública se coordinan entre sí poniendo en contacto comunidades y escuelas. También las AMPAS acumulan experiencias en la gestión de material escolar a través de cooperativas, la puesta en marcha de bancos de intercambio de libros de texto o la prestación de servicios como el de Primeros y Últimos del cole. Muchas organizan mercadillos o fiestas para financiar equipamientos o salidas escolares para aquel alumnado cuya familia no pueden hacerlo o para mejorar la oferta cultural del colegio contratando teatros, conciertos, etc.

El alumnado de escuelas e institutos participa, en muy diferente medida según la naturaleza y proyecto del centro en el que se eduquen, de proyectos “cuidadosos”

y transformadores: mediación escolar entre iguales, voluntariado en la biblioteca del centro o grupos de movilización en su centro, tanto a favor de la educación como movidos por otras metas sociales.

Y, por último, se hace imprescindible reconocer el compromiso del profesorado, en su mayoría maestras, que amortiguan el conflicto capital-vida tratando de reducir su impacto en los niños y niñas e intentando cerrar la brecha que los distancia de su derecho al cuidado y a la educación. Maestras y maestros que sostienen la vida en la escuela, muchas veces a costa de las suyas propias, de sus propios cuerpos descuidados.

Actividades y estrategias de campaña

Con estos planteamientos como base, la parte teórica y el análisis de la situación actual de la educación, son tres las líneas de acción que atraviesan la campaña *Actúa con Cuidados. Transforma la realidad*. Cada una incluye, a su vez, muchas actividades y propuestas para poner el cuidado y la sostenibilidad de la vida en el centro:

-Corresponsabilidad de los cuidados por parte de todos los sujetos sociales, individuales y colectivos. Es decir, superar la división sexual del trabajo que hacía el cuidado obligatorio para las mujeres, para pasar a ser responsabilidad también del estado, de las empresas, de instituciones sociales como la iglesia, la escuela, los partidos políticos... y, en general, de los hombres.

-Vivir mejor con menos: Apostando por todas las iniciativas que se incluyen en la propuesta del decrecimiento, porque sólo podemos poner la vida en el centro si dejamos de necesitar al mercado para satisfacer nuestras necesidades, si aprendemos a vivir de manera más sencilla y a organizarnos de manera más comunitaria.

-Participación: Entendiéndola como cuidado de lo colectivo, una forma de relacionarnos más horizontal, relacional y en base

a la autoridad y no al poder.

“Un cole de cuidado”

Familias, docentes y escolares nos han ayudado a analizar el universo escolar desde la perspectiva de la sostenibilidad de la vida y, también junto a ellos y ellas, estamos construyendo alternativas para educar desde el cuidado, con cuidado y para el cuidado. Estas son algunas de ellas:

- Fomentar hábitos de consumo responsable y uso eficiente de los recursos por parte del centro: compra de alimentos de origen ecológico, producidos en el medio cercano o de Comercio Justo, reducción del uso de recursos materiales, reutilización y reciclaje, política de contratación de servicios de acuerdo a la matriz del bien común, etc.
- Potenciar relaciones de cuidado hacia todos los miembros de la comunidad educativa, favorecer la creación de espacios de encuentro, de participación o de resolución democrática de los conflictos, promover la empatía y la comunicación, aceptar las distintas necesidades de las personas e intentar satisfacerlas de manera equitativa. Un ejemplo son los hermanamientos entre clases de mayores y de pequeños.
- Revisar el proyecto educativo para incorporar todas las perspectivas y experiencias, superando el androcentrismo y el antropocentrismo y sacando de él la visión hegemónica del capitalismo. Esto supone visibilizar los trabajos de cuidados y esferas de la vida privada como la alimentación o el vestido, ofrecer referentes femeninos en todas las áreas del conocimiento, promover estrategias cooperativas, incorporar contenidos relativos al desarrollo de la autonomía y el autocuidado, así como al cuidado de otras personas y del entorno. Los ejemplos concretos son muchos: huerto escolar, vigilar los estereotipos sobre hombres y mujeres presentes en

canciones, cuentos, videos... y trabajarlos de manera crítica, etc. En la campaña *Actúa con cuidados*, se identificó la formación del profesorado como estrategia principal para impulsar la transformación del proyecto educativo. Y también acciones protagonizadas por el propio alumnado, como la grabación de cortos para transmitir estos mensajes.

- Promover la visibilización, valorización y corresponsabilidad de los trabajos de cuidados del centro, no sólo reconociendo a aquellas personas que lo realizan profesionalmente, si no también cuidando los equipamientos, colaborando en el mantenimiento, contribuyendo a su mantenimiento y mejora funcional y estética. En este ámbito se trata de facilitar que tanto las chicas y chicos, como las familias y profesorado, tengan la experiencia del cuidado del centro educativo, poniendo especial atención al reparto corresponsable y no estereotipado de los trabajos.
- Reconocimiento y agradecimiento de los trabajos de cuidados de las mujeres en el ámbito de las familias y también respecto al cole, aprovechando días conmemorativos como el día de la madre o del padre para revisar de manera crítica los roles y estereotipos tradicionales, invitando a mujeres con “Vidas de cuidado” a dar charlas o celebrando reuniones de cuidado hacia ellas.

Finalmente, nos proponemos repensar nuestra concepción y relación con la escuela. Con este fin, se han impulsado grupos de movilización juvenil que, en el medio plazo, no sólo trabajaran por hacer de su centro un “cole de cuidado” sino que impulsarán propuestas de incidencia política para que, sus ayuntamientos y entidades más cercanas incorporen también estas perspectivas en su trabajo diario. Así, una de las acciones será tratar de que los ayuntamientos firmen la “Carta Europea para la Igualdad de mujeres y hombres”.

Así, tratando de dar un giro en la manera de concebir la escuela y establecer relaciones con ella, en muchos centros se ha realizado la acción simbólica de abrazar el centro educativo, formando una cadena humana compuesta por el alumnado, profesorado y personal de administración y servicios del centro, así como por algunos padres y madres. De esta manera el centro se ha movilizado para reivindicar la importancia de los cuidados, de lo afectivo y ha expresado de forma creativa su deseo y compromiso con una sociedad que apueste por las personas y por la vida.

Bibliografía:

Carrasco, C. y Mayordomo, M. (2000), “Mujeres, trabajo y actividad: la cara oculta de la EPA”, en Villota, P (coord.), *En torno al Mercado de Trabajo y las Políticas de Igualdad de Oportunidades en España*, Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM.

De Blas García, A. (2012) *Pistas para un modelo de vida sostenible*. Madrid: InteRed.

Me quiero parecer a Wangari Maathai

M^a Ángeles Bueno Pastor¹
María Luisa García Rodríguez²
y María Fernanda Serrano Carrasco³
Universidad de Salamanca

*La tierra estaba desnuda. Mi misión fue
intentar vestirla de verde.*
Wangari Maathai

Dada nuestra condición de educadoras en la etapa infantil, entre nuestras ambiciones profesionales ha de encontrarse necesariamente la de saber integrar la dimensión intercultural y de género en la búsqueda de soluciones a los retos ecológicos y sociales del presente y del futuro próximo, que nos conducirán, sin duda, a una sociedad sostenible desde ambas perspectivas.

Desde la perspectiva educativa, nuestra propuesta de actividades ha de ser contextualizada en la normativa vigente. En este caso, se trata del currículo infantil de Castilla y León que contempla,

¹ Maestra de Especialista en Educación Infantil por la Universidad de Salamanca. Funcionaria de carrera. Grado en Maestro de Educación Infantil por la Universidad de Salamanca en 2012.

² Maestra de Educación Infantil y Primaria, Doctora en Ciencias de la Educación, Grado en Pedagogía por la Universidad Pontificia de Salamanca y Licenciada en Psicología por la Universidad de Salamanca. Profesora en la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca.

³ Licenciada en Ciencias de la Educación y en Psicología por Salamanca y Madrid. Profesora de Psicología del Desarrollo en las Facultades de Educación y de Ciencias Sociales de la Universidad de Salamanca.

entre otros, el objetivo de relacionarse con los demás y adquirir progresivamente pautas elementales de convivencia y relación social, con especial atención a la igualdad entre niñas y niños, así como ejercitarse en la resolución pacífica de conflictos; ordena potenciar la educación en valores, con especial referencia a la educación en la convivencia y en la igualdad entre mujeres y hombres en los ámbitos escolar, familiar y social, e incluye entre los contenidos a trabajar: el acercamiento a la naturaleza y la disposición favorable para entablar relaciones tolerantes, respetuosas y afectivas con niños y niñas de otras culturas (Currículo del segundo ciclo de Educación Infantil en la Comunidad de Castilla y León, 2007).

La experiencia aquí presentada se inscribe además específicamente en el marco de los planes del centro: el Plan de Igualdad Caminamos en Igualdad dirigido a trabajar transversalmente la igualdad en las etapas de Infantil y Primaria y el Plan de Convivencia Convivir es vivir con, limitado a Educación Infantil.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores se formula la pregunta de investigación: ¿qué profesiones les gustaría tener a los niños y niñas de cinco años? Suponiendo que en sus respuestas van a proyectar sus ilusiones, actitudes, intereses, proyectos y forma de ver el mundo.

Se pretenden los objetivos de obtener información sobre las profesiones que conocen y que les gustan, así como detectar la posible existencia de actitudes predeterminadas en cuanto a los roles de género y explorar el grado de pervivencia de estereotipos ligados a la tradicional división del trabajo respecto al mismo.


Metodología

Rodríguez Gómez, Gil Flores y García Jiménez (1996) y Sánchez Gómez (2004) delimitan cuatro fases en la metodología de la investigación cualitativa: reflexiva (contextualización y objetivos), de trabajo de campo, analítica e informativa.



El trabajo de campo se lleva a cabo en las dos aulas de niños/as de cinco años, de Educación Infantil del C.E.I.P. Pablo Picasso, ubicado en Carbajosa de la Sagrada, provincia de Salamanca. En Infantil 5 años A hay 9 niñas y 14 niños, mientras en Infantil 5 años B son 11 niñas y 13 niños.

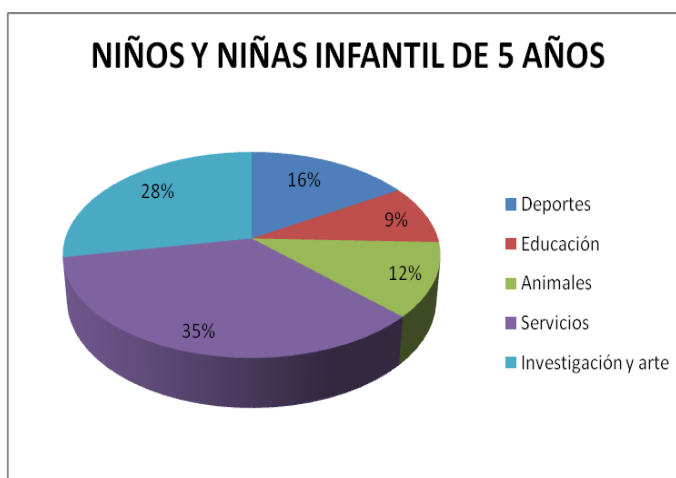
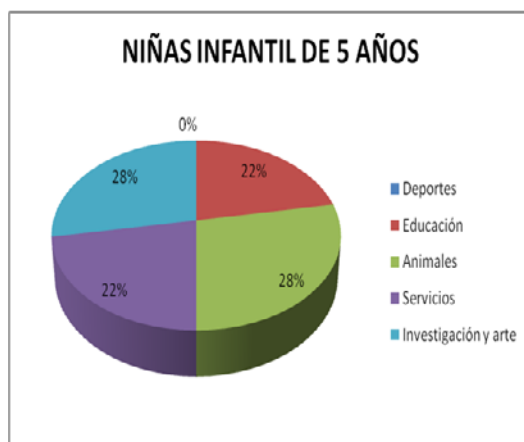
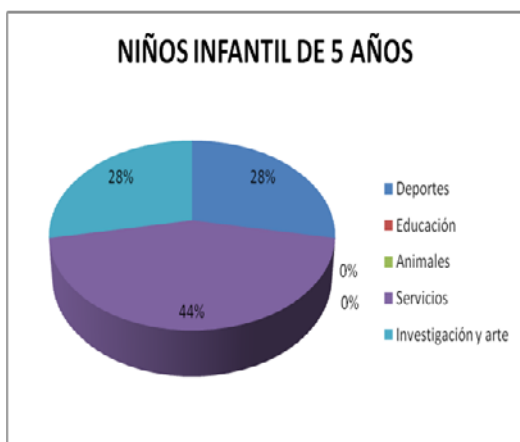
La recogida de datos se realiza mediante la observación directa, por parte de su profesora, del juego simbólico espontáneo y una asamblea en la que responden a la pregunta ¿qué quiero ser de mayor?, cuyas contestaciones se registran en una ficha específica destinada a facilitar el análisis posterior. Se estudia toda la población en el transcurso de sesiones cotidianas de la vida escolar, lo que contribuye a garantizar la fiabilidad y a que la validez interna sea máxima. Sus respuestas espontáneas se muestran a continuación:

Infantil 5 años A

¿Qué quiero ser de mayor?	
Clase: Infantil 5 años A	Recoge los datos M ^a Angeles Bueno Fecha: 27/01/2012
	<ul style="list-style-type: none"> • Bombero+ • Policía • Repartidor con moto • Policía • Astronauta • Piloto • Policía • Artista • Astronauta • Motorista • Policía • Piloto de carreras • Astronauta • Policía
	<ul style="list-style-type: none"> • Policía • Profesora • Frutera • Profesora • Profesora • Cantante • Veterinaria • Cantante

Infantil 5 años B

¿Qué quiero ser de mayor?	
Clase: Infantil 5 años B	Recoge los datos la tutora Fecha: 26/01/2012
	<ul style="list-style-type: none"> • Mago • Futbolista • Futbolista • Esola • Astronauta • Futbolista • Skater • Futbolista • Arqueólogo • Piloto • Presidente
	<ul style="list-style-type: none"> • Bailarina • Astronauta • Cuidadora de animales en el zoo • Profesora • Bailarina • Peluquera • Veterinaria • Amazona • Veterinaria • Feriante



Análisis de los datos

Para proceder al análisis se reducen los datos a diferentes categorías que se recogen y definen a continuación:

	<p>Deportes: en esta categoría se incluyen todas las profesiones relacionadas con el mundo deportivo. Abarca: futbolista, piloto de carreras, motorista y skater.</p>
	<p>Educación: incluye todas las profesiones relacionadas con la educación: profesora.</p>
	<p>Animales: se incluyen las profesiones dedicadas al cuidado y protección de los animales. Abarca: veterinaria, cuidadora de animales del zoológico y amazona.</p>
	<p>Servicios: se incluyen todas las profesiones que están dedicadas a la ayuda y al servicio de los demás. Abarca: bombero, policía, repartidor con moto, piloto, frutera, espía, presidente, peluquera y feriante.</p>
	<p>Investigación y arte: se incluyen las profesiones dedicadas al estudio del entorno, al desarrollo de la creatividad y de la cultura. Abarca: astronauta, artista, cantante, mago, arqueólogo y bailarina</p>

Cuadro 1. Fuente: elaboración propia.

La información hallada muestra que en muchas de sus conversaciones y de sus juegos aparecen animales que son personificados atribuyéndoles cualidades humanas. Les tratan como a un miembro más de la familia: les cuidan, les dan de comer, les peinan y les enseñan. En definitiva, se preocupan de ellos. Son las niñas quienes manifiestan intención de tener profesiones relacionadas con los animales y su cuidado. Concretamente, a tres niñas les gustaría ser veterinarias y a otras dos amazonas y cuidadora de animales en el

zoológico, respectivamente. Por el contrario, ningún niño menciona este tipo de profesiones.

A la hora de analizar los datos se ha de tener en cuenta que las categorías “educación” y “animales” son más restrictivas que las demás, es decir, estas abarcan únicamente entre una y tres profesiones, mientras que otras, como “servicios”, llegan a incluir 11 profesiones distintas. Por ello, al sacar conclusiones, estas categorías, aun representando a un bajo porcentaje de alumnos/as, tienen gran relevancia en comparación con las otras.

Conclusiones

1. La existencia de tantos niños/as que quieren ser astronautas está relacionada con el hecho de que en ese momento se estaba trabajando en ambas aulas el tema del “espacio”.
2. Los niños eligen en su mayoría profesiones como bombero y policía, las cuales representan para ellos “héroes” que salvan o ayudan a los ciudadanos, u otras como futbolista, que tienen gran relevancia mediática en la sociedad.
3. Las niñas eligen profesiones relacionadas con el entorno más cercano a ellas y que admiran: profesora, bailarina, peluquera, feriante o aquellas referidas al cuidado de los animales.
4. Los niños eligen profesiones socialmente más reconocidas.
5. La mayor elección por parte de las niñas de profesiones dedicadas a los animales implica el deseo de cuidar y proteger. Este sentimiento está muy unido a la idea que socialmente se otorga a la mujer.

Propuesta educativa

Una vez exploradas las necesidades e intereses de nuestro alumnado, y puesto que entre nuestras inquietudes se encuentra la de proponerle en estas primeras edades modelos referenciales para imitar, elegimos como objetivo de nuestra propuesta educativa presentarles

una figura cuya vida aunó los contenidos de interculturalidad, género, sostenibilidad y paz: la Premio Nobel de la Paz de 2004 Wangari Maathai.

De niña, en Kenia, Wangari vivió rodeada de árboles. Destacó en la escuela y le concedieron una beca para estudiar en Estados Unidos, donde realizó un máster en Ciencias Biológicas. Cuando regresó a Kenia, se encontró con una deforestación masiva y temió que pronto todo el bosque fuera destruido; por ello, decidió sembrar nueve arbolitos. En la tradición africana, el árbol es símbolo de la paz.

Fue la primera mujer de África Oriental en conseguir un doctorado, que realizó en la Universidad de Nairobi. Llegó a ser catedrática de Veterinaria en esa universidad y miembro del Parlamento de Kenia. Encontró en su tarea muchas dificultades por enfrentarse a proyectos inmobiliarios que exigían la destrucción de bosques y por denunciar en su país que los intereses particulares primaran sobre la conservación de los recursos naturales.

Inició el movimiento denominado Cinturón Verde, que consiguió la plantación de más de treinta millones de árboles en todo el país, por lo que llegó a ser conocida como “mujer árbol”. Su objetivo era contribuir a mejorar la calidad de vida de las mujeres que tenían que desplazarse muy lejos para conseguir leña y regresar encorvadas bajo pesadas cargas.

Así se resume una historia de superación y lucha por salvar la tierra, la historia de Wangari Maathai, ambientalista y ganadora del Premio Nobel de la Paz en 2004, por su trabajo a favor del desarrollo sostenible apoyado en la democracia y en el respeto a los derechos humanos en general y a los de las mujeres en particular.

De su discurso en aquella ocasión extraemos la tarea que hemos de llevar a cabo para continuar la misión que ella inició: “debemos ayudar a la Tierra a curarse de sus heridas y, durante el proceso, curar también las nuestras, para recibir con los brazos abiertos toda la creación con toda su diversidad, belleza y maravillas” (<http://alcalordeloslibros.blogspot.com.es/2010/02/wangari-y-los-arboles-de-la-paz-de.html>) (Consultado el 22 de octubre de 2013).

Motivación:

Presentamos a los/as niños/as la vida y la persona de Wangari Maathai partiendo del cuento: *Wangari y los árboles de la paz. Una historia verdadera*, escrito por Jeannette Winter (2010).⁴ Este libro es un homenaje a Wangari Maathai, que ante la situación de deforestación de su país comenzó plantando unos árboles en el patio de su casa. Siete años después, al terminar sus estudios, regresa a Kenia, pero muchas cosas han cambiado:

- “¿Qué pasó?” Se pregunta. “¿Dónde están los árboles?” Wangari ve a las mujeres encorvadas por el peso de la leña que han de buscar muy lejos de sus casas. Ve la tierra arrasada en la que nada crece.

- “¿Dónde están los pájaros?”

Miles de árboles han sido talados para construir edificios, pero nadie ha sembrado árboles nuevos.

- “¿Se convertirá todo Kenia en un desierto?” Se pregunta. Wangari piensa en la tierra seca. “Puedo sembrar algunos árboles aquí en mi propio patio, de uno en uno.” Comienza con nueve arbolitos... Luego convence a las mujeres de las aldeas de que sembrar árboles es una cosa buena. Le regala un arbolito a cada una.

-“Nuestra vida será mejor cuando tengamos árboles nuevamente. Ya verán. Estamos sembrando las semillas de la esperanza.”

(<http://pequecuentos.wordpress.com/2011/05/17/wangari-y-los-arboles-de-la-paz/>) (Consultado el 12 de julio de 2013).

⁴ Jeanette Winter, la autora e ilustradora del libro, nació en 1939, en Chicago. Desde pequeña, su tío abuelo le transmitió el amor por la pintura, lo que la llevaría a estudiar posteriormente en el *Art Institute* de Chicago. Sin embargo, aprendió sola a escribir e ilustrar libros, actividad a la cual se dedica. Actualmente, vive en Nueva York con su esposo Roger y tiene dos hijos poetas: Jonah y Max.

PROGRAMACIÓN DIDÁCTICA	
OBJETIVOS	CONTENIDOS
<p>1. Observar y explorar de forma activa su entorno y mostrar interés por situaciones y hechos significativos, identificando sus consecuencias.</p> <p>2. Conocer algunos animales y plantas, sus características, hábitat y ciclo vital, y valorar los beneficios que aportan a la salud, al bienestar humano y al medio ambiente.</p> <p>3. Interesarse por los elementos físicos del entorno, identificar sus propiedades, posibilidades de transformación y utilidad para la vida y mostrar actitudes de cuidado, respeto y responsabilidad en su conservación.</p> <p>4. Identificar diferentes grupos sociales y conocer algunas de sus características, valores y formas de vida.</p> <p>5. Actuar con tolerancia y respeto ante las diferencias personales y la diversidad social y cultural y valorar positivamente esas diferencias.</p>	<ul style="list-style-type: none">• Los animales: acercamiento a su ciclo vital, hábitat, comportamiento y necesidades.• Las plantas del entorno: acercamiento a su ciclo vital, necesidades y cuidado.• Valoración de los beneficios que se obtienen de animales y plantas.• Los elementos de la naturaleza: el agua, la tierra, el aire y la luz.• Efectos de la intervención humana sobre el paisaje.• Valoración del medio natural y de su importancia para la salud y el bienestar.• Actitudes de colaboración en la conservación y cuidado del entorno.• Respeto y tolerancia hacia otras formas de estructura familiar.• La actividad humana en el medio próximo: funciones y oficios habituales.• Curiosidad por conocer otras formas de vida social y costumbres del entorno, respetando y valorando la diversidad.• Disposición favorable para entablar relaciones tolerantes, respetuosas y afectivas con niños y niñas de otras culturas.
PROGRAMACIÓN DIDÁCTICA	
ACTIVIDADES	

- Localizar donde está España (Carbajosa) y África (Kenia).
- Ver fotos de Wangari y de gente africana y comparar su forma de vestir y la nuestra. Jugar a disfrazarnos como ellos/as.
- Hacer una salida al entorno: ver encinas y cerdos. Visitar una granja y conocer las utilidades y la importancia del cerdo en Salamanca.
- Hacer una asamblea y comentar qué elementos han visto en la salida: árboles, animales, plantas...
- Dialogar sobre la casita que se hizo Wangari en un árbol y preparar una casita de palos en el rincón de la casita del aula y jugar a ser Wangari. Después de experimentar el juego de ser como ella preguntarnos ¿qué sentiría Wangari cuando le quitaron sus árboles y su casa?
- Conocer las profesiones de sus padres y sus madres y conocer la profesión de Wangari.
- Plantar todos/as un árbol en una maceta y cuidarlo en el aula y solicitar al Ayuntamiento el lugar donde podríamos plantarlos.
- Con fotos comparar los árboles de nuestro entorno y los del entorno de Wangari. Similitudes y diferencias. Encina y el elegido por ellos/as de Kenia.
- A través de fotos conocer animales de nuestro entorno centrándonos en el cerdo y que elijan algún animal de los vistos en Kenia e investigar cosas sobre él (qué come, cómo se defiende, cómo es, dónde vive...).
- Preparar dos libros gigantes uno de nuestro entorno y otro de Kenia y Wangari: localización, personas que viven, vestimenta habitual, alimentación (todo lo que proviene del cerdo y la batata, maíz y caña de azúcar), árboles, animales, bailes, casas y profesiones. Estos libros podrían hacerse con la colaboración de las familias de los alumnos/as en casa y en el aula. Luego quedarían en la biblioteca de la clase.

Por último, prepararíamos una dramatización del cuento de Wangari y aprenderíamos algún baile africano. Invitaríamos a los demás alumnos/as del colegio y también a los padres y madres.

Cuadro 2. Fuente: Elaboración propia.

Bibliografía

- Amoroso Miranda, M^a Inés; Bosch Pareras, Anna Carrasco Bengoa, Cristina; Fernández Medrano, Hortensia y Moreno Sáenz, Neus (2003): *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*, Barcelona, Icaria.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora y García Rodríguez, María Luisa (2011): “Propuesta pedagógica de Exploradoras y Guías italianas”, *Revista de Ciências da Educação*. Universidad Salesiana de São Paulo, 24, 33-80.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora y García Rodríguez, María Luisa (2012): “Las Exploradoras en Italia, cien años de historia educativa (1912-2012)”, *Aula. Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca*, 18, 155-180.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2012): *Scoutismo femminile e Guidismo. Esperienze educative in prospettiva di genere: i casi dell'Italia e della Spagna*, Pisa: ETS.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora y García Rodríguez, María Luisa (2012): “Contribuciones del Guidismo a la emancipación femenina”, *Revista on-line con la A*, 12
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora y García Rodríguez, María Luisa (2012): “Escultismo femenino y Guidismo en Italia y en España. Ejemplos de educación no formal en perspectiva de Género”, *Actas XXV CESE Conference*, Salamanca, 590-601.
- Carrasco Bengoa, Cristina (2001): “La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?”, *Mientras Tanto*, 82, 43-70.
- Carrasco Bengoa, Cristina (2009): “Mujeres, sostenibilidad y deuda social”, *Revista de Educación* n° extra 1, (número dedicado a Educar para el desarrollo sostenible), 169-191.
- FETE-UGT Castilla y León (2010): *Educar en Igualdad, Educar para la ciudadanía. Educar desde la solidaridad*, Valladolid, FETE-UGT.

- FETE-UGT, Instituto de la Mujer y Ministerio de Igualdad (2009): *Educando en Igualdad. Guía para la educación infantil*, Madrid, FETE-UGT.
- García Rodríguez, María Luisa (2009): “2009: 80 años de Guidismo en España, 100 en el mundo”, *Revista de Ciências da Educação*. Universidad Salesiana de São Paulo, 20, 125-164.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2009): “Claves Educativas del Guidismo”, *Revista de Ciências da Educação*. Universidad Salesiana de São Paulo, 21, 347-380.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2011), “El Guidismo como movimiento social”, *Revista de Ciências da Educação*. Universidad Salesiana de São Paulo, 24, 81-102.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2011): “Notas históricas del Guidismo en España (1929 – 2009)”, *Historia de la Educación*, Universidad de Salamanca, 30, 195-219.
- García Rodríguez, María Luisa, De Castro García, Andrés (2011): “Guidismo: cem anos educando para a paz”, *Revista de Ciências da Educação*. Universidad Salesiana de São Paulo, 25, 239-262.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2012): *Guidismo. Propuestas para la excelencia educativa*, Salamanca, San Esteban.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora, Gómez Sánchez, Raquel (2013), “Guidismo o el compromiso por la sostenibilidad”, *Revista de Ciências da Educação*. Universidad Salesiana de São Paulo, 27, 75-94.
- Izquierdo, María Jesús (1998): *El malestar en la desigualdad*, Madrid: Cátedra.
- Luque Salas, Bárbara (2008): “El itinerario profesional de las mujeres jóvenes: una carrera de obstáculos”, *Anuario de Psicología*, vol. 39, nº 1, 101-107
- Maathai, Wangari (2008): *Cosechar agua de lluvia*, Zaragoza, Expoagua
- Maathai, Wangari (2008): *Movimiento cinturón verde: compartiendo propuestas y experiencia*, Madrid, Los Libros de la Catarata
- Mellor, Mary (2000): *Feminismo y ecología*, México, Siglo XXI

Sierra Macarrón, Leonor (2012): “Educación para el desarrollo sostenible” (nº monográfico). *Educación y futuro* (26), 11-171.

Winter, Jeannette (2010): *Wangari y los árboles de la paz. Una historia verdadera*, Ekaré, Barcelona

Normativa legal

Decreto 122/2007 de 27 de diciembre, por el que se establece el currículo del segundo ciclo de Educación Infantil en la Comunidad de Castilla y León (BOCyL 2/1/2008).

Fuentes electrónicas

Eventos sostenibles. Mujeres y sostenibilidad (2011):

(<http://www.eventos-sostenibles.es/2011/06/mujeres-y-sostenibilidad>) (Consultada el 15 de junio de 2013).

Fundación Desarrollo Sostenible (2012):

(<http://fundaciondesarrollosostenible.org/la-mujer-emprendedora-apuesta-por-el-desarrollo-sostenible/>) (Consultada el 15 de junio de 2013).

Juegos con actividades de Wangari y el árbol de la paz (2012): (<http://actividadeslim.blogspot.com.es/2012/01/wangari-y-los-arboles-de-la-paz.html>) (Consultada el 11 de julio de 2013).

La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? (2013): (http://asambleademujeresdealava.files.wordpress.com/2013/04/carrasco_sostenibilidadmujeres1.pdf) (Consultada el 15 de junio de 2013).

Wangari y los árboles de la paz (2011):

<http://pequecuentos.wordpress.com/2011/05/17/wangari-y-los-arboles-de-la-paz/>) (Consultada el 12 de julio de 2013)
(<http://alcalordeloslibros.blogspot.com.es/2010/02/wangari-y-los-arboles-de-la-paz-de.html>)

(Consultado el 22 de octubre de 2013).

Escultismo femenino y Guidismo: educación para una vida sostenible e igualitaria

Valeria Vittoria Aurora Bosna¹
Universidad de Foggia (Italia)
aurora.bosna@libero.it

María Luisa García Rodríguez²
Universidad de Salamanca
malugaro@usal.es

Nacimiento y desarrollo del Movimiento Scout

En el año 1907, por obra de Sir Robert Baden Powell (Baden Powell, 2007), empezaron los primeros pasos del Movimiento de los Boys Scouts³ en Inglaterra y, en 1909, aparecieron las primeras Girls Guides (Baden Powell, 1938). Con la colaboración de Agnes, hermana de Baden Powell, y posteriormente de Olave, su esposa, fue fundada, en 1910, la rama femenina del Movimiento scout que tomó los nombres, según el país de difusión, de Escultismo femenino o

¹Doctora en Pedagogía Intercultural por la Universidad de Messina (Italia), Máster en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad Autónoma de Madrid, Licenciada con matrícula de honor en Ciencias de la Educación por la Universidad de Bari (Italia). Actualmente, Doctoranda en Pedagogía y Ciencias de la Educación en la Universidad de Foggia (Italia).

²Maestra de Educación Infantil y Primaria, Doctora con Premio Extraordinario de Doctorado en Ciencias de la Educación, Licenciada con Grado en Pedagogía por la Universidad Pontificia de Salamanca y licenciada en Psicología por la Universidad de Salamanca. Profesora en la Facultad de Educación de la Universidad de Salamanca.

³Baden Powell en 1908 escribió el libro *Scouting for Boys*, en el que explicó todo el Método Scout y en 1909 fue oficializada la fundación del Escultismo.

Guidismo.⁴

El Movimiento scout para chicos y chicas se desarrolló rápidamente en pocos años y llegó a ser la organización educativa para jóvenes más difundida en el mundo. Todavía hoy, después de cien años,⁵ sigue siendo, gracias también a la coordinación por parte de las dos organizaciones mundiales scout -la Organización Mundial del Movimiento Scout (OMMS) y la Asociación Mundial de las Guías Scout (AMGS)- el movimiento educativo dirigido a los jóvenes más extenso de la tierra. Está caracterizado y se distingue de otros movimientos de tiempo libre, gracias a su línea típicamente educativa, finalidad para la que trabaja estructurando actividades y programando intervenciones dirigidas a la juventud.

La intención del Escultismo es, en primer lugar, la de contribuir a un crecimiento integral (García Rodríguez y Bosna, 2009) de los y las jóvenes desarrollando en pleno sus potenciales físicos (salud, cuerpo y manualidad), intelectuales (conocimientos y carácter), sociales (García Rodríguez y Bosna, 2011) y espirituales, considerando tales elementos como indispensables para su crecimiento completo como individuos y como ciudadanos responsables, con un pensamiento crítico y como miembros activos tanto en su propia comunidad local como a los niveles nacional e internacional.

El movimiento del Escultismo desarrolla un método de autoeducación progresiva por el cual llega de forma real a las necesidades y los deseos de la infancia y la juventud en formación, trabajando con una específica oferta educativa y con un puntual uso de herramientas pedagógicas, hacia la participación de los educandos en actividades, juegos y situaciones de vida calculadas exactamente para sus edades (Bertolini y Pranzini, 2003). Esta particular forma de educación no formal no está dirigida a instruir a los jóvenes y a las jóvenes, sino a educarlos en los valores scouts, expresados en la Ley⁶ y

⁴ Las dos denominaciones de Escultismo femenino y Guidismo no cambian la sustancia del método o los principios y valores sobre los que se fundamenta la propuesta scout; pero tienen una interpretación diferente por la mirada de género en el sentido dado al nombre de “exploradora”, para entender la igualdad de tareas y de oportunidades con el correspondiente masculino “explorador”. El término “guía” está más orientado al imaginario clásico de la mujer como consejera. Esta interpretación es cierta con respecto al caso de Italia. En otras partes del mundo, el haber tomado el nombre de “exploradoras” depende de otros factores (BOSNA, 2012).

⁵ En el 2007 ha sido celebrado el Centenario del Escultismo y en los años 2010-2012 el Centenario del Escultismo femenino y del Guidismo.

⁶ La Ley Scout: El Scout es una persona digna de confianza; es leal; sirve a los

la Promesa scouts⁷, que son los pilares del Método Scout. Además, el Método Scout ofrece otras herramientas fundamentales para una buena educación: el grupo de los pares (patrullas), donde las personas en proceso de formación experimentan la convivencia y la confrontación entre ellos, cada uno lleva su cultura, su fe, su clase social, y juntos aprenden a colaborar, a construir experiencias, a respetar las diversidades, a tomar la responsabilidad sobre sí mismos y hacia los demás, a ser autónomos en las decisiones, a experimentar la democracia y, en el caso de los jefes o educadores, a hacer ejercicio práctico de liderazgo.

La vida al aire libre ofrece a niños, niñas y jóvenes la oportunidad de vivir experiencias particulares y aventuras muy cerca de la naturaleza, acostumbándose a afrontar pequeñas dificultades cotidianas lejos de las comodidades de la familia; de experimentar la autonomía de elección y organizativa durante los encuentros y los campamentos scouts, dormir lejos de casa por unos días, dando la posibilidad a los chicos y a las chicas de vivir plenamente la experiencia educativa scout. En línea perfecta con la Pedagogía Activa⁸ y en oposición a la didáctica pasiva de la clásica instrucción escolar o privada, los jóvenes aprenden y desarrollan competencias mediante el aprendizaje por la acción. Gracias a la posibilidad de repetir el ejercicio sin sentir el miedo del error -porque las experiencias scout tienen formato de juego y ofrecen siempre un clima de serenidad- la intervención educativa llega a tener una gran eficacia, duradera en el tiempo y en la interioridad de la persona.

En la vida scout, los y las jóvenes se experimentan como hombres y como mujeres, aumentan sus propias competencias por

demás; comparte con todos; es amable; protege la vida y la naturaleza; se organiza y no hace nada a medias; afronta la vida con alegría; cuida las cosas y valora el trabajo; es una persona limpia en pensamientos, palabras y obras (Organización Mundial del Movimiento Scout, n.d. Ley Scout).

⁷ La Promesa Scout: Prometo hacer cuanto de mi dependa para amar a Dios, servir a mi país, trabajar por la paz y vivir la Ley Scout (Organización Mundial del Movimiento Scout, n.d. Promesa Scout).

⁸ La más importante innovación y revolución pedagógica se encuentra en la original modalidad de considerar a los niños centro indiscutible de la educación. Un fundamental cambio conceptual en la teoría pedagógica y un paso de las viejas ideas de los niños considerados como objetos pasivos a quienes transmitir contenidos, a las nuevas: niños y niñas sujetos activos, autores de su propio crecimiento e implicados en su propia educación. Otra innovación es la de los educadores que pasaron desde un comportamiento autoritario a otro más compartido, dirigido a crear con el educando un especial contexto educativo y una relación de confianza recíproca y de intercambio por ambos los lados (Bosna y García Rodríguez, 2011).

programas específicos calculados sobre sus necesidades y características individuales. Cada uno tiene la posibilidad de aprender según modalidades personales, y llegar a ser, de tal modo, punto de referencia para los demás del grupo (García Rodríguez y Bosna, 2012). En ese sentido, las dos organizaciones internacionales trabajan para asegurar que, en todo el mundo, las asociaciones nacionales miembros cumplan una educación fundada sobre los valores scouts, unificados para ambos sexos, y que sigan los recorridos educativos del Método Scout. Pero mientras la OMMS se ocupa tanto de varones como de mujeres en sus programas educativos, la AMGS⁹ reserva sus acciones en particular hacia el desarrollo de niñas, chicas y mujeres jóvenes. Su compromiso está dirigido a la tutela de estas últimas mediante actividades, campañas, proyectos e implementación de una cultura de paridad, de corresponsabilidad y de respeto entre hombres y mujeres (García Rodríguez y De Castro García, 2011).

La Asociación Mundial de las Guías Scouts: ejemplo de una educación para la sostenibilidad con perspectiva de género

La Asociación Mundial de las Guías Scouts cuenta casi 10 millones de Guías y Chicas Scouts en 145 Organizaciones Miembro alrededor del mundo, llegando a ser la asociación educativa para niñas y jóvenes más numerosa de la tierra. La AMGS comprende cinco regiones: África, Árabe, Asia-Pacífico, Europa y Hemisferio Occidental, pudiendo, así, asegurar a cada área geográfica una particular atención con respecto a sus necesidades. El trabajo que cumple está dirigido a desarrollar el potencial de cada niña y cada joven para que puedan llegar a ser mujeres capaces y ciudadanas responsables. Oficialmente, su misión consiste en: “Ayudar a las niñas y las jóvenes a desarrollar su pleno potencial como ciudadanas responsables del mundo” (Asociación Mundial de las Guías Scouts, n.d. *Misión y visión*).

Las áreas en que se enfoca la atención y el empeño de esta asociación son principalmente: el liderazgo, la ciudadanía activa, el empoderamiento femenino y la lucha contra la pobreza, todas desarrolladas por el Método Scout en programas específicos de educación global, servicio a la comunidad y propugnación. Niñas y mujeres jóvenes, gracias al cuidado que pone la AMGS en las cuestiones

⁹ La Asociación Mundial de las Guías Scout incorpora ya asociaciones solamente de chicas ya asociaciones coeducadas, entonces también con chicos, pero su acción principal está dirigida al empoderamiento de las jóvenes y a la emancipación femenina.

femeninas, tienen la posibilidad de crecer con valores compartidos internacional e intergeneracionalmente, adquiriendo confianza en sí mismas y en sus competencias para fortalecer su carácter y afrontar la vida futura. Todo ello por medio de la diversión, el autodesarrollo, los retos y la aventura, herramientas del Método Scout. Esta idea es reforzada también por la realidad de su visión que consiste en que: “Todas las niñas son valoradas y llevan a cabo acciones para cambiar el mundo”. (Asociación Mundial de las Guías Scouts, n.d. *Misión y visión*).

La principal meta es la de desarrollar -por el Método Scout- una educación integral y armoniosa de las chicas tomando en cuenta unos elementos fundamentales para una existencia sostenible e igualitaria, entendiendo el concepto de sostenibilidad referido al conjunto de áreas específicas del desarrollo de la sociedad que coexisten de forma equilibrada entre ellas, aspirando a lograr una sociedad sostenible económica y ecológicamente (Malavasi, 2010).

La AMGS en ese sentido y en colaboración con el trabajo de las Naciones Unidas, tomando en cuenta las indicaciones de la Carta de la Tierra¹⁰ y la idea de desarrollo de la sostenibilidad conectada a los ámbitos social, medioambiental y económico, promueve una educación para la sostenibilidad entre las Scout y Guías utilizando elementos característicos del Escultismo femenino y del Guidismo, y ofreciendo actividades y acciones concretas orientadas a efectuar un verdadero cambio en los estilos de vida y una formación de conciencias sostenibles (García Rodríguez, Bosna, Gómez Sánchez, 2013). En línea con el principio pedagógico fundamental de que la educación es transformación y de acuerdo con el compromiso principal del Escultismo femenino y del Guidismo de trabajar para dejar el mundo mejor de como lo hemos encontrado, la AMGS se empeña en promover una educación orientada a transformar el mundo en el sentido de igualdad entre hombres y mujeres y de sostenibilidad social, económica y medioambiental. Trabajando para un desarrollo sostenible en el área social, la Asociación Mundial se compromete en el Programa de Desarrollo de Liderazgo (Asociación Mundial de las Guías Scouts, n.d.). Programa de Desarrollo de Liderazgo) en que propone ocho módulos que programan talleres, seminarios y eventos específicos donde las Scout y Guías participantes tienen la oportunidad de conseguir experiencia práctica de liderazgo mediante desarrollo personal, comprensión del liderazgo, equipos líderes, diversidad, habilidades de gestión,

¹⁰ Documento nacido durante la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro en 1992 y posteriormente publicado en su versión definitiva en Marzo 2000 en la Unesco en París.

comunicación, propugnación y establecimiento de la dirección. Además, participa y promueve la campaña mundial Fin de la Violencia (Asociación Mundial de las Guías Scouts, n.d. *Fin de la Violencia*) dirigida, a partir de las niñas, chicas y jóvenes mujeres Scout y Guías, a la formación de *formae mentis* y de caracteres listos para tomar una determinada actitud en las comunidades de pertenencia y para difundir ese estilo de pensamiento positivo y de lucha contra la violencia.

La AMGS se dirige también hacia una educación para la sostenibilidad en el área del medioambiente, ya por las herramientas típicas del Método Scout como la vida al aire libre, el simbolismo¹¹ y la misma Ley scout que incita a tener un comportamiento de cuidado y de respeto hacia la Naturaleza, hacia el mundo animal y en consecuencia también hacia los lugares donde vivimos; ya proponiendo actividades y acciones concretas para educar a tener en cuenta el entorno, respetarlo como algo propio, y, por tanto, a ser responsables del medioambiente. Por ejemplo, gracias a ese compromiso, varias jóvenes Scout y Guías han tenido la posibilidad de dar su opinión en el debate sobre el cambio climático, tomando parte en campañas específicas sobre ese tema - Garantizar la Sostenibilidad del Medio Ambiente- contemplado en el Objetivo de Desarrollo del Milenio número siete.¹² Dar voz a las jóvenes es una herramienta para educarlas a ser activas en sus comunidades y partícipes de lo que pasa en el mundo.

Finalmente, para cumplir con el área económica, la AMGS ha tomado como su Tema de Acción Global el lema: “juntos podemos cambiar nuestro mundo”,¹³ centrado en los Objetivos de Desarrollo del Milenio de las Naciones Unidas dirigidas en primer lugar a erradicar la pobreza extrema en el año 2015,¹⁴ trabajando mucho en

¹¹ Por ejemplo, los Uniformes de las Scout y Guías suelen llevar los colores de la Naturaleza y las insignias muchas veces son elementos de la Naturaleza (García Rodríguez, Bosna, Gómez Sánchez, 2013).

¹² Por ejemplo: en el 2012 We can save our plane y Plant for the Planet, en el 2010, año internacional de la Biodiversidad, Young Voices on Climate Change movies (Asociación Mundial de las Guías Scouts, n.d. Garantizar la sostenibilidad del Medio Ambiente.)

¹³ Juntos podemos salvar nuestro mundo. Programa de la insignia del Tema de Acción Global (TAG) de la Asociación Mundial de las Guías Scouts.

¹⁴ Erradicar la pobreza extrema fue la promesa histórica que hicieron 189 líderes mundiales en la Cumbre del Milenio de las Naciones Unidas en el año 2000. A través de ocho áreas de enfoque interrelacionadas, la meta es mejorar la vida de las personas más pobres del mundo y crear conciencia en todo el mundo sobre estos temas. Los estados miembros de la ONU firmaron metas mensurables con plazos

esta dirección por acciones concretas y mediante las actividades propuestas a sus asociadas.

En esta línea, todas las asociaciones nacionales que se ocupan de Escultismo femenino y de Guidismo se comprometen a trabajar con este estilo de educación para la sostenibilidad, poniendo una atención particular en la profundización de las áreas económica, social y medioambiental, áreas de interés fundamental para el Escultismo que, mediante su recorrido educativo, llega a educar a los y las jóvenes por los valores scout para tener en cuenta sus comportamientos habituales y estilos de vida dirigiendo una atención particular a la sostenibilidad, contribuyendo, así, a un verdadero cambio hacia un mundo mejor, igualitario y sostenible.

claros, siendo el plazo máximo el año 2015 (Asociación Mundial de las Guías Scouts, n.d. Erradicar la Pobreza y el Hambre).

Bibliografía

- Asociación Mundial de las Guías Scouts (1990): *El Guidismo/ Escultismo femenino: un movimiento en acción*, Londres, Oficina Mundial, Centro Olave.
- Baden Powell, Robert (1908): *Scouting for Boys*, London.
- Baden Powell, Robert (1938): *Girl Guiding*, London, C. Arthur Person LTD.
- Baden Powell, Robert (2007): *La escuela de la Vida*, Madrid, Esquilo.
- Bertolini, Piero, Pranzini, Vittorio (2003): *Pedagogia Scout*, Roma, Nuova Fiordaliso.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora, García Rodríguez, María Luisa (2011): “Propuesta pedagógica de Exploradoras y Guías italianas”, *Revista de Ciências da Educação. Universidad Salesiana de São Paulo*, 24, 33-80.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora, García Rodríguez, María Luisa (2012): “Las Exploradoras en Italia, cien años de historia educativa (1912-2012)”, *Aula. Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca*, 18, 155-180.
- Bosna, Aurora (2012): *Scautismo femminile e Guidismo. Esperienze educative in prospettiva di genere: i casi dell'Italia e della Spagna*, Pisa, ETS.
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora, García Rodríguez, María Luisa (2012): “Escultismo femenino y Guidismo en Italia y en España. Ejemplos de educación no formal en perspectiva de Género”, *Actas XXV CESE Conference, Salamanca*, 590-601.
- Bovet, Pierre (1935): *Educador de juventudes: bases psicológicas del escultismo, el instinto de lucha y el ideal de los jóvenes*, Madrid, Espasa Calpe.
- Cuadrado Tapia, Ricardo (1974): *Educación, tiempo libre y escultismo*, Valencia. Marfil.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2009): “Claves Educativas del Guidismo”, *Revista de Ciências da Educação. Universidad Salesiana de São Paulo*, 21, 347-380.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2011): “El Guidismo como movimiento social”, *Revista de Ciências da Educação. Universidad Salesiana de São Paulo*, 24, 81-102.

- García Rodríguez, María Luisa, De Castro García, Andrés (2011): “Guidismo: cem anos educando para a paz”, *Revista de Ciências da Educação. Universidad Salesiana de São Paulo*, 25, 239-262.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2012): *Guidismo. Propuestas para la excelencia educativa*, Salamanca, Sanesteban.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora, Gómez Sánchez, Raquel (2013), “Guidismo o el compromiso por la sostenibilidad”, *Revista de Ciências da Educação. Universidad Salesiana de São Paulo*, 27, 75-94.
- García Rodríguez, María Luisa, Bosna, Valeria Vittoria Aurora (2011): “Notas históricas del Guidismo en España (1929 – 2009)”, *Historia de la Educación, Universidad de Salamanca*, 30, 195-219.
- Hernández Roselló, J. (1973): *Escultismo: ¿método de educación?* Madrid, Asociación Madrileña de Escultismo Scouts Baden-Powell.
- Malavasi, Pierluigi (2008): *Pedagogia verde. Educare tra ecologia dell'ambiente ed ecologia umana*, Brescia, La scuola.
- Malavasi, Pierluigi (2010): *Progettazione educativa sostenibile. La Pedagogia dell'ambiente per lo sviluppo umano intergrale*, Milano, EDUCatt.
- Malavasi, Pierluigi (2007): *L'impresa della sostenibilità. Tra pedagogia dell'ambiente e responsabilità sociale*, Milano, Vita e Pensiero.

Referencias electrónicas

- Asociación Mundial de las Guías Scouts (n.d.): Programa de Desarrollo de Liderazgo de la Asociación Mundial de Guías Scouts.
(http://www.wagggg.org/es/take_action/leadershipdevelopment/wldp) (Consultado el 29 de octubre 2013).
- Asociación Mundial de las Guías Scouts (n.d.): Fin de la Violencia.
(http://www.wagggg.org/es/take_action/violence)
(Consultado el 3 de noviembre 2013).
- Asociación Mundial de las Guías Scouts (n.d.): Misión y visión.
(<http://www.wagggg.org/es/about/About/mission>)
(Consultado el 29 de Octubre 2013).

- Asociación Mundial de las Guías Scouts (n.d.): Objetivo Desarrollo Milenio nº 7: Garantizar la sostenibilidad del Medio Ambiente. (http://www.waggggs.org/es/take_action/MDGprogrammes/Climatechange) (Consultado el 15 de noviembre 2013).
- Asociación Mundial de las Guías Scouts (n.d.): Objetivo de Desarrollo del Milenio nº 1: Erradicar la Pobreza y el Hambre. (http://www.waggggs.org/en/take_action/MDGprogrammes/Poverty) (Consultado el 18 de noviembre 2013).
- Bosna, Valeria Vittoria Aurora, García Rodríguez, María Luisa (2012): “Contribuciones del Guidismo a la emancipación femenina”, *Revista on-line con la A*, 12. (http://numero12.conlaa.com/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=65) (Consultado el 16 de noviembre de 2013).
- Naciones Unidas energía sostenible para todos (n.d.): United Nations sustainable energy for all. (<http://www.sustainableenergyforall.org>) (Consultado el 28 de octubre 2013).
- Organización Mundial del Movimiento Scout (n.d.): Ley Scout. (<http://www.scout.org>) (Consultado el 29 de octubre 2013).
- Organización Mundial del Movimiento Scout (n.d.): Promesa Scout. (<http://www.scout.org>) (Consultado el 29 de octubre 2013).

Ecofeminismo, historia intercultural e identidades: Aprendizaje crítico en las aulas de Educación Secundaria

Irene Juárez Ruiz¹ y M^a Consuelo Díez Bedmar²
ijr00006@red.ujaen.es mcdiez@ujaen.es
Universidad de Jaén

Para nuestro análisis, partimos del enfoque de Coll, Palacios, y Marchesi (2002) cuando señalaban que el rasgo más distintivo de la práctica educativa está relacionado con la intencionalidad de la actividad educadora para la cual se diseña, por lo que la planificación y el control para la consecución de los resultados son supervisados por la sociedad que los crea y los sostiene.

La figura docente, en este planteamiento, es una persona que reflexiona sobre su práctica, elabora expectativas, crea sentidos y ayuda a crearlos, emite juicios acerca de lo que hacen docentes y discentes, comparte sus razonamientos, los discute y realiza negociaciones respecto a los diversos planos de acción e interacción _tanto discursiva como no discursiva_, toma decisiones respecto a los acuerdos elaborados y con todo ello concibe su práctica como un proceso eminentemente interpersonal, social y cultural, lo que provoca una construcción social del conocimiento compartido.

En el modelo metodológico que implica desarrollar la práctica docente para promover la adquisición de competencias básicas en el alumnado, es esta función de mediación, con el protagonismo puesto en el alumnado, lo que marca la diferencia, siendo además, en el tema

¹ Estudiante de doctorado de la Universidad de Jaén y miembro del grupo de investigación “HUM-167 Jaén de Didáctica”.

² Profesora titular del Área de Didáctica de las Ciencias Sociales de la Universidad de Jaén. Miembro del grupo de investigación HUM-167 y del Seminario Interdisciplinar Mujer Ciencia y Sociedad de la Universidad de Jaén.

que nos ocupa, una competencia que tiene que desarrollar el propio profesorado³. En esta propuesta se adjudica la regulación profesional a la Ley Orgánica de Educación (L.O.E.) en cuyo preámbulo se señala que:

“Para los individuos, la educación es el medio más adecuado para construir su personalidad, desarrollar al máximo sus capacidades, conformar su propia identidad personal y configurar su comprensión de la realidad, integrando la dimensión cognoscitiva, la afectiva y la axiológica. Para la sociedad, la educación es el medio de transmitir y, al mismo tiempo, de renovar la cultura y el acervo de conocimientos y valores que la sustentan, de extraer las máximas posibilidades de sus fuentes de riqueza, de fomentar la convivencia democrática y el respeto a las diferencias individuales, de promover la solidaridad y evitar la discriminación, con el objetivo fundamental de lograr la necesaria cohesión social. Además, la educación es el medio más adecuado para garantizar el ejercicio de la ciudadanía democrática, responsable, libre y crítica, que resulta indispensable para la constitución de sociedades avanzadas, dinámicas y justas”.

Como puede apreciarse, se hace especial hincapié en el desarrollo de la competencia social y ciudadana, que implica también la del conocimiento e interacción con el mundo físico y, en este sentido, coincidimos con Warren (2000, pp. 99-100) cuando señalaba que “Las relaciones con las/os demás son el eje desde donde cada cual se conoce a sí mismo”.

Además, de otras recomendaciones y políticas educativas nacionales, regionales⁴ e internacionales⁵ se desprende un compromiso

³ Tal y como marca la Orden ECI/3858/2007, de 27 de diciembre, concretamente en la competencia 5: “Diseñar y desarrollar espacios de aprendizaje con especial atención a la equidad, la educación emocional y en valores, la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres, la formación ciudadana y el respeto de los derechos humanos que faciliten la vida en sociedad, la toma de decisiones y la construcción de un futuro sostenible”.

⁴ R. D. 1631/2006, de 29 de diciembre, por el que se establecen las enseñanzas mínimas correspondientes a la Educación Secundaria Obligatoria; *Ley 17/2007 de Educación de Andalucía*; la *Ley Orgánica 3/2007*, de 22 de marzo, para la igualdad

por el desarrollo en el alumnado de una ciudadanía crítica, libre y activa basada en el respeto a los derechos humanos dentro de un mundo global. Sin embargo, parecen estar resultando ineficaces. Mientras en nuestra sociedad exista la discriminación en sus diversas expresiones seguirá evidenciándose el fracaso de estas políticas que apuestan por construir las competencias necesarias para la convivencia ciudadana (Rodríguez Ledesma, 2008).

Ante esta situación, creemos necesario analizar los mecanismos que propician las situaciones de supremacía de unas personas sobre otras y que provocan, con ello, situaciones de desigualdad. Éste es el caso del tratamiento que reciben las culturas de los grupos minoritarios, etnias, personas con minusvalía o el mundo femenino (no podemos olvidar que hasta la convención de la UNESCO de 2003 no se reconocía la cultura inmaterial _que conforma en gran medida quiénes y porqué somos como personas_ o la igualdad entre hombres y mujeres como Patrimonio de la Humanidad). Es más, hasta 2008, no se produce la Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural, que indica que “La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona”.

Precisamente, el concepto de ciudadanía, como viene definida en la LOE (2007) al describir la competencia ciudadana, debe mucho a los feminismos (Cobo, 2008). Éstos ya reivindicaban en el siglo XX que la cultura popular es la base de la identidad de las personas, no es propiedad de una élite; que las minorías (pobres, mujeres, niños) también deben tener acceso y decisión sobre ella y que es nuestro patrimonio. Así mismo, señalaban que se ha creado un modelo en el que prima la autonomía y la independencia de las personas independientemente de su sexo; que estos nuevos valores exigen un nuevo equilibrio entre lo público y lo privado, de forma que mujeres y hombres compatibilicen estas dos esferas por igual y que los modelos sociales de lo femenino y lo masculino se debían ampliar para superar

efectiva de mujeres y hombres vería su reflejo en la *Ley Orgánica 13/2007, de 26 de noviembre, de medidas de prevención y protección integral contra la violencia de género*.

⁵ Recomendación del Comité de Ministros relativa a la Educación para la Ciudadanía Democrática, Rec(2002)12; Carta sobre Educación para la Ciudadanía Democrática y la Educación en Derechos Humanos, CM/Rec(2010)7; DECISIÓN N° 1720/2006/CE del Parlamento europeo y del Consejo de 15 de noviembre de 2006 por la que se establece un programa de acción en el ámbito del aprendizaje permanente, artículo 151; o el informe de EURYDICE (2010)

los roles tradicionales dados a cada uno. Pero, a pesar de los cambios, persiste el tradicional sistema de género, donde se considera al varón centro de la realidad y su experiencia como la experiencia universal de la especie humana, de la misma manera que parece permanecer la creencia de que la ciudadanía europeocentrista está por encima de las demás. Una sociedad verdaderamente democrática exige la construcción social de una identidad cultural y ciudadana respetuosa con la pluralidad de opciones individuales, sin estereotipos sexistas ni culturales.

Han sido los feminismos los que nos han enseñado que las sociedades y las culturas no son estáticas, son entidades dinámicas que se renuevan y se moldean constantemente y que el cambio cultural se produce en la medida en que las colectividades o las personas reaccionan a los cambios sociales y económicos vinculados a la globalización, las nuevas tecnologías, las presiones ejercidas por el medio ambiente, los conflictos armados, los proyectos de desarrollo, etc. Todo ello es lo que posibilita que la legislación educativa hable de la construcción de una nueva ciudadanía “democrática, responsable, libre y crítica, que resulta indispensable para la constitución de sociedades avanzadas, dinámicas y justas” (L.O.E., 2007, preámbulo). ¿Por qué fracasan si parecen estar llenas de buenas intenciones?

Los grupos de poder y control del Estado crean un sistema de símbolos subyacentes con los cuales mantener el orden social y su posición dominante. La Escuela, o “Educación formal”, es el vehículo transmisor del modelo social entre las generaciones de jóvenes, y permite a la sociedad continuar existiendo y reconociéndose constantemente con unos valores sociales determinados (Durkheim citado en Mir, 2002) construidos en función de lo diferente y excluyente.

Las sociedades históricas configuran una serie de símbolos, códigos, imágenes, esencias e identidades que tienen continuidad en el tiempo y espacio, pero son construcciones guiadas por los grupos sociales dominantes que actúan de forma subconsciente y configuran una identidad colectiva (García Ruiz, 2012). En consecuencia, aparece un “problema” cuando dentro de esa identidad no se incluye a la totalidad y diversidad de la población que se ubica en un espacio y tiempo determinado. Además, lo diferente y excluyente aún aparece de soslayo en los currícula educativos por no estar “dentro” de las homogeneidades sociales dominantes. En Educación formal se termina abordando mayoritariamente la construcción de una identidad

que no se corresponde con las realidades de un mundo cada vez más global y diverso identitaria, social y culturalmente.

La Historia Intercultural puede esclarecer esta idea de consolidación de los valores sociales hegemónicos que, a nuestro parecer, suponen la institucionalización de los casos de discriminación y vulneración de los derechos humanos, no sólo de las mujeres lesbianas, si no de todas las personas consideradas “diferentes”.

El principio de identidad de las Ciencias Sociales ayuda a comprender este proceso, ya que es un instrumento esencial para la correcta comprensión de las transformaciones estructurales y de las dinámicas sociales que suceden en el tiempo y caracterizan las diversas situaciones que se generan. Cada momento histórico (incluido el presente) tiene un universo mental concreto. Es decir, cada época y cada espacio ha tenido y tiene su propio código de valores sociales y culturales. Por ello, cualquier tipo de identidad es intrínseca a todo momento pasado y presente, pues la sociedad es dinámica y orgánica, y modifica constantemente sus códigos sociales y culturales.

Partiendo de la afirmación de Derrida (citado en Planella, 2012, p. 271) “el ser y los otros son vistos como totalmente externos, totalmente separados, totalmente otros. Y cuando los sujetos se posicionan en el exterior absoluto nacen las fobias”; entendemos que la construcción tradicional de la identidad (en un contexto social espacio-temporal determinado) se ha hecho desde dos niveles de categorización conceptual, uno descriptivo y otro esencial. Existe un primer nivel en el que se establece la categoría de lo que se es (descriptivo) y, en función de esa primera categorización, se determina si se es persona o no (esencial), es decir, si se está dentro de esa identidad (grupo o comunidad) o no, y si esa descripción te dota de ciertos derechos. La lógica debería haber sido al revés: primero una categorización esencial (ser persona) y luego una descriptiva. Por ejemplo, antes que ser homosexual o heterosexual soy persona; o antes que ser blanca/o, soy persona. De este modo, partimos de que todas las personas, independientemente de sus categorizaciones descriptivas, están dotadas de una serie de derechos naturales y universales. Como podemos comprobar, las categorizaciones son fruto del propio sistema para mantener el “status quo” porque si todos/as somos personas todos/as somos iguales y, por tanto, no hay una excusa para dominar y ser dominado. El sistema se sostiene sobre jerarquías.

Irremediablemente, hemos llegado al binomio normal/anormal o normalidad/anormalidad. Todo aquello que no encaja en los límites de la normalidad es anormal. La tradición histórica de nuestro país

sobre la sexualidad ha designado a la heterosexualidad la categoría de lo normal, lo bueno, lo natural; mientras que a la homosexualidad, bisexualidad o transexualidad se le ha dado la categoría contraria. Es decir, observamos los roles desvalorizados y los intentos de regulación y normalización social. Por tanto, las identidades sexuales, sociales, culturales, nacionales, etc. son productos históricos y sociales cuya finalidad es el control social.

Desde las aulas de Ciencias Sociales deberíamos trabajar por una visibilidad de las mujeres lesbianas para un auténtico aprendizaje de los derechos humanos, que reivindique la dignidad, libertad e igualdad de todas las personas, no sólo de las mujeres lesbianas. No se trata de reivindicar una identidad, como es la de las mujeres lesbianas, si no de comprender las lógicas sociales que institucionalizaron los casos de discriminación y vulneración de sus derechos más fundamentales. Nos referimos al análisis de los procesos sociales que generan estas tristes situaciones.

Por tanto, debemos ayudar al alumnado de los niveles obligatorios (y post-obligatorios) a que caractericen cada uno de los fenómenos sociales estudiados para que comprendan sus identidades esenciales dentro de un contexto que reconoce la diversidad. De este modo, el alumnado de Ciencias Sociales de la secundaria española podrá comprender la necesidad de cuestionar posturas extremas y poco democráticas que tratan de imponer una identidad única, la cual atenta contra la diversidad, y por ende, contra la dignidad, la libertad y la igualdad de las personas. Éste sería un interesante camino hacia una educación intercultural, reflexiva y crítica y hacia un currículo globalizador (Guijarro Ojeda, 2006).

Conclusiones

Como docentes de Ciencias Sociales, nuestra responsabilidad social desde la Educación Pública es propiciar aprendizajes que lleven al desarrollo de competencias que promuevan una ciudadanía crítica, libre y responsable, es decir, un aprender a ver con actitud crítica y voluntad de acción.

Bajo las premisas del Ecofeminismo y la Historia Intercultural, entendidos como recursos necesarios para la comprensión de un mundo que aspira a una ciudadanía basada en los valores democráticos, feministas y ecológicos, y que prioriza las necesidades de todas las personas, respetando el mundo no humano, apostamos

por unir sus premisas al principio de identidad para el análisis de la realidad social.

En este sentido, y con la voluntad de conseguir un aprendizaje social comprometido en nuestro alumnado de secundaria que le lleve a construir el reconocimiento efectivo de diversidades y derechos de todos los colectivos, desde el derecho de las mujeres lesbianas hacia todas las personas. Pretendemos adentrarnos en la comprensión de las lógicas dominantes neoliberales que institucionalizaron las desigualdades, la discriminación y la vulneración de derechos fundamentales, trabajando la identidad de género en el reconocimiento de las igualdades y las diferencias.

Para ello, habría que incluir en las programaciones los conceptos de equidad de género (importantísimo también para cumplir con las normativas vigentes) y sostenibilidad siempre que se hable de “desarrollo” para analizar el sostenimiento ecológico (y comprobar si el alumnado es capaz de establecer su propia responsabilidad con el mismo, en función de sus roles sociales y de su edad, por medio de algún instrumento, como la observación y argumentación en un debate o en un trabajo de reflexión), el sostenimiento económico, el sostenimiento social y el sostenimiento cultural (para comprobar si el alumnado es capaz de evidenciar que el soporte de muchos de nuestros elementos culturales es, precisamente, el contexto físico en el que se desarrolla, por medio de algún instrumento como las aportaciones a un blog o a una wiki, y poder evaluar si es consciente de que nuestra cultura y muchas de sus manifestaciones están directamente relacionadas con el espacio en el que se producen) (Díez, 2012).

Todo ello podría conducir al alumnado de secundaria a un aprendizaje crítico de la realidad social donde identidades de género, ecología y sostenibilidad se mezclan con el desarrollo de la ciudadanía activa en armonía con los contextos socio-naturales y culturales en los que se desarrollan.

Bibliografía

Cobo, Rosa (Ed.) (2008): *Educación en la ciudadanía. Perspectivas feministas*, Madrid: Editorial Catarata.

Coll, César; Palacios, Jesús y Marchesi, Álvaro (2002): *Desarrollo psicológico y educación II*, Madrid: Alianza Editorial.

Díez Bedmar, María del Consuelo (2012): “Formación y práctica de la competencia de conocimiento e interacción con el medio físico en docentes y discentes” en Domínguez, María Concepción y García, Pedro (Ed.), *Tratamiento didáctico de las competencias básicas*, (pp. 211-240), Madrid: Universitas.

Eurydice (2010): *Gender Differences in Educational Outcomes: Study on the Measures Taken and the Current Situation in Europe*, Brussels: Education, Audiovisual and Culture Executive Agency.

García Ruiz, Antonio Luis (2012), *La identidad como principio científico clave para el aprendizaje de la Geografía y de la Historia*, (<http://www.didacticasespecificas.com/files/download/5/articulos/42.pdf>) (Consultado el 7 abril de 2013).

Guijarro Ojeda, Juan Ramón (2006), *Enseñanzas de la teoría Queer para la didáctica de la lengua y la literatura extranjeras*, (http://www.ugr.es/~portalin/articulos/PL_numero6/guijarro.pdf) (Consultado el 12 de abril de 2013).

Planella, Jordi (2012): *Pedagoqueer: Resistencias y subversiones educativas*, (<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:EducacionXXI-2012-15-1-5130&dsID=Documento.pdf>) (Consultado el 12 de abril de 2013).

Orden ECI/3858/2007, de 27 de diciembre, por la que se establecen los requisitos para la verificación de los títulos universitarios oficiales que habiliten para el ejercicio de las profesiones de Profesor de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanzas de Idiomas.

Rodríguez Ledesma, Xavier (2008): *Una historia desde y para la interculturalidad*, México: UPN.

Talbur, Susan (2005): *Pensando queer: sexualidad, cultura y educación*, Barcelona: Grao.

VV.AA. (2010): *Ecofeminismo: las voces de las mujeres por la sostenibilidad del planeta. 4º Foro Internacional saberes por el cambio*, Baeza: UNIA.

Warren, Karen (2000) *Ecofeminist philosophy: a wester perspective on what it is and why it matter*, Lanham, Md:Rowman and Littlefield.

VII. CONSIDERACIONES FINALES

Justicia, vulnerabilidad, sostenibilidad¹

María Xosé Agra Romero²
Universidade de Santiago de Compostela
mx.agra@usc.es

Tal como o bourgeois gentilhomme de Molière, que ficou maravilhado ao descubrir que tiña falado em prosa toda a sua vida sem o saber, as mulheres de todo o mundo –de todas as cores, clases e culturas- têm interagido com o proceso ambiental e de desenvolvemento todos os días da sua vida, sem contudo disso se aperceberem, em números suficientemente grandes para serem consideradas elementos fundamentais no futuro do noso planeta.

Bella Abzug

A veces se producen extrañas y oportunas coincidencias, tal ha sido lo que me ha ocurrido con el libro de Kazuo Ishiguro *Never Let Me Go* (2005). Aunque había tenido noticia de él porque había sido premiado en un certamen que se celebra anualmente en mi ciudad³, sin embargo mi acercamiento llega a través de «Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro» de Nancy Fraser⁴, en donde ofrece una lectura de *Nunca me abandones*, sin desmerecer otras, como una reflexión sobre la justicia. Casi al mismo tiempo, y para mi sorpresa, me encontré de nuevo con esta novela, esta vez citada en una sucinta

¹ Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto de investigación MINECO FFI2012-33557.

² Catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Santiago de Compostela. Es autora de numerosos libros y artículos sobre teorías de la justicia y teoría crítica feminista.

³ *Certamen Novela Europea* que convoca el Casino de Santiago de Compostela.

⁴ Conferencia pronunciada en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona el 13 de febrero de 2012, en el marco del ciclo «Virtuts», versión en inglés y en catalán en Breus CCCB, 2012; y vers. cast. en la *New Left Review* 74 (may/jun 2012): 37-46, por la que cito.

nota de la conocida teórica política Carole Pateman (Pateman & Mills, 2008). Estas coincidencias despertaron mi curiosidad e interés, me llevaron a leer la novela y a estimar desde mi propia lectura su pertinencia para avanzar unas reflexiones sobre la interrelación, las conexiones, entre justicia, género y sostenibilidad. Reflexiones y conexiones que en mi caso van a tomar como epicentro la vulnerabilidad, las vulnerabilidades, en los insostenibles, desiguales e injustos sistemas humanos y para las cuales dicha novela creo que aporta un material muy interesante.

Si desde Platón, de acuerdo con Fraser, la justicia “ocupa un lugar de honor en el “panteón de las virtudes” (2012:37) y, salvando diferencias, también es la primera virtud de las instituciones sociales para Rawls, desde Rawls, es conocido, mucho se ha debatido sobre la justicia social y política así como sobre la necesidad de reformular las cuestiones de justicia en términos no exclusivamente distributivos. La crítica al ‘paradigma distributivo’ de Iris Marion Young, el debate redistribución/reconocimiento dan buena cuenta de ello; así mismo un buen número de las críticas al modelo distributivo surgen desde el ámbito de los conflictos y problemas medioambientales, apuntando a la necesaria y estrecha conexión entre justicia y ecología, tratando de sacar a la luz las conexiones entre las instituciones de la explotación y opresión humana y la explotación y dominación del medioambiente natural. Las críticas al modelo distributivo de la justicia tiene uno de sus ejes en la crítica al individualismo, demandando una ontología social distinta y un modo diferente de relación con el mundo natural. Desde el feminismo, las críticas al modelo predominante de justicia dieron lugar al conocido debate sobre justicia y cuidado, poniendo en el punto de mira el individualismo liberal, el yo soberano, autosuficiente, desde una ética relacional que trae a la palestra el cuidado y los cuidados. En este contexto, es decir, tanto desde las críticas al modelo distributivo, como desde una ética relacional, el ecofeminismo y el feminismo medioambientalista o ecológico han supuesto una aportación fundamental, cuestionando las dicotomías tradicionales, mostrando la vinculación entre androcentrismo y antropocentrismos, poniendo el énfasis en el cuidado y en el cuidar de las mujeres para comprender y teorizar el compromiso de las mujeres en la ecología social y política, o incidiendo en que ‘lo natural es político’, y en las desproporcionadas cargas que recaen sobre las mujeres, los niños, la gente pobre y la gente de color y de los países empobrecidos (Warren, 1999; Agra, 1998, Puleo, 2011). Esta brevísima síntesis tiene el único objetivo de señalar que los problemas

medioambientales y ecológicos en términos de justicia se van integrando progresivamente en los debates de la filosofía política contemporánea, avanzando en el desplazamiento de un modelo exclusivamente distributivo, configurándose como cuestiones básicas e inaplazables a abordar. No obstante, justo es indicarlo, las críticas feministas y la integración del sistema sexo-género chocan con un desarrollo teórico y político que -tanto en la filosofía política y, en particular en las teorías de la justicia, como en el pensamiento ecologista o en la teoría verde- se muestra resistente a su incorporación, en algunos casos simplemente ignorándolas, en otros con reticencias y dificultades para asumirlo plenamente.

Desde Platón, subraya A. MacIntyre, y concuerdan con él, entre otras, autoras como Martha Nussbaum o Adriana Cavarero, la historia de la filosofía ignora la vulnerabilidad humana. En los últimos años, sin embargo, hemos visto como la vulnerabilidad va adquiriendo una presencia cada vez más importante en el pensamiento filosófico, ético y político, que exige una reflexión en términos de justicia y nos conduce a pensar sobre otra distribución, a saber, la distribución de la vulnerabilidad y su relación con la sostenibilidad. Desde los años setenta, la vulnerabilidad aparece en el vocabulario de la mano del medioambientalismo y el ecologismo en referencia al daño que se causa o se puede causar a seres vivos, organismos, ecosistemas, bien por la acción humana bien por catástrofes naturales o por el clima. Se habla mucho de vulnerabilidad, se hace un uso muy extensivo del término, acrecentado después del 11 de septiembre de 2001, refiriendo a los temores, a los miedos, a las inseguridades, a la indefensión o al estar expuestos, en algunos casos con tintes claramente catastrofistas y apocalípticos, generados por la dimensión global y los cambios en la sociedad contemporánea. Tras este uso generalizado nos encontramos con que, de un lado, se habla de vulnerabilidad sin criterios muy específicos, de una forma poco precisa; de otro, suele venir ligada a una carga fuertemente negativa cuyo reverso es la seguridad. Este uso generalizado de la vulnerabilidad exige una mayor precisión, además de no quedar prendados de sus ecos apocalípticos, y, por tanto, indagar en sus articulaciones ontológicas, éticas y políticas. En lo que respecta a la sostenibilidad/sustentabilidad, basta ver su historia para afirmar que estamos ante un concepto, además de científico, político normativo, y, en consecuencia, polémico y contestado (Maíz, 2011: 255) que nos sitúa ante el problema de garantizar la sostenibilidad del medio ambiente, mas, como lo expresa J. Riechmann (CCG, 2013), eso requiere garantizar “la sostenibilidad de los hoy muy insostenibles

sistemas humanos”. Entre las insostenibilidades de los sistemas humanos, añadiremos, adquiere un lugar central aquella derivada de un sistema sexo-género en tanto fuente de desigualdades estructurales, de injusticias sociales y eco-políticas, que arroja una insostenible carga para las mujeres.

Estas observaciones introductorias vienen al caso de las interrogaciones que, a mi juicio, son básicas a la hora de abordar la articulación de justicia, género y sostenibilidad: ¿a qué llamamos vulnerabilidad y a qué seguridad? ¿hay alguna relación y de qué tipo entre vulnerabilidad y sostenibilidad? ¿la vulnerabilidad refiere a supervivencia o a justicia? ¿lo que se persigue con la sostenibilidad es la seguridad o es la justicia? ¿qué significa ser vulnerable desde la perspectiva de la justicia? ¿es posible la justicia y la sostenibilidad sin igualdad de género? Intentando dar cuenta de estas interrogantes, comenzaré, en primer lugar, por aclarar o precisar el/los sentidos de la/s vulnerabilidad/es a los efectos que aquí interesan, para, en segundo lugar, desde la lectura de Nancy Fraser, abordar la relación entre sostenibilidad y estructura básica, es decir, atender a las injusticias estructurales. Y, por último, unas reflexiones a modo de conclusión sobre la igualdad de género y el curar/cuidar en el marco de la justicia y la ecológica.

I. Vulnerables, Inermes, Precarios

Durante los últimos años, decía, la vulnerabilidad humana deviene objeto de reflexión filosófica atendiendo a los problemas ontológicos, éticos y políticos y, por consiguiente, a plantear qué significa ser vulnerable, estar expuesto y a qué; si la vulnerabilidad es una ‘condición’, si refiere a situaciones; si siempre es un atributo negativo y en qué medida está asociada a la violencia⁵. Repararemos en dos autoras, Adriana Cavarero y Judith Butler, que se han ocupado y discutido sobre estas cuestiones. En sus reflexiones sobre la violencia contemporánea, a propósito de un escenario horrorista, como ella lo denomina, Cavarero establece la distinción entre ‘vulnerable’ e ‘inermes’. Partiendo de la centralidad ontológica y política de la categoría de nacimiento de Hannah

⁵ Sobre la vulnerabilidad, véase ‘Vulnerabilité’ (Marie Gaille) en el *Dictionnaire de la violence*, dirigido por Michela Marzano (2011), repárese en su inclusión en un diccionario de la violencia. Y, en contraste, en su ausencia en el *Dictionnaire du corps*, dirigido también por M. Marzano (2007).

Arendt, considera la vulnerabilidad como condición; una condición que comporta una alternativa esencial, es decir, dos respuestas posibles: la herida (*vulnus*) y la cura. ‘Vulnerable’, dice, “es el ser humano en cuanto cuerpo singular abierto a la herida”, en ello no hay ninguna necesidad, sino únicamente “la potencialidad de una herida siempre inminente y ligada a la contingencia” (Cavarero, 2009: 58) al tiempo que esa misma potencialidad lo entrega a la cura. Vulnerable, entonces, es el ser humano abierto tanto a la herida como a la cura, está en la tensión de esta alternativa. Se es vulnerable mientras se vive, y será la ontología relacional la que decida el sentido. La ontología relacional va a contraponerse a la ontología de la desvinculación, a la ontología individualista, que tiene en Hobbes su máximo exponente, y que rechaza la dependencia y la relación en aras de la seguridad y la omnipotencia que acompañan a la imagen de un sujeto autónomo, soberano, racional que alimenta la ilusión de un yo autosuficiente o, con otras palabras, invulnerable.

Siguiendo a Cavarero, la vulnerabilidad es constitutiva del ser humano, es una condición, no una circunstancia, es un estatuto permanente en el ser humano, estableciendo una diferencia con el ‘inerme’. Inerme, indica, como sugiere la raíz etimológica, “es quien no tiene armas y, por lo tanto, no puede ofender, matar, herir. En el uso de la lengua común, más que esta incapacidad de ofensa, el término tiende a indicar sobre todo a quien, atacado por otro con armas, no tiene armas para defenderse” (2009: 59). El inerme, atendiendo a la escena natal, el indefenso, es el infante expuesto a la herida, a la violencia unilateral, pues se encuentra en una escena en la que la pasividad, la asimetría, la no paridad o reciprocidad le son propias, pero al mismo tiempo está abierto a “una mano que cura, nutre y acude”. Indefensión, abandono, inerme, vulnerable, son los nombres para una violencia unilateral que busca seguridad y omnipotencia. Ahora bien, dada la alternativa esencial y constitutiva de la vulnerabilidad, Cavarero insiste en la necesidad de respuestas del lado de la cura. Desde su argumentación, el infante, el niño “es el vulnerable por antonomasia y constituye el paradigma primario de todo discurso sobre la vulnerabilidad” (2009: 59) pero también lo es de todo discurso sobre el inerme, anunciando la relación como condición humana estructuralmente necesaria. Ahora bien, si vulnerable se es siempre, ser inerme, exceptuando la infancia, refiere a situaciones, a circunstancias y Cavarero prosigue indagando en sus diversas

manifestaciones centrándose en la violencia y crueldad contemporáneas, abogando por la necesidad de adoptar la perspectiva del inerte y de dar respuestas, frente a la herida, a la violencia, desde el polo alternativo de la cura. La vulnerabilidad, por tanto, no es un atributo o condición siempre y exclusivamente negativa, aunque si es constitutiva.

También a propósito de la violencia contemporánea y del cuestionamiento de una ontología individualista, Judith Butler, se centra en la vulnerabilidad, en la precariedad de la vida, en la precariedad constitutiva, ante la interrogación sobre qué vidas son vivibles, cuentan y son lloradas. Abundando en los marcos interpretativos de la vulnerabilidad, de lo humano y lo inhumano, va a proponer una ontología social de la interdependencia y una ética-política de la no violencia que se basa en la ‘precariedad’, frente a “la idea de un sujeto que tiene autonomía o control sobre sí mismo que necesita protegerse a través de sus propios límites”, dado que, sostiene, “siempre estamos un poco más allá de nuestros límites y precisamente a causa de esa vulnerabilidad necesitamos cierto tipo de reconocimiento, ciertas estructuras de justicia, necesitamos protección ante la violación, ante la violencia de diversos tipos...” (Soley-Beltran/Preciado, 2007: 232). Así, para Butler, la vulnerabilidad es constitutiva y, entre otras exigencias, requiere de estructuras de justicia. En *Vida precaria* se interroga sobre lo que hace posible que una vida sea ‘vivable’. La vulnerabilidad, la precariedad, aparece bajo el prisma de la violencia, Butler incide en que desde el comienzo estamos “entregados al otro”, “a un conjunto primario de otros previo a cualquier individuación y a causa de necesidades corporales”, la vulnerabilidad precede a la formación del ‘yo’, surge con la vida:

“Se trata de una condición- una condición de despojo inicial que no podemos discutir porque sería necio hacerlo, cuando no peligroso. Con esto no quiero sugerir que las necesidades de un recién nacido estén siempre aseguradas. Está claro que no es así, y que para muchos esta escena primaria es una escena de abandono, de violencia o de hambre, que sus cuerpos están abandonados a la nada, a la violencia o a la falta de sustento.

Sin embargo, no podemos comprender la vulnerabilidad como privación sin entender qué necesidad

permanece insatisfecha. Tales infantes tienen que llegar a percibirse como abandonados a la nada o a un sustento insuficiente, o entregados al abandono. Sería difícil si no imposible comprender el modo como los humanos sufren una opresión sin percibir cómo se explota y puede explicarse esta condición primaria, cómo se frustra y se reprime. Esta condición de vulnerabilidad original, de depender del contacto con el otro, incluso si no hay allí ningún otro ni ningún sustento para nuestras vidas, significa un desamparo y necesidad original por el que la sociedad debe responder. La vida se cuida y se mantiene diferencialmente, y existen formas radicalmente diferentes de distribución de la vulnerabilidad física del hombre a lo largo del planeta” (2006: 57-58)

Resulta relevante reparar en que, como vemos, la vida se cuida y se mantiene diferencialmente, que hay formas diferentes de distribución de la vulnerabilidad física. Tal reparto diferencial descansa en nociones normativas de lo humano, de lo que debe ser un cuerpo humano, así el género, la sexualidad, la raza, la discapacidad, se inscriben en una concepción restrictiva de lo humano que comporta violencia, que da lugar a que unas vidas sean ‘altamente protegidas’ y que otras no valgan nada, no cuenten, de ahí la insistencia en la distribución diferencial de la vulnerabilidad física y su dependencia de normas de reconocimiento existentes y variables. Butler coloca la vulnerabilidad del lado del sobrevivir, abogando por formas y vínculos de protección de la vida, por lazos relacionales que rompan con el círculo de la violencia. En *Marcos de guerra* introduce una matización, diferenciando entre ‘precariedad’ y ‘precaridad’⁶. La ‘precariedad’ es una condición compartida, condición existencial, mientras que la ‘precaridad’, noción más específicamente política, es una condición inducida que se asigna diferencialmente. Así:

“No es que primero nazcamos y luego nos volvemos precarios, sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal (el nacimiento es, por definición, precario), lo que significa que importa el hecho de que un niño pequeño vaya a sobrevivir o no, y que su supervivencia

⁶ Seguimos aquí la traducción propuesta por Bernardo Moreno, véase N. del t. (Butler, 2010: 14)

depende de lo que podríamos llamar una «**red social de manos**». Precisamente porque un ser vivo puede morir es necesario cuidar de ese ser a fin de que pueda vivir”. (2010: 32, negrita n.).

La condición de precariedad es una condición generalizada que, más que reenviar a fragilidad o finitud, refiere a las dimensiones irreductibles del carácter social y dependiente. Dada esta condición generalizada, la exigencia es pensar en patrones igualitarios para que una vida sea ‘vivable’, para que la pérdida pueda ser llorada. No es, entonces, un rasgo particular de esta o aquella vida, ni de la “vida como tal” sino que refiere a las condiciones sociales de vida y a la dependencia de redes sociales. De esta condición generalizada surgen las obligaciones sociales positivas de minimizar la precariedad y su distribución diferencial, desigual, generando los apoyos básicos: “a saber: la comida, el cobijo, el trabajo, la atención sanitaria, la educación, el derecho a la movilidad y a la expresión, y la protección contra los daños y contra la opresión” (2010: 41). Para Butler *somos precarios* en tanto seres sociales, “dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás, de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles”. La vulnerabilidad, vinculada ahora con la precariedad como condición generalizada, compartida, tiene carácter social, no es algo contingente, ni una disposición subjetiva. Con otras palabras:

“La vida precaria implica una vida como proceso condicionado y no como el rasgo interno de un individuo monádico o de cualquier otro constructo antropocéntrico. Nuestras obligaciones son tales, precisamente, para con las condiciones que hacen posible la vida, no para con la «vida en sí»: mejor dicho, nuestras obligaciones surgen de la idea de que no puede haber una vida sostenida sin esas condiciones sostenedoras y de que esas condiciones son, a la vez, una responsabilidad política nuestra y la materia de nuestras decisiones éticas más arduas” (2010: 43).

Vulnerables, inermes, precarios no remiten a atributos negativos sino a la condición del ser humano, ni aluden a fallos, deficiencias, defectos, morales o materiales individuales, tampoco son achacables a la mala fortuna, la suerte o la desgracia, a la debilidad; la vulnerabilidad no es una cualidad intrínseca de un sujeto, sino una condición que va de lo existencial a poner en primer plano las relaciones sociales y de dependencia, de interdependencia del mundo y, en consecuencia, las obligaciones éticas y políticas, derivadas de la

ambivalencia, de los polos de la alternativa, es decir, ante el daño, la herida, el abandono, la indefensión, pero así mismo, ante la cura, el cuidado de la vida. En este sentido, el problema no es reducir, controlar o eliminar la vulnerabilidad, como pretenden quienes alimentan ilusiones y fantasías de control, de seguridad, de invulnerabilidad, sino que recae en nuestras obligaciones y responsabilidades éticas y políticas, de forma que las relaciones sociales, de dependencia e interdependencia del mundo humano y no humano no sean el soporte para, no sostengan condiciones, situaciones, de privación, de explotación, de opresión, de violencia. Lo que está en juego son las articulaciones de las condiciones de sostenimiento de la vida, sostenedoras y sostenibles, de ahí la importancia de la reflexión ética y política sobre la relación de los seres humanos con la naturaleza, con el medioambiente, con el habitar el mundo y la Tierra, sobre entornos sostenidos y sostenibles, sobre la insostenibilidad de los sistemas humanos. Proteger, curar/cuidar la vida, entonces, en muchos casos puede ser, y es, una cuestión de supervivencia pero igualmente nos llevan de una manera insoslayable a una reflexión en términos de justicia o, de otro modo, de injusticia, de condiciones o estructuras justas o injustas, de grupos vulnerables, dado que la vulnerabilidad, la precariedad, se distribuye de modo diferencial y es inducida social y políticamente. El abandono, la indefensión, el estar expuesto, diríamos, tiene sus modos y modalidades.

II. Sostenibilidad e injusticia estructural

En «Sobre la justicia», el texto aludido al comienzo, Nancy Fraser parte de que, de acuerdo con Rawls, la justicia es una virtud primaria de las instituciones sociales, y de que para evaluar las instituciones sociales lo que hay que preguntarse, antes que nada, es si dichas instituciones son justas, aceptando, por tanto, que “la justicia se ocupa fundamentalmente de la estructura básica”, lo que quiere decir que: “Esta constatación desvía nuestra atención de la gran variedad de rasgos inmediatos de la vida social centrándola en su gramática subyacente, en las reglas de institucionalización básicas que fijan los términos de la interacción social. Sólo cuando estas se basan en un orden justo puede haber justicia en los aspectos más inmediatos de la vida” (2012: 38). La reflexión sobre la justicia tiene como centro la

estructura básica de la sociedad, los problemas de justicia son estructurales, se sitúan en los términos básicos y en las reglas de la interacción social. Con este enfoque despliega su lectura de *Nunca me abandones*⁷ como “la descripción lacerante de un mundo injusto y del profundo sufrimiento que inflige a sus habitantes” (2012: 39). En su análisis destaca el hallazgo de dos intuiciones ‘profundas’. La primera, la justicia se piensa a través de su negación, desde las alternativas a lo que consideramos injusto. Es decir, lo que experimentamos es la injusticia, sólo así llegamos a formarnos una idea de justicia, por lo demás abstracta, que reenvía a la superación de la injusticia. La segunda, la justicia es una cuestión de ‘victimización’, no subjetiva, sino derivada de “una relación estructural en la que unos explotan a los demás, negándoles el estatus moral al que da acceso la justicia” (2012: 41).

Fraser, desmarcándose en esto de Rawls, no entiende la justicia en términos únicamente distributivos. Su análisis del orden social descrito en la novela y visto como injusto pone de relieve el carácter explotador y excluyente de toda consideración, de toda dignidad moral. Conuerdo -además de parecerme muy pertinente y esclarecedora- básicamente en su lectura de la obra de Ishiguro, si bien, desde la mía propia, pienso que la vulnerabilidad y su distribución diferencial, desigual –esa otra distribución más básica-, y su estrecha conexión con la injusticia están muy presentes en la obra, y nos permite rastrear los vínculos entre sostenibilidad y justicia. En primer lugar, vemos como una distribución diferencial de la vulnerabilidad, no la vulnerabilidad en cuanto tal, sustenta injusticias, responde a condiciones sostenidas y sustentables para unos grupos y

⁷ Así resume Fraser la trama de la novela: “La historia está centrada en la vida de tres amigos, Kathy, Tom y Ruth que viven inmersos en un orden social peculiar. Cuando empieza la novela son niños que viven en lo que parece ser una especie de internado británico de elite llamado Hailsham. Pero, a medida que se desarrolla la trama, descubrimos que los niños son clones creados para proveer de órganos a no- clones a los que me referiré como los «originales». En la segunda parte de la novela, los protagonistas dejan Hailsham y se trasladan a las Cottages, una triste residencia donde van a recibir «entrenamiento». Ya adolescentes, se preparan para iniciar la obra de «donación» que presidirá sus vidas, concluyendo tras un máximo de cuatro operaciones en la «compleción». En la tercera parte, los protagonistas son adultos jóvenes. Tommy y Ruth ya se han convertido en «donantes», mientras que Kathy es una «cuidadora», un clon que atiende a los que se están recuperando de la cirugía de extracción de órganos. Cuando Tommy y Ruth «completan» Kathy no puede seguir desempeñando su papel. Al final del libro se prepara, a su vez, para convertirse en «donante» (2012: 38)

no para todos quienes comparten una estructura social básica, un esquema de cooperación social. Dicho de otro modo, el ‘Nunca me abandones’ puede ser leído en clave de vulnerabilidades, de modos de abandono. Como bien señala Fraser, Ishiguro “hace una aguda observación sobre la exclusión, la identidad y la alteridad”, la ‘otredad’ de los clones “supuestamente básica y ontológica” es “la que justifica su explotación y segregación durante toda su vida” (2012: 39). La vulnerabilidad, decíamos, requiere de estructuras de justicia, exige protección para todos y todas y, como observa Fraser, la justicia no protege a los clones, bajo el supuesto “estatus ontológico de los originales como esencialmente diferente” pero compartiendo, paradójicamente, la misma estructura básica de la sociedad:

“Ambos grupos actúan según un conjunto de reglas comunes que dictan que la esencia vital de unos se ponga a disposición de los otros, que esté ahí en beneficio de los originales al margen del daño que se inflija a los clones. Ambos grupos forman parte de una bioeconomía única y compartida, una matriz biopolítica común de vida y muerte. Los originales dependen de los clones para su supervivencia, pero les niegan la consideración de compañeros de interacción” (2012: 40)

Si ponemos en primer plano la vulnerabilidad, entonces, percibimos claramente la injusticia que deriva de su distribución diferencial, inducida social y políticamente, por cuanto, en efecto, los clones son réplicas exactas, biológicamente idénticos a los originales, quienes dependen de ellos para su supervivencia, para su sustentabilidad y para, diríamos más, fabricar su invulnerabilidad a costa de deshumanizar a las víctimas. Esa distribución diferencial genera sufrimiento y determina quien “cuenta” y choca con nuestro sentido de la justicia pues, como sostiene Fraser “nuestro sentido de la justicia nos dice que todos aquellos sometidos a un conjunto de reglas básicas deben «contar», en el sentido de pertenecer al mismo universo moral” (2012: 40). Se pone así de relieve que la injusticia es un “asunto de victimización”, no subjetiva, sino estructural. Dicho de otro modo, vulnerabilidad no es sinónimo de ser víctimas, somos víctimas en tanto pertenecientes a grupos estructurales, fruto de condiciones y procesos socio-estructurales que colocan a ciertos grupos de personas en posiciones de ser vulnerables a, en términos de privación, opresión, explotación, marginación. En este sentido, y al igual que Fraser siendo crítica con Rawls, Iris Marion Young toma la estructura básica de la sociedad como el objeto primario de la justicia e insiste en la injusticia,

en las injusticias sociales, indicando que más bien habría que hablar de injusticias estructurales que “sitúan a grandes grupos de personas bajo la amenaza sistemática del abuso o de la privación de los medios necesarios para desarrollar y ejercitar sus capacidades, al mismo tiempo que estos procesos capacitan a otros para abusar o tener un amplio espectro de oportunidades para desarrollar y ejercitar capacidades a su alcance”, de ahí que por ‘injusticia estructural’ entienda “un tipo de agravio moral distinto de la acción agravante de un agente individual o de las políticas represivas de un Estado. La injusticia estructural ocurre como consecuencia de muchos individuos e instituciones que actúan para perseguir sus metas e intereses particulares, casi siempre dentro de los límites de normas y leyes aceptadas” (2011: 69; 2007).

La conexión entre vulnerabilidad y justicia recae del lado de la cura, del cuidar, es decir de las condiciones y procesos que hacen posible una vida sostenible, vivible. La vulnerabilidad, del lado de la herida, del daño, del abandono, se conecta con la injusticia, con las vulnerabilidades inducidas y aun teniendo un carácter negativo no es reductible a atributos de las personas sino a las desigualdades estructurales. Ahora bien, que las injusticias y, en consecuencia, dichas condiciones de sostenibilidad, sean estructurales no supone abrazar el determinismo de lo dado, de ahí que Young refuerce la importancia de los procesos socio-estructurales y de la acción, así como de sus consecuencias no intencionadas, para dar cabida a la responsabilidad individual y para sustentar la posibilidad de apertura a la transformación social.⁸ Fraser, por su parte, en el texto que venimos comentando, sostiene que las posibilidades de respuesta a las injusticias descansan en buena medida en los medios de interpretación y comunicación social, subrayando la agudización del daño si se carece de dichos medios, si no están al alcance de todos en igual medida, si responden únicamente a las experiencias e intereses dominantes. La indignación, dice, es la reacción correcta ante las injusticias, reacción posible sólo cuando el acceso a los esquemas interpretativos “les permiten entender su situación, no ya como desafortunada, sino como injusta”. Ante la culpabilización y derivas emocionales, ante discursos individualizadores y victimizadores, “la injusticia es una organización social del discurso que produce un «apagón» psicológico” (2012: 41).

⁸ Young toma la discapacidad como paradigma de la injusticia estructural, (2007; Agra, 2013).

Como lectora, Fraser ve con consternación como los clones ignoran su situación y aunque por momentos parecía que iban a descubrir la verdad, cuando finalmente lo consiguen no tienen ya capacidad para reaccionar con indignación, de canalizar su ira. En la adolescencia lo que sienten es tristeza, producida por una situación que juzgan desafortunada, no injusta, ni tampoco juzgan injusta la estructura básica subyacente, de ahí que no tiren de los indicios y anomalías que detectan y que podrían llevarle a indignarse ante un orden social injusto y a ver y abrir posibilidades de cambiarlo (2012: 42). La salida, si podemos denominarlo así, en la novela gira en torno a la posibilidad de escapar a través de una ‘prórroga’ para unos pocos, posponiendo su desmembramiento, su ‘donación’ y ‘compleción’, y apelando al amor, al enamoramiento. Una salida que, para Fraser, permite a Ishiguro introducir en el relato la paradoja del individualismo⁹. La novela, en efecto, nos lleva a reflexionar sobre el amor, sobre la singularidad, el carácter único e irremplazable de las personas, con valor y dignidad intrínseco y en este sentido diría yo, sobre la dimensión subjetiva a la hora de enfrentar la vulnerabilidad, el abandono, es decir, una de las posibilidades implicadas y no necesariamente excluyente en ese ‘Nunca me abandones’¹⁰. Es obvio

⁹ Fraser se refiere a otra penetrante captación de la injusticia por parte de Ishiguro, que la individualidad “por un lado nos dota de dignidad y valor intrínseco, es una puerta de acceso a la consideración moral. Pero, por otro, se convierte fácilmente en una artimaña del poder, en un instrumento de dominación” (2012: 43)

¹⁰ En este sentido cabría también analizar lo que parece se acerca más en la obra a una escena natal y que en ella encontremos la respuesta a de donde sale el título de la novela, además de apuntar a donde puede conducir el ansia de invulnerabilidad, en este caso, frente a las enfermedades. “Estaba llorando [...] porque al entrar oí música. Pensé que algún alumno descuidado había dejado una casete puesta. Pero cuando fui a entrar en el dormitorio te vi, sola, apenas una chiquilla, bailando. [...]

-La canción –dije– se titulaba «Nunca me abandones». –Entoné para ella un par de versos en voz muy baja, casi en un susurro-. «Nunca me abandones. Oh, baby, baby... Nunca me abandones...»

[...] -Sí, era esa canción. La he oído una o dos veces desde entonces. En la radio, en la televisión. Y siempre me ha recordado a aquella chiquilla que bailaba a solas en el dormitorio.

-Dice que no puede leer la mente –dije-. Pero quizá la leyó aquel día. Quizá por eso, al verme, se echó a llorar. Porque, fuera lo que fuere lo que decía la letra de aquella canción, yo, en mi cabeza, cuando estaba bailando, tenía mi propia interpretación. ¿Sabe? Imaginaba que trataba de una mujer a la que le habían dicho que no podía tener hijos. Pero resulta que tuvo uno, y estaba tan feliz, y lo apretaba con todas sus fuerzas contra su pecho, muerta de miedo de que algo pudiera separarlos, y no paraba de cantar baby, baby, nunca me abandones... La canción no

que habría que desarrollar más la relación entre singularidad, individualidad, e individualismo en conexión con la vulnerabilidad y las vulnerabilidades, cuestión importante que apenas queda apuntada aquí. Me parece más pertinente ahora acudir a la referencia antes citada de Carole Pateman para incidir en las respuestas ante las injusticias.

Pateman la trae a colación como ejemplificación de lo que “un país entero “sabe y no sabe”” (2008: 162). Reflexionando sobre las realidades del presente, de nuestro tiempo, sobre la persistencia de viejas formas de subordinación social y económica de las mujeres y de superioridad racial junto con la aparición de nuevas formas, pone en relación lo que ella denomina el “contrato sexual-racial global” con el “contrato de indiferencia mutua” en la propuesta de Norman Geras (1998) quien presenta dicho contrato no como una cuestión sobre el origen o la justificación del gobierno, sino precisamente como un pacto que se concreta en cómo responden las personas, la gente ante circunstancias de extremo sufrimiento, de grandes privaciones o ante emergencias y catástrofes. Sin negar que haya respuestas humanitarias y personas que acometan esfuerzos incluso heroicos de asistencia, considera que en general “la mayoría de la gente, la mayoría del tiempo no lo hace así” (2008: 155), sino con indiferencia. El contrato de indiferencia mutua refleja un mundo de relaciones, si bien generales y no universales, en el que no hay obligación de asistir a los otros, de ayuda mutua, ni siquiera en las circunstancias más extremas. La indiferencia, el mirar para otro lado, el permanecer impasible, las relaciones de indiferencia mutua operan como modelo, como

trata de eso ni mucho menos, pero eso es lo que yo tenía en la cabeza entonces. Puede que me leyera usted la mente, y por eso le pareció todo tan triste. A mí no me parecía tan triste en aquel momento, pero ahora, cuando pienso en ello, sí me lo parece un poco.

[...]

-Es muy, muy interesante. [...]. Cuando te vi bailando aquella tarde, vi también algo más. Vi un mundo nuevo que se acercaba velozmente. Más científico, más eficiente. Sí. Con más curas para las antiguas enfermedades. Muy bien. Pero más duro. Más cruel. Y veía a una niña, con los ojos muy cerrados, que apretaba contra su pecho el viejo mundo amable, el suyo, un mundo que ella, en el fondo de su corazón, sabía que no podía durar, y lo estrechaba con fuerza y le rogaba que nunca, nunca la abandonara. Eso es lo que yo vi. No te vi realmente a ti, ni lo que estabas haciendo. Pero te vi y se me rompió el corazón. Y jamás lo he olvidado.” (2005: 332-333)

respuesta generalizada ante las desigualdades y la dominación, reforzándolas y, a su vez, reforzando el propio contrato de indiferencia mutua. Se pregunta Pateman por qué la gente actúa así, por qué ignora, no hace ningún esfuerzo por averiguar qué pasa, por qué permanece impasible ante dichas realidades, afirmando de la mano de Stanley Cohen, que es más fácil permanecer indiferente o “adoptar la posición en la que “sabemos y no sabemos al mismo tiempo”. Subrayando que forma parte del estar en el poder, del ser privilegiado, el tener la posibilidad de elección sobre lo que es visto u oído, de ignorar o escudarse, de protegerse de, algo que amenace su posición. Los subordinados, dice, también pueden preferir “saber y no saber”, remite aquí a nuestra novela. Este “saber y no saber” y la indiferencia, tanto ante los más próximos como ante los más distantes, para Pateman, no se restringe a situaciones y emergencias extremas sino que son parte de nuestra vida cotidiana. Y, apunta, resulta más fácil ser indiferente a la miseria de los otros si los vemos como que ellos mismos han traído su desgracia o sufrimiento, o los percibimos como muy diferentes, extraños, con menos valor o mérito, como extraños, inferiores o apenas humanos, como de otra ‘raza’. “Sus sufrimientos pueden entonces ser vistos como que cuentan poco o nada” (2008: 162).

De nuevo nos encontramos con el énfasis en relaciones sociales que establezcan, que se conformen a la necesidad básica de asistencia, de apoyo y ayuda mutua, frente al abandono, a la indiferencia ante realidades injustas, estructurales y que afectan en este sentido a grupos vulnerables. La respuesta de Pateman va en la dirección de una renta básica, de bienes comunes, y de puesta en cuestión del contrato sexual-racial global. Ante las realidades de nuestro presente, no sorprende que cada vez más se hable justo de la dimensión global de las injusticias, lo que lleva a Fraser a la necesidad de sustituir expresiones como “pobre global” por “precariado transnacional” (2010); o que Guy Standing contemple el ‘precariado’ como una nueva clase social, aludiendo a la necesidad de enfrentarse a “la mala distribución del espacio público de calidad”, a recuperar los bienes comunes¹¹, y viniendo a afirmar que: “El precariado es de por sí la clase verde capaz de defender una sociedad más igualitaria en la que

¹¹ La cuestión de los ‘bienes comunes’ y el debate en torno a ello es uno de los más importantes en lo que respecta a la articulación de justicia y ecología. Así, para Vandana Shiva “En los *commons* es donde convergen la justicia y la sostenibilidad, donde se unen la ecología y la equidad” (2006: 66).

se conceda prioridad a las actividades compartidas de reproducción y conservación de los recursos” (2013: 280-281). Vulnerabilidad, vulnerabilidades, precariedad, como he intentado apuntar hasta aquí, no pueden desligarse teórica y prácticamente de la sostenibilidad, la justicia y la igualdad, hay un nexo interno y varias son las propuestas, principios y teorías de la justicia que se ofrecen como alternativa, reconociendo, asumiendo nuestra dependencia e interdependencia, estableciendo las condiciones sostenedoras y sostenibles, comprometidas con la justicia social y eco-política, pero su análisis va más allá del cometido de nuestra reflexión aquí (Agra, 2011; Nussbaum, 2007; Shiva, 2006; Braidotti, 2009). No obstante, quisiera insistir en que la sostenibilidad/sustentabilidad solo es posible en conexión con la justicia social y eco-política, el compromiso con la justicia conlleva responder, por tanto, abrir posibilidades de cambio y transformación, respuestas en las que la vulnerabilidad, las vulnerabilidades no nos colocan solo del lado del polo negativo. Con otras palabras, la vulnerabilidad, la precariedad son atributos negativos vistas desde la constatación de la(s) injusticia(s), entre ellas las de sexo-género.

III Reflexiones finales sobre género, justicia y sostenibilidad

Hablando de vulnerabilidad, no es poco frecuente encontrarse con titulares periodísticos como “Más de 800.000 euros en ayudas para mujeres en situación de vulnerabilidad” “Igualdade destina la subvención a 50 entidades para el desarrollo de programas específicos orientados a este colectivo y a mujeres gestantes y lactantes” (La Voz de Galicia, 2/11/2013). Las mujeres y, en particular, las mujeres de los países empobrecidos, constituyen uno de los grupos, o el grupo, más vulnerables, también o sobre todo en relación con los problemas medioambientales y ecológicos. Ahora bien, si, como hemos dicho, la vulnerabilidad tiene dos polos, uno de ellos, del lado de la violencia, del daño, el otro del lado de la cura, del curar/cuidar, si nos colocamos de este lado, esto es, del curar/cuidar, observamos como para algunas feministas y ecofeministas las mujeres, en tanto, histórica y tradicionalmente, sus actividades y su trabajo para la satisfacción de las necesidades humanas básicas se inscriben en la esfera del curar/cuidar/cuidados, del cuidado de la vida y del cuidado de la naturaleza, van a argumentar que la igualdad de género conlleva

asumir esa relación profunda y convertirla en “fuerza curadora”, en palabras de Vandana Shiva:

“Para que exista la igualdad de género, es necesario ver a las mujeres en su plena humanidad: como productoras y creadoras, como custodias de la cultura, como decisoras políticas, como seres espirituales. La plena humanidad de la mujer se convierte entonces en la fuerza curadora que puede romper los círculos viciosos de la violencia que surgen de tratar la inhumanidad del hombre como si fuera el baremo con el que se mide quién es humano y quién no lo es, de tratar la codicia como el principio organizador de la economía, de tratar el genocidio y el suicidio como expresiones del fervor religioso. Tras las filosofías exclusivistas de la ideología fundamentalista del mercado y de las ideologías religiosas se oculta la polarización de la identidad. En la filosofía india, pensamos en términos de so-hum: “Tú eres, luego yo soy” (2006:168-169).

Esa fuerza curadora se erige en posibilidad transformadora frente al patriarcado y al capitalismo que acaban convirtiendo a las mujeres, y a otros humanos y no humanos, en ‘prescindibles’; frente a las desigualdades generadas por el sistema sexo-género, frente a la(s) violencia(s). No obstante, aún admitiendo que haya una relación más o menos estrecha o profunda entre el cuidado de la vida y de la naturaleza y las actividades y el trabajo de las mujeres, de ahí no se sigue sin más y necesariamente, ni superioridad moral, ni más o mayor igualdad. La fuerza curadora activa y no violenta, surge de la vulnerabilidad/precariedad constitutiva y compartida, que demanda curar/cuidar procurando estructuras de justicia y sostenibilidad, removiendo las injusticias estructurales que victimizan a los grupos vulnerables y les niegan acceso a los medios de interpretación y comunicación, convirtiéndolos en, considerándolos, mudos y pasivos. Así, la ‘fuerza curadora’ conllevaría que la vulnerabilidad deje de ser, de contemplarse, como negativa, rompería con la ‘victimización’, siendo una fuerza positiva en la que las mujeres son parte activa y consciente, con la que están comprometidas y participando en la vida política. Pero, a nadie se le escapa que teniendo en cuenta las conexiones y relaciones que se han intentado poner de relieve en lo dicho hasta aquí, y aplicando las aportaciones e investigaciones

feministas, en particular las provenientes de la economía política feminista que inciden en que las mujeres son portadoras de una ‘insostenible carga de responsabilidad por el trabajo del cuidar (Orozco/Gil, 2011; MacGregor, 2006: 70), entonces vemos como las mujeres son vulnerables en la medida en que recae sobre ellas la responsabilidad y el trabajo del curar/cuidar, del cuidado o de los cuidados, respondiendo a una distribución diferencial inducida social y políticamente y, por tanto, dando lugar a injusticias estructurales¹². La fuerza curadora debe enfrentarse a las injustas condiciones de sostenibilidad de la vida, más desde la vulnerabilidad compartida, esto es, haciéndose cargo del curar/cuidar sin vincularlo a las capacidades, naturales o no, de las mujeres, quedando atrapadas en visiones románticas o, pasivamente, como ‘iconos de la vulnerabilidad’, ni tampoco cargándolas, en aras de cierta clase de superioridad moral o cercanía al mundo o medioambiente natural, con todo el peso de la carga de la fuerza curadora para sostener la vida. Los riesgos y los peligros de una visión tal son evidentes y nos llevan de vuelta a los esencialismos y naturalismos, o a reflexionar sobre las virtualidades de un ‘esencialismo estratégico’.

Dicho de otra manera, ante riesgos o peligros, cuántas veces no hemos oído y visto que se apela al principio de precaución/prevención; es decir, que no se lleven a cabo actividades que puedan causar un daño ecológico, principio, es sabido, no exento de críticas y debates en los que no viene al caso entrar. Mejor, a propósito de precauciones y prevenciones, echar mano del conocido dicho popular “más vale prevenir que curar” y, al hilo de las reflexiones en torno al nexo vulnerabilidad/precariedad/sostenibilidad / justicia e igualdad, -si se me permite la *boutade*- proponer la necesidad de invertirlo y afirmar que “más vale curar/cuidar que prevenir”. Es decir, pasar a primer plano la vulnerabilidad constitutiva, compartida y apostar, comprometerse activamente en el curar/cuidar haciéndose cargo de la sostenibilidad de la vida humana y no humana, de las obligaciones y responsabilidades con las generaciones presentes y futuras, con la tierra, con el planeta, mediante unas estructuras de justicia que exigen cuidado con los cuidados, es decir, que no sean imputables únicamente a una parte de la humanidad, que no sean distribuidos diferencialmente de forma que sustenten asimetrías y

¹² Es decir: “El género es una variable de vulnerabilidad en términos de la capacidad de recibir cuidados adecuados, de elegir sobre los cuidados que se dan, y de los derechos laborales que se disfrutan” (Gil/Orozco, 2011, pp 187-188)

desigualdades. Si hay que hablar de una relación profunda, esa es con la vulnerabilidad/precariedad compartida y con las condiciones y problemas del curar/cuidar que reenvían al ámbito y contexto político y normativo, a cómo articular la justicia y la política del curar/cuidar. Más vale, pues curar/politizar que prevenir, si la fuerza curadora ha de ser activa y transformadora. Lo dejaré aquí, no sin antes apuntar que en un contexto de precarización creciente, ante la emergencia de un precariado local y global, transnacional, de fuerte reprivatización de bienes y servicios, de retroceso en derechos y libertades, habrá que debatir y reflexionar, curar/cuidar/pensar, en las diferentes alternativas, por citar algunas: luchar por un “derecho universal al cuidado” (Orozco/Gil, 2011; Pérez Orozco, 2010), o defender la ciudadanía ecopolítica feminista (MacGregor, 20006), si hay que centrarse en el precariado como “clase verde”, ocuparse de los bienes comunes, la renta básica y la ayuda mutua, entre otras. En todo caso, no participando en el ‘saber y no saber’. Quizás, sobre riesgos, peligros y conexiones, puedan ayudarnos a reflexionar las ‘sirenas varadas’.¹³

¹³ Véase “Una sirena varada de cabellos grises. El vertido de BP se convierte en portada de *Vogue* con un reportaje inspirado en la melena canosa de la modelo Kristen McMenany”, *El País*, 10/08/2010.

Bibliografía

Agra Romero, María Xosé, comp. (1998): *Ecología y Feminismo*, Granada, Comares

--(2011): “Ecoloxía e Xustiza”. F.J. Barcia González (ed.): *Actas VIII Simposio Luso-Galaico de Filosofía: A razón ecolóxica*. Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións de la USC, pp. 209-230.

--(2013): “Vulnerabilidad: injusticias y cuidados” en Margarita Boladeras (ed.): *Bioética: justicia y vulnerabilidad*, Barcelona, Editorial Proteus, pp.: 49-82.

Braidotti, Rosi (2009): *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona, Gedisa

Butler, J. (2006): *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós.

--(2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.

Cavareto, A. (2009): *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos.

Fraser, Nancy (2010): “Injustice at Intersecting Scales: On ‘Social Exclusion’ and the ‘Global Poor’”, en *European Journal of Social Theory* 13 (3), pp. 363-371.

-- (2012): “Sobre la justicia”, en *New Left Review* 74, pp. 37-46.

Gallie, Marie (2011): “Vulnerabilité”, en Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, París, PUF, pp. 1440-1449.

Ishiguro, Kazuo (2005): *Nunca me abandones*, Barcelona, Ed. Anagrama.

Maiz, Ramón (2011): *A arte do imposible. Ensaio a contraño sobre o valor da política*, espc. 5: “Para unha nova política da igualdade, o socialismo e a sustentabilidade”, Vigo, Editorial Galaxia.

MacGregor, Sherilyn (2006): *Beyond Mothering Earth. Ecological Citizenship and the Politics of Care*, UBC Press, Vancouver-Toronto.

- Nussbaum, Martha(2007): *Fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós.
- Perez Orozco, Amaia (2010): “Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida”, en *Investigaciones Feministas*, Vol. 1, pp. 29-53.
- Orozco, Amaia P. y Gil, Silvia L. (2011): *Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados*, New York, ONU Mujeres.
- Pateman, Carole & Mills, Charles (2008): *Contract & Domination*, Cambridge, Malden, Polity Press.
- Puleo, Alicia H. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra.
- Riechmann, Jorge (2011): “Hacia una cultura de la sustentabilidad (valores, cambio cultural y ecosocialismo en el Siglo de la Gran Prueba), conferencia pronunciada en el Consello da Cultura Galega (CCG), Santiago de Compostela, 11 de abril de 2013.
- Shiva, Vandana, (2006): *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós.
- Soley-Beltran, P. / B. Preciado (2007): “Abrir posibilidades. Una conversación con Judith Butler”, en *Lectora*, 13.
- Standing, Guy: *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona, Pasado& Presente.
- Warren, Karen (1999): “Environmental Justice: some Ecofeminist worries about a Distributive Model”, en *Environmental Ethics*, Vol. 21, nº 2, pp. 151-161.
- Young, I. M (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000.
- (2007): “Structural Injustice and Politics of Difference”, en Appiah, A., Benhabib, S., Young, I.M., Fraser, N. : *Justice, Governance, Cosmopolitanism, and the Politics of Difference*, Berlin.
- (2011): *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, Morata/Paideia.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN , Alicia H. Puleo, Aimé Tapia González, Laura Torres San Miguel y Angélica Velasco Sesma.....	5
I. CONSIDERACIONES PRELIMINARES	9
<i>Transformaciones del ecologismo</i> , Andrew Dobson.....	11
<i>Iguales en un mundo sostenible</i> , Alicia H. Puleo.....	23
II. PIONERAS DEL PENSAMIENTO	39
<i>¿Es compatible la ciencia con la ética? El pensamiento de las sufragistas antiviviseccionistas del siglo XIX</i> , Bruna Bianchi.....	41
<i>El ecopacifismo de Sylvia Pankhurst en el entorno sufragista y socialista de principios del siglo XX</i> , Eva Palomo Cermeño.....	65
<i>Inteligencia y sentimientos en la Filosofía de la Naturaleza del siglo XVI español</i> , Rosalía Romero Pérez.....	75
<i>Mujer y naturaleza en el existencialismo de Simone de Beauvoir</i> , Angélica Velasco Sesma.....	83
<i>La crítica a la naturalización de las mujeres en la obra de Celia Amorós, Marta Madruga Bajo</i>	101

**III. DEBATES SOBRE DOMINIO, AUTONOMÍA
Y ÉTICA DEL CUIDADO.....111**

*La cultura solidaria: ¿paraíso perdido? Por una subjetivación
sustantiva como núcleo simbólico de la sostenibilidad*
Pilar Errázuriz Vidal..... 113

*En torno a la Bioética y el Bioderecho. Una propuesta para la construcción
de un marco teórico desde la perspectiva de las mujeres, Juana María
González Moreno..... 127*

La ética del cuidado para sí, para el otro y para el medio ambiente,
Miguel Díez Casares..... 137

*Sostenibilidad y dependencias: encuentros y desencuentros entre ecologismo
y feminismo, Hortensia Fernández Medrano..... 145*

*Hacia una cultura de la sostenibilidad de los cuidados. Procesos grupales
de apoyo mutuo de mujeres desde la metodología de Intervención-Investigación,*
Pilar Domínguez Castillo y Amparo Bonilla Campos..... 155

*Cómo los animales pueden contribuir a mejorar la calidad de vida
de las mujeres con discapacidad, Marta Senent..... 169*

*Hombres, Razón y Poder. Ejes para un análisis de las masculinidades
desde la perspectiva de género, Iván Sambade Baquerín..... 177*

La intersección de las opresiones del patriarcado y del pastoralismo,
Annalisa Zabonati..... 189

*Historia y desarrollo de los grupos de hombres por la igualdad
en España, David Pinilla Muñoz 201*

*Sustentabilidad y liberalismo. La revisión de la tradición liberal de los
Derechos desde la Ecología Política, Alberto José Franco Barrera 209*

*Tablas para un naufragio: Ecofeminismo como asidero ético
ante la sociedad descentralizada de Bauman y Sloterdijk,*
Natalia Rivero Pascual y Nuria Galicia Pérez 217

Índice

Una ética incluyente para un mundo sostenible, Gabriela Mendoza Viguera.....	225
---	-----

<i>Del contextualismo a la aceptación de algunas dosis de normativismo. Un paso necesario en la evolución del ecofeminismo, Mertxe Landera</i> Luri	235
--	-----

IV. REFLEXIONES SOBRE ARTE, LITERATURA, CULTURA POPULAR Y MEDIA..... 249

<i>Aracne en el arte contemporáneo español, M^a Teresa Alario Trigueros...</i>	251
--	-----

<i>Una aproximación artística a la subjetividad de los animales no humanos, Verónica Perales Blanco.....</i>	263
--	-----

<i>Patrimonio cultural + sostenibilidad=Mujeres, Josemi Lorenzo</i> Arribas.....	271
---	-----

<i>Octavia Butler o la costruzione letteraria di un immaginario sociale nuovo, Virginia Fusco.....</i>	283
--	-----

<i>Dos objetivos, un destino: Campañas publicitarias medioambientalistas e igualdad de género, Teresa Gema Martín Casado.....</i>	293
---	-----

<i>Naturaleza, razón y poder en las princesas Disney, Delicia Aguado Peláez y Patricia Martínez García.....</i>	307
---	-----

<i>Un rastro difuso: mujeres y ecología en la prensa española, María Teresa García Nieto y Mónica Viñarás Abad.....</i>	317
---	-----

V. ECOJUSTICIA PARA DESCOLONIZAR LA TIERRA... 333

<i>Hacia un perfil filosófico de los ecofeminismos indígenas y campesinos, Georgina Aimé Tapia González.....</i>	335
--	-----

<i>El paradigma de Desarrollo Humano Sustentable a análisis.</i>	
--	--

<i>Una mirada desde el feminismo y la ecología</i> , Laura Pérez Prieto.....	347
<i>Superando la dicotomía entre cultura y naturaleza desde prácticas y pensamientos fronterizos</i> , Begoña Dorronsoro Villanueva....	359
<i>Repensando la alimentación desde la agroecología y el Ecofeminismo</i> , Marta Soler Montiel, David Pérez Neira	367
<i>Feminismo comunitario: una propuesta feminista de las mujeres indígenas de América Latina</i> , Monica Gil Junquero.....	377
<i>Acciones desde la Agroecología para la redefinición del modelo de desarrollo desde un enfoque de género</i> , Carmen Solís-Espallargas y Dolores Limón Domínguez.....	387
<i>Identidad de género e identidad cultural en las Mujeres Mapuche</i> Romina Anahí Sckmunck.....	397
<i>Mulheres camponesas no Brasil e Argentina e contribuições aos feminismos e a crítica a tecnociência</i> , Márcia Maria Tait Lima.....	407
<i>Resistencias y saberes de las mujeres que hacen posible la sostenibilidad de la vida</i> , Eva Espeso González, Montserrat Benito Soriano, Elena Fraile del Río, Katy Barajas Esteva, Isabel Álvarez Fernández.....	421
<i>Transversalización de género en las políticas públicas de sostenibilidad del Ayuntamiento de Ansoáin</i> , Eva Istúriz García.....	427
<i>Un huerto urbano como experiencia de resistencia y empoderamiento</i> , Mar Cabanes, Carmen Ciudad e Ignacio Mancebo (ASACAM)...	439
VI. PROPUESTAS EDUCATIVAS.....	449
<i>La Educación para el Desarrollo (EpD de quinta generación) como herramienta metodológica al servicio del ecofeminismo crítico</i> , Ruth Escribano Dengra.....	451

Índice

<i>Hacia un modelo de desarrollo sostenible y co-responsable Campaña de educación Actúa con Cuidados. Transforma la realidad,</i> Alicia de Blas García y Encina Villanueva Lorenzana.....	461
<i>Me quiero parecer a Wangari Maathai, M^a Ángeles Bueno Pastor, María Luisa García Rodríguez y María Fernanda Serrano Carrasco.....</i>	471
<i>Escultismo femenino y Guidismo: educación para una vida sostenible e igualitaria, Valeria Vittoria Aurora Bosna y María Luisa García Rodríguez.....</i>	485
<i>Ecofeminismo, historia intercultural e identidades: aprendizaje crítico en las aulas de Educación Secundaria, Irene Juárez Ruiz y M^a Consuelo Díez Bedmar.....</i>	495
VII. CONSIDERACIONES FINALES	503
<i>Justicia , vulnerabilidad, sostenibilidad , María Xosé Agra Romero.....</i>	505
VII. ÍNDICE.....	527

La construcción de una cultura de la sostenibilidad basada en la justicia social y ecológica y en la igualdad efectiva entre hombres y mujeres, superando estereotipos y discriminaciones de género ocupa un lugar central entre los retos pendientes del siglo XXI. Para contribuir a esta gran tarea, se reúnen aquí estudios provenientes de la Filosofía Moral y Política y de otras disciplinas de las Humanidades y las Ciencias Sociales. La riqueza de la diversidad de perspectivas crea un foro capaz de generar debates y nuevos trabajos. Quizás nunca como hoy ha sido tan necesario avanzar a través del diálogo interdisciplinar.



Universidad de Valladolid