

# La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres y la sostenibilidad de la vida

Aránzazu Hernández Piñero

Departamento de Filosofía

Universidad de Zaragoza

aranzazu@unizar.es

## Vandana Shiva's Political Bet: the Knowledge of Women and the Sustainability of Life

**RESUMEN:** En el presente artículo, analizaré el pensamiento ecofeminista de Vandana Shiva con dos propósitos: por un lado, argumentaré que el ecofeminismo de nuestra autora constituye una propuesta materialista vitalista de origen femenino, pues Shiva otorga valor epistemológico a las prácticas y los saberes originados históricamente por las mujeres en las tareas de sostenibilidad de la vida por ellas desarrolladas. Por otro lado, sostendré que tal postura supone una apuesta política por parte de la autora, apuesta que implica una radical y sugerente redefinición del concepto tradicional de política. Finalmente, trataré de mostrar que la capacidad de reconocer sentido político a las experiencias y actuaciones de mujeres concretas permite un cambio de perspectiva que la pensadora india efectúa en un doble movimiento enormemente fecundo: el reconocimiento de lo existente y la afirmación de la actualidad de la política.

**ABSTRACT:** In this paper I will examine Vandana Shiva's ecofeminist thought with two goals: on the one hand, I will argue that her ecofeminism defines a vitalist materialist approach of feminine roots, since Shiva concedes an epistemological value to the practices and knowledge historically originated from the sustainability tasks that women have carried out. On the other hand and as a consequence, I will defend that she presents a political proposal, which entails a suggestive and radical redefinition of the traditional concept of politics. Finally, I will try to show that the ability of attributing political meaning to experiences and actions of specific women allows for a change in perspective that Shiva accomplishes in an extremely fruitful double movement: the recognition of the existing and the affirmation of politics as present.

**PALABRAS-CLAVE:** ecofeminismo, materialismo, sostenibilidad, vulnerabilidad y política

**KEYWORDS:** ecofeminism, materialism, sustainability, vulnerability and politics

Vandana Shiva estudiaba física nuclear, entusiasmada con la idea de pertenecer a la élite científica de la India, su país natal, en el que vive y trabaja, hasta que su hermana le hizo ver los riesgos de la energía nuclear. Entonces optó por la física teórica. Pero no es por su trabajo de física por lo que Vandana Shiva es conocida y reconocida internacionalmente, sino por su formulación del ecofeminismo, la propuesta de elaborar una perspectiva anticolonial que aúna ecologismo y feminismo, así como por su activismo social contra la destrucción de la naturaleza<sup>1</sup>. Ambas cosas, íntimamente entrelazadas, fueron fruto de su participación, a principios de los años

ISSN 1989-7022

ILEMATA año 4 (2012), n° 10, 329-355



Received: 28-08-2012

Accepted: 14-09-2012

ochenta, en algunos programas gubernamentales de desarrollo, lo que la ha llevado a mantener una postura sumamente crítica con respecto al modelo hegemónico de desarrollo al tiempo que le permitió iniciar una metodología participativa con las comunidades rurales con las que trabaja. Fundadora y directora de la "Fundación para la Investigación de la Ciencia, la Tecnología y la Política de Recursos Naturales" y promotora del "Foro Internacional sobre la Globalización", la pensadora india es una autora enormemente prolífica y una conferenciante incansable.

En el presente trabajo, mi propósito consiste en presentar una introducción al pensamiento ecofeminista de Shiva tirando de la hebra de lo que considero una de sus apuestas ético-políticas fundamentales, de hondo calado filosófico: la de la valorización de los saberes de las mujeres. Una de las formas en que la autora ha expresado su apuesta es la siguiente: "el reto al que deben responder ahora los responsables de definir las políticas a escala mundial es aprender de las madres" (Shiva, 1997, 135). Mucha gente frunce el ceño al escuchar esta propuesta. En lo que sigue, intentaré explicar cuál es, desde mi punto de vista, su sentido y alcance filosófico-político.

Cabría resumir el planteamiento de Shiva a través de tres tesis fundamentales:

1. La ciencia moderna y el desarrollo capitalista, articulados en torno a premisas patriarcales y coloniales, son responsables de la crisis ecológica. En este sentido, la crítica al desarrollo de la autora no consiste en poner de manifiesto las consecuencias negativas de éste, sino en cuestionar la idea misma de desarrollo: no es que se trate de una mala aplicación, es la noción misma la que se revela nefasta.
2. Los conceptos y formas de pensar que han generado la crisis no sirven para resolverla: éstos, a lo sumo, pueden dar lugar a un "consumismo verde", que resulta para Shiva igualmente insatisfactorio.
3. Las mujeres del Tercer Mundo en su actividad cotidiana de subsistencia ponen en juego formas de pensar alternativas, constituyendo el origen de su propuesta ecofeminista.

Si bien es cierto que la originalidad y singularidad del pensamiento de la autora surge de la forma en que relaciona estas tres afirmaciones, es esta última tesis la que hace que su trabajo marque un punto de inflexión con respecto a las perspectivas al uso, hasta ese momento, en los estudios sobre el desarrollo<sup>2</sup>. En la introducción a *Abrazar la vida*, su primer libro, declara:

*Inspirado en las luchas de las mujeres por proteger la naturaleza como condición de la supervivencia humana, este libro no se limita a declarar a la mujer víctima especial de la crisis del medio ambiente. Intenta captar y reconstruir las ideas y maneras de ver que animan a las mujeres indias en sus luchas por la supervivencia*

(Shiva, 1995, 24)

Así, Vandana Shiva parte de la experiencia de las mujeres y reconoce autoridad a la sabiduría que procede de esa experiencia.

## 1. Mujeres que abrazan árboles

*Chipko* significa "abrazo". Éste es el nombre con el que se conoce un movimiento en defensa de los bosques liderado por mujeres que se inició en el Himalaya a principios de la década de los setenta. Para las mujeres rurales de la India, los bosques proveían todo lo necesario para el sustento: agua, comida, combustible, forraje y medicinas. La causa principal de su protesta en aquel momento fueron los desprendimientos de tierras provocados por la deforestación. Pero las consecuencias de la actividad de la industria maderera eran amplias y desastrosas: los arroyos estaban desapareciendo y las inundaciones y las sequías se agravaban, lo que repercutía en una mayor escasez de combustible y de alimento para el ganado. Hay que tener en cuenta, para hacernos cargo del significado y la repercusión de la protesta de las mujeres *chipko*, que la tala de árboles ha sido uno de los mayores negocios en la India desde que las políticas coloniales convirtieron los montes comunales en materia prima para la industria maderera británica.

Ante esta situación, durante la década de 1970, en distintas comunidades rurales empezaron a surgir grupos de mujeres que se abrazaban a los árboles para impedir que fueran talados. Las devastadoras inundaciones de 1978 mostraron que las mujeres *chipko* tenían razón cuando proclamaban que los bosques eran fuente de sustento y seguridad ecológica. En 1981, el gobierno de la India prohibió la tala de árboles en el alto Himalaya. Como señala Shiva, con el acto de abrazarse a los árboles, "unas mujeres normales y corrientes lograron movilizar unas energías más poderosas que las de la policía y la de la fuerza bruta de los intereses madereros juntas" (Shiva, 2006, 85).

Si bien *chipko* es un movimiento en el que participan mujeres y hombres, el origen y liderazgo femenino es reconocido por quienes participan. "Más mujeres que hombres" se han implicado en las prácticas de resistencia y, según relatan Maria Mies, socióloga ecofeminista que ha colaborado estrechamente con Shiva, y la propia autora india, en los encuentros con mujeres de otros lugares del mundo, como África, también se ha señalado esta cuestión<sup>3</sup>. Más hombres que mujeres parecen seguir dando crédito a la "incorporación al desarrollo". Esto ha sido interpretado como un penoso apego de las mujeres a la tradición, conservador y atrasado, carente de miras. Shiva, sin embargo, lo lee en otro sentido: la apuesta de las mujeres por una ética de la vida que es una ética de la Tierra.

En los inicios del movimiento *chipko*, cuando el objetivo principal del movimiento era expulsar a los contratistas foráneos de los bosques, los comerciantes de la región se sumaron a la protesta. El propósito de los comerciantes no era otro que el de expulsar a los foráneos para, de esta forma, garantizar su negocio. Aquí el conflicto entre dos formas de entender el mundo se hizo evidente: las mujeres *chipko* seguían estando en contra de la explotación de los montes. En 1977 en Adwani, tras lograr la expulsión de los contratistas foráneos, empezó a funcionar un organismo oficial para el "desarrollo forestal" que trabajaba con contratistas y cooperativas locales. Las mujeres *chipko* continuaron la protesta: para las mujeres *chipko* la cuestión no era si quienes destruían los bosques eran foráneos o autóctonos, sino detener la destrucción del monte. Los funcionarios del organismo para el desarrollo forestal

intimidaron y presionaron a las mujeres para que abandonaran la protesta. Las mujeres *chipko* fueron al encuentro de los oficiales con faroles encendidos en pleno día y les dijeron: "Vamos a enseñarles silvicultura". Ante lo que uno de los hombres replicó: "¡Qué tontas son! ¿Cómo van a saber el valor de los bosques, ustedes que impiden la tala de árboles? ¿Saben ustedes lo que dan los bosques? Producen ganancias, resina y madera". En respuesta, las mujeres cantaron juntas:

*¿Qué dan los bosques?  
Dan agua, tierra y aire puro.  
Dan agua, tierra y aire puro.  
Sustentan la Tierra y todo lo que ella da*

(Shiva, 1995, 125)

Gopal Joshi documentó otra protesta del movimiento *chipko* en Dungari Paitoali, otra región de la India: allí las mujeres se oponían al proyecto de construcción de una granja de papa de siembra que suponía la tala de cincuenta hectáreas del monte comunal. Los jefes de la comunidad, en cambio, estaban a favor del proyecto. Las mujeres se opusieron exigiendo ser consideradas, puesto que ellas eran las responsables del sostenimiento de la vida diaria: "Como los hombres –argumentaron– no recogen combustible ni forraje, no les preocupa el mantenimiento de los bosques. Tienen más interés en ganar dinero, incluso si para ello han de cortar árboles. Pero los bosques constituyen la riqueza de las mujeres" (Mies, 1998, 212-213).

La filosofía y la práctica política del movimiento *chipko* se desarrolla, en suma, atendiendo a las necesidades y al conocimiento de las mujeres, que muestran así alternativas.

## 2. Un materialismo de origen femenino

"La mentalidad que ha generado la crisis no puede ofrecer soluciones" –afirma Shiva insistentemente (Shiva, 1995, 283). Para la autora, en la conjunción entre ciencia moderna y desarrollo capitalista radican las causas de la crisis ecosocial, por lo que no será este paradigma ni los

conceptos que lo conforman los que resolverán la crisis. Shiva elabora esta argumentación a partir de una profunda crítica al concepto de ciencia moderna, crítica que articula combinando al menos dos fuentes de diversa procedencia histórico-filosófica: por un lado, los análisis feministas de la ciencia realizados por las historiadoras y filósofas de la ciencia Carolyn Merchant, Evelyn Fox Keller y Sandra Harding<sup>4</sup>; y, por otro, la cosmología india, sobre todo, de origen hinduista (Shiva, 1995, 77-82). En este recorrido, Shiva se conduce desde la crítica del concepto de desarrollo hacia el cuestionamiento del paradigma de la ciencia, en el que halla el sustrato ontológico, epistemológico, político y ético de aquél.

A través de esta doble fuente de inspiración, la pensadora establece un estrecho vínculo entre la dominación de la naturaleza, la subordinación de las mujeres y la opresión de los pueblos no occidentales. El vínculo se juega en el funcionamiento de una lógica de la dominación, basada en la dicotomía jerarquizada actividad/pasividad, que inferioriza y subordina mediante el recurso, de doble dirección, de naturalización y feminización. Así, Shiva explica el proceso "del dominio del hombre sobre la naturaleza y la mujer" como sigue:

*Ambas son consideradas el "otro", el no yo pasivo. La actividad, la productividad y la creatividad que van asociadas al principio femenino, han sido expropiadas como cualidades de la naturaleza y la mujer y transformadas en cualidades exclusivas del hombre. (...). De creadoras y sustentadoras de la vida, la naturaleza y la mujer están reducidas a ser "recursos" en el modelo de mal desarrollo, fragmentado y contrario a la vida*

(Shiva, 1995, 35)<sup>5</sup>

Éstas son, para la autora, que comparte el análisis de Carolyn Merchant, las consecuencias del auge de la filosofía mecanicista que se dio en Europa con el surgimiento de la revolución científica. La cual se basó en la oposición a una idea de naturaleza autoorganizada, autoregeneradora y sustentadora de toda la vida. La revolución científica transformó la *terra mater* en una máquina y en una fuente de materias primas, donde la metaforización sexual articulaba los discursos de la ciencia naciente y recreaba la jerarquía entre lo masculino y lo femenino: la naturaleza era

presentada como una naturaleza femenina a la que era preciso dominar mediante una agresiva inteligencia masculina. Como ha señalado Merchant, la transformación de la naturaleza de madre viva y nutricia en materia inerte y manipulable resultó sumamente conveniente para la explotación que exigía el capitalismo en expansión:

*La eliminación de los supuestos de carácter animista y orgánico acerca del cosmos constituyó la muerte de la naturaleza. Es el efecto de más alcance de la revolución científica. Como la naturaleza era considerada ahora un sistema de partículas inertes, muertas, animadas por fuerzas externas en lugar de inherentes, el sistema mecánico mismo podía legitimar la manipulación de aquélla. Es más, en cuanto sistema conceptual, el orden mecánico llevaba asociado un sistema de valores basado en el poder, plenamente compatible con la dirección tomada por el capitalismo comercial*

(Merchant, 1980, 182 citada en Shiva, 1998, 159)<sup>6</sup>

El paradigma de la ciencia moderna, pues, convierte a la naturaleza piezas desmontables, sustituibles e intercambiables, en suma, manipulables y explotables.

Para dar respuesta al estado de cosas generado por esta visión del mundo es necesario, infiere Shiva, otra forma de pensamiento, forma de pensamiento que encuentra en movimientos populares como los de las mujeres *chipko*. La autora explora la alternativa que supone esta forma de pensamiento y afirma que las luchas cotidianas de las mujeres por la protección de la naturaleza en las comunidades rurales de la India se realizan en el contexto epistemológico y ético de las categorías de la antigua concepción india del mundo en la cual la naturaleza es *Prakriti*, un proceso vivo y creativo, "principio femenino" del cual surge toda la vida. Las divergencias entre la conceptualización de la naturaleza en el paradigma de la ciencia moderna y en la propuesta de Shiva son más que notables:



<i>La naturaleza según la idea moderna occidental</i>	<i>La naturaleza según Vandana Shiva y las cosmovisiones indias<sup>7</sup></i>
Inerte y pasiva	Creatividad, actividad y productividad
Uniforme y mecanicista	Diversidad en forma y aspecto
Separable y fragmentada dentro de sí misma	Conexión e interrelación de todos los seres, incluidos los humanos
Separada del ser humano (=hombre)	Continuidad entre lo humano y lo natural,
Inferior, para ser dominada y explotada por el hombre	Santidad de la vida en la naturaleza o "todas las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco" (1er. principio)

La comprensión de la naturaleza como principio femenino anima una manera de entender la tierra, no como propiedad física situada en el espacio cartesiano o como factor de producción, sino como un hogar ecológico y espiritual. Y esto es así, insiste Shiva, para la mayoría de las culturas del planeta. En este sentido, la autora muestra cómo el desarrollo significa desarraigo para todas aquellas comunidades que se ven afectadas por los programas "modernizadores". Al mismo tiempo, el arraigo es interpretado como una prueba de estancamiento, una incapacidad de avanzar, de "progresar". En la época de la economía deslocalizada y del capital trasnacional, la movilidad se ha convertido en un valor y la paradoja del arraigo es reveladora. En un texto titulado "Sin casa en la «aldea global»", Shiva da cuenta de esta paradoja:

*El ejecutivo de una empresa trasnacional que encuentra casa en cada Holiday Inn y cada Hilton carece de un hogar desde el punto de vista del arraigo en su más hondo sentido cultural. Pero el miembro tribal culturalmente arraigado se queda físicamente sin hogar al ser arrancado de la tierra de sus antepasados.*

*Al parecer en esta «aldea global» están apareciendo dos clases de gentes sin hogar. Un grupo es móvil a escala mundial, sin ningún país como hogar estable y con todo el mundo como propiedad; el otro ha perdido incluso la movilidad en el marco de sus raíces y vive en campos de refugiados, en colonias y reservas de asentamiento. El desplazamiento acumulativo provocado por el colonialismo, el desarrollo y el mercado global ha convertido el desamparo en una característica cultural de finales del siglo XX*

(Shiva, 1997, 149)



Surendra Biruli, del movimiento contra la presa de Suvarnarekha, manifestaba el carácter insustituible y no intercambiable de la tierra que se habita diciendo: "Nos hablan de compensaciones. ¿Cómo pueden compensarnos por la pérdida del sentido mismo de nuestras vidas?" (Shiva, 1997, 153).

De manera que la doble fuente de inspiración de la que se nutre Shiva le permite desplegar una consistente crítica de las bases ontoepistemológicas de la ciencia moderna, así como de los conceptos de naturaleza y desarrollo definidos bajo tales premisas, a la vez que proponer una perspectiva alternativa. A este último respecto, la noción de naturaleza como principio femenino, que la autora retoma de la cosmología india, juega un importante papel, tanto en términos de transformación ontoepistemológica como política<sup>8</sup>. Cabe subrayar, en este sentido, que Shiva señala afinidades no sólo entre esta noción de naturaleza y las concepciones orgánicas europeas previas a la revolución científica, siguiendo el estudio de Carolyn Merchant, sino también con las formas de hacer ciencia de mujeres contemporáneas occidentales tales como Barbara McClintock o Rachel Carson. La autora establece una suerte de continuidad en la búsqueda y la experiencia "de la interdependencia y la integridad" de la naturaleza que va "desde Barbara McClintock cuando se remite a una «sensibilidad hacia el organismo» hasta Rachel Carson cuando habla de la participación en los ritmos perennes de la naturaleza o Itwari Devi cuando explica que el *shakti* (poder) procede de los bosques y las praderas". En "esta búsqueda y esta experiencia de la interdependencia y de la integridad" halla la autora "la base para la creación de una ciencia y un saber que alimente, en vez de violentarlos, los sistemas sostenibles de la naturaleza" (Shiva, 1997, 57)<sup>9</sup>.

Así, pues, el ecofeminismo de Vandana Shiva supone, desde mi punto de vista, una elaboración creativa de un materialismo vitalista, un materialismo de origen femenino. La pensadora india, junto con Maria Mies, ha descrito esta forma de materialismo en los siguientes términos:

*... las mujeres del Tercer Mundo que luchan por la conservación de su base de supervivencia, (...) no necesitan matizar el término Madre Tierra poniéndolo entre comillas, porque para ellas la Tierra es un ser vivo que garantiza su propia*

*supervivencia y la de sus semejantes. (...). Este materialismo, esta inmanencia que tiene sus raíces en la producción cotidiana de la subsistencia que realizan la mayoría de las mujeres del mundo, es el fundamento de nuestra posición ecofeminista. Este materialismo no es el del capitalismo mercantilizado, ni tampoco el materialismo mecánico marxista, basados ambos en la misma concepción de la relación de la humanidad con la naturaleza*

*(Mies y Shiva, 1997, 34-35)*

### 3. ¿Un materialismo de origen femenino?

Podríamos considerar el párrafo citado una respuesta por parte de Vandana Shiva, y Maria Mies, a las críticas realizadas en torno al carácter espiritual de la propuesta de la pensadora india (p. ej., Holland-Cunz, 1996, 245-248). O, de una manera más amplia, cabría interpretarlo como una toma de postura ante la discusión abierta en el seno del ecofeminismo no sólo acerca del papel de la espiritualidad, sino también con respecto al esencialismo. A este debate atiende Barbara Holland-Cunz, para quien los "problemas relacionados con el esencialismo" operan como "subtexto" de la discusión ecofeminista (Holland-Cunz, 1996, 64-77). Si bien ni Vandana Shiva ni Maria Mies aludirán al término esencialismo, es posible analizar su cuestionamiento de la distinción entre ecofeminismo espiritual y político como un modo de intervenir en el debate: las autoras señalan que la disyunción excluyente entre ecofeminismo espiritual y político obedece a un planteamiento deudor del sistema de oposiciones en el que se funda el patriarcado capitalista. Mies y Shiva argumentan a favor de una comprensión no dualista de la noción de espiritualidad: una "espiritualidad sensual o sexual" que "tiene su centro (y por tanto, la suprime) en la oposición entre el espíritu y la materia" (Mies y Shiva, 1997, 31).

Más que la redefinición misma de la espiritualidad, me interesa detenerme en la argumentación esbozada por las autoras a tal fin: Shiva y Mies sostienen que la mencionada noción de la espiritualidad "suprime" "la oposición entre el espíritu y la materia", precisamente porque la toma como centro, esto es, porque parte de la oposición para

afirmar el elemento devaluado e inferiorizado en el par jerárquico, lo que conduce a una reconceptualización de ambas categorías. ¿Es este proceder argumental el que ha motivado las críticas por esencialismo? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de esencialismo? ¿Hasta qué punto resulta fructífero abordar la discusión ecofeminista desde el debate sobre el esencialismo? Éstas no son preguntas nuevas para el feminismo; en el ecofeminismo en unas ocasiones se intensifican y en otras se transforman<sup>10</sup>.

Holland-Cunz, en su estudio *Ecofeminismos*, plantea la dificultad de abordar un debate atravesado por el esencialismo, habida cuenta de la ubicuidad del término así como de la vaguedad de su uso. Desde la década de los ochenta, en el contexto de las discusiones entre ecosocialismo y ecofeminismo, así como entre las diversas corrientes del ecofeminismo, el esencialismo se convierte en una acusación susceptible de ser lanzada contra cualquier postura que se desee criticar (Holland-Cunz, 1996, 67-68). La fuerza paralizante de la acusación se conjuga, por lo general, con la vaguedad del uso del término; pues, como señala la autora, "raras veces se puede averiguar qué contenidos toca este concepto, usado a menudo a modo de clave" (Holland-Cunz, 1996, 68). Consciente de la necesidad de desplazar el debate, Holland-Cunz ofrece una definición mínima de esencialismo que, si bien no responde a un análisis exhaustivo de la problemática, contribuye a resituar la discusión: la autora convierte la "actitud antiesencialista" en "objeto de debate" (Holland-Cunz, 1996, 69)<sup>11</sup>.

Aunque la perspectiva de análisis de Holland-Cunz introduce consideraciones fértiles para revisar la cuestión del esencialismo, el modo en que aborda el planteamiento de Vandana Shiva me causa cierta perplejidad: de su argumentación parece inferirse que el establecimiento de cualquier tipo de vínculo entre mujeres y naturaleza puede ser calificado de esencialista. Pese a que la autora reconoce que "Shiva misma aduce la razón no biológica" para relacionar a las mujeres con el cuidado de la naturaleza, no duda en afirmar "que la perspectiva de su argumentación implica que no puede evitar un sesgo biológico" y "esencialista" (Holland-Cunz, 247-248). Entonces, ¿cuáles

son las razones que conducen a Holland-Cunz a tal afirmación? Éstas se hallarían en la concepción de la naturaleza como principio femenino que Vandana Shiva pone en juego y a través de la cual articula "la «proximidad» material, productiva y espiritual entre las mujeres y la naturaleza" (Holland-Cunz, 247-248). La autora argumenta:

*A través de la importancia que se le concede a la resistencia de las mujeres, por medio de la definición de la crisis ecológica como la «muerte del principio femenino», al cual se enfrentan las mujeres, se establece sutilmente una conexión entre las activistas y el principio femenino. Yo no me muestro en desacuerdo con el hecho políticamente significativo de que efectivamente sean las mujeres las que se encuentran en todos los continentes al frente de los movimientos ecológicos. A lo que me opongo es a conferirle un carácter biológico a este hecho*

(Holland-Cunz, 247)

¿Es el presunto carácter biológico del vínculo lo que incomoda a Holland-Cunz o es el vínculo mismo? O sea, la posibilidad de establecer un vínculo ("una «proximidad» enfática" (Holland-Cunz, 1996, 248) entre las mujeres y la naturaleza<sup>12</sup>, independientemente de las razones aducidas. La autora concede reconocer "el hecho políticamente significativo de que efectivamente sean las mujeres las que se encuentran en todos los continentes al frente de los movimientos ecológicos", siempre y cuando de este "hecho políticamente significativo" no se extraiga ninguna conclusión. O dicho de otro modo, está dispuesta a admitir este "hecho políticamente significativo" que relaciona mujeres y movimientos ecológicos a condición de convertirlo en arbitrario, es decir, a condición de tornarlo insignificante. ¿Es acaso el calificativo de "femenino" que acompaña al principio lo que lleva a Holland-Cunz a desestimar la argumentación de Shiva?

Atenderé a este interrogante enlazándolo con el planteado anteriormente sobre el modo de proceder argumental de Vandana Shiva y Maria Mies a la hora de abordar la disyunción entre ecofeminismo espiritual y político. La discusión acerca de los efectos epistemológicos y políticos de la valorización de lo femenino constituye, junto con la del esencialismo, a la que se la suele vincular, otra de las claves del debate ecofeminista.

Y cabe inscribirla en las diversas formas en que las autoras proponen deshacer el dualismo. Quienes, como M<sup>a</sup> Xosé Agra o Alicia Puleo, entre otras, consideran bien insuficiente bien contraproducente la valorización de lo femenino, articulan su crítica en torno al argumento de la inversión de valores, a la que Val Plumwood se ha referido como "inversión acrítica" (Plumwood, 1993, 31 citada en Puleo, 2008, 40)<sup>13</sup>. Invertir los valores no significa subvertirlos, objetan. Resulta sintomático, a mi juicio, que la objeción de la inversión acrítica se plantee invariablemente con respecto a "lo femenino", término que debe ser cautamente puesto entre comillas (del mismo modo que Holland-Cunz escribe prudentemente en cursiva la palabra *mujeres*).

Así, pues, desarrollaré mi argumentación en dos momentos: en primer lugar, para tratar de responder a las preguntas suscitadas por Holland-Cunz, analizaré el significado que Shiva confiere a la noción de "principio femenino". En segundo lugar, en un sentido más amplio, no circunscrito, por tanto, a los planteamientos de Shiva, estimaré el valor epistemológico y político de lo femenino, cuestionando el argumento de la "inversión acrítica".

Como la propia Holland-Cunz reconoce, Shiva pone cuidado en distinguir entre mujeres y principio femenino, por ejemplo, cuando afirma: "el principio femenino no está únicamente encarnado en la mujer sino que es el principio de actividad y creatividad de la naturaleza, la mujer y el hombre" (Shiva, 1995, 95 ; Holland-Cunz, 1996, 247). De hecho, la autora presenta el principio como "un concepto y proceso de liberación que trasciende el género": "la recuperación del principio femenino se asocia con la categoría no patriarcal y sin género de no violencia creativa, o "poder creativo en forma pacífica""-asegura (Shiva, 1995, 95). Tal caracterización responde tanto a las fuentes de la cosmogonía india, ya señaladas, como a la caracterización que Shiva hace del género. La pensadora entiende que la noción de género instaura una definición dicotómica y jerárquica de lo masculino y lo femenino (Shiva, 1995, 90, 91 y 95). La comprensión del género en términos de ideología, ideología de género, refuerza esta definición así como el rechazo por parte de Shiva: "lo masculino y lo femenino -sostiene-, como conceptos

relativos al género basados en la exclusividad, son categorías definidas ideológicamente" (Shiva, 1995, 95); lo que equivale a afirmar, en un sentido marxista laxo, que son categorías falsas, sesgadas. La lógica del razonamiento podría resumirse como sigue: si la definición dicotómica y jerárquica de lo masculino y lo femenino es instituida por el género (esto es, por el género en tanto ideología) y el propósito político consiste en eliminar la jerarquía, entonces se precisa la desaparición del género. Esta conceptualización del género lleva a la autora a criticar tanto la masculinización del mundo, propuesta que atribuye a Simone de Beauvoir, como la feminización del mundo, que asocia a Herbert Marcuse (Shiva, 1995, 91-95)<sup>14</sup>. De manera que Shiva postula un principio femenino en el que lo femenino no se asigna exclusivamente a las mujeres, que opera como principio de amplitud o principio de interconexión.

Así pues, tanto la conceptualización de lo femenino como su valoración se hallan en juego. Aún discutiendo mi interpretación, podríamos convenir que buena parte de la argumentación de Shiva se basa en el reconocimiento del valor epistemológico y político de los saberes de las mujeres relacionados con el mantenimiento y cuidado de la vida (humana y no humana). Como adelanté, autoras como M<sup>a</sup> Xosé Agra o Alicia Puleo han estimado insuficiente, si no contraproducente, la valorización de lo femenino: insuficiente porque "la simple inversión de valores, la reevaluación del cuidado, de la relacionalidad o de las capacidades de las mujeres no resuelve el problema" (Agra, 1997, 7). Contraproducente, en la medida en que el reconocimiento de los valores femeninos no sólo no implica necesariamente el cuestionamiento de los roles tradicionales de género, sino que podría reforzarlos (Puleo, 2000b, 175-176). Las objeciones se articulan, en suma, en torno a la crítica de la "simple inversión": valorizar lo que ha sido devaluado y menospreciado no conmueve el sistema de oposiciones jerárquicas que definen lo masculino y lo femenino, únicamente cambian el signo del valor sin transformar el esquema dualista de valoración.

Ahora bien, ¿resulta tan vacua la "simple inversión"? ¿Hasta qué punto podemos sostener que el cambio en el signo de la valoración no trastoca el dualismo axiológico? Si convenimos que lo femenino opera como signo

de peyoración, y en cuanto tal funciona como formador de significados así como organizador jerárquico de las diferencias, podemos estar de acuerdo en que el uso peyorativo de lo femenino es estructuralmente necesario para el funcionamiento falogocéntrico del sistema de significado, o, en otras palabras, para el dualismo onto-epistemológico y axiológico que funda el modo de pensamiento patriarcal<sup>15</sup>. No habría, por tanto, que subestimar las posibilidades que ofrece cancelar esta función peyorativa, por ejemplo, a través del cambio en el signo de la valoración, pues la "simple inversión" conlleva la quiebra del funcionamiento de la lógica interna del dualismo.

#### **4. Los saberes y los trabajos de las mujeres: prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana.**

El ecofeminismo de Vandana Shiva supone, como he tratado de mostrar, la propuesta de un materialismo vitalista de origen femenino. De origen femenino, ya que "la producción cotidiana de la subsistencia que realizan la mayoría de las mujeres en el mundo" constituye "el fundamento" de su planteamiento (Mies y Shiva, 1997, 34). La autora sostiene que la dedicación histórica de las mujeres a las tareas de subsistencia (o, en otros términos, a las actividades de "sostenibilidad de la vida humana" o "trabajo de cuidados"<sup>16</sup>), ha originado un saber acerca del sostenimiento de la vida y otorga valor a este saber. Y materialista, en tanto que la naturaleza es considerada "un ser vivo que garantiza su propia supervivencia y la de sus semejantes" (Mies y Shiva, 1997, 34), a partir de la cual la autora articula una noción inmanente de materialidad de la vida.

Así, en función de los presupuestos onto-epistemológicos y los criterios axiológicos del patriarcado capitalista, que venimos analizando con Vandana Shiva, los trabajos y los saberes de las mujeres no son reconocidos como tales. La pensadora india ha afirmado que en "la diversidad" radica "el conocimiento especializado de las mujeres": "la diversidad -sostiene- es el principio que da forma al trabajo y a los



conocimientos de las mujeres". Razón por la cual "el cálculo patriarcal no las toma en consideración" (Shiva, 1998, 14). Los trabajos y los conocimientos de las mujeres se presentan, en suma, como un no-trabajo y un no-saber, debido, al menos, a tres motivos:

1. el trabajo realizado por las mujeres es un trabajo no pagado y el modelo que se toma para definir la noción de trabajo es el asalariado.
2. Una de las características del trabajo de las mujeres es la multiplicidad de tareas y el modelo clásico parte de la uniformidad y la homogeneidad. Por ejemplo, Shiva señala cómo este modelo invisibiliza el trabajo de las mujeres rurales de la India y su papel en la conservación de la biodiversidad: la invisibilidad procede de la construcción teórica del modelo, "tiene sus raíces en el enfoque sectorial, fragmentado y reduccionista del desarrollo, que trata los bosques, el ganado y los cultivos como parcelas independientes entre sí" (Shiva, 1998, 18).
3. El criterio de científicidad determina lo que se considera o no conocimiento.

A mi juicio, Shiva ejemplifica magníficamente los presupuestos y las consecuencias de la invisibilidad de los trabajos y los conocimientos de las mujeres cuando, en el contexto de las comunidades rurales de la India, analiza la relación entre la conservación de la biodiversidad y "el saber propio de las mujeres":

*La biodiversidad está inserta en un marco ecológico y cultural. La diversidad se reproduce y se conserva a través de la reproducción y la conservación de los cultivos, mediante festividades y rituales que, además de celebrar la renovación de la vida, también son el marco en el que se realizan sutiles pruebas con vistas a la selección y propagación de las semillas. La concepción dominante a escala mundial considera que estas pruebas no son científicas porque no tienen su origen en el laboratorio y en conjeturas experimentales, sino que forman parte de la concepción del mundo y el estilo de vida de las gentes, y quienes las realizan son las aldeanas y no hombres con batas blancas. Sin embargo, son pruebas sistemáticamente fiables, puesto que por este medio se ha mantenido la diversidad biológica en la agricultura*

(Shiva, 1998, 19)

Aunque la pensadora no utiliza este término, podríamos referirnos al conjunto diverso de actividades realizadas por las mujeres relativas a la sostenibilidad de la vida con la noción de "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana", fruto de la investigación del Grupo Relación en el seno del Centro de Investigación de Mujeres Duoda de la Universidad de Barcelona<sup>17</sup>. Esta noción permite, desde mi punto de vista, situar el trabajo de las mujeres, y los saberes que éste implica, en un marco de interpretación que hace posible elaborar conceptualizaciones que abandonan el trabajo asalariado masculino como patrón hermenéutico. Así, las "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana" consisten, siguiendo a Milagros Rivera en la obra materna de cuidado de cuerpos y relaciones, y todas las actividades a ellas vinculadas "a) la cultura del nacimiento; b) el cuidado de los seres autónomos y no autónomos de un grupo social; c) el procesado y distribución de alimentos; d) la socialización de las criaturas; e) las prácticas y los hábitos de higiene; e) el descanso y el cobijo; f) las técnicas relacionadas con todas estas tareas" (Rivera, 2005, 3).

Con un propósito análogo autoras como Cristina Carrasco o María José Guerra, entre otras, han puesto en juego las ideas de "sostenibilidad de la vida humana" y "trabajo de cuidados"<sup>18</sup>. En este sentido, el análisis de Shiva invita a reflexionar acerca del proceso de conceptualización del trabajo de las mujeres. Éste ha sido complejo al tiempo que ha resultado enormemente rico en debates<sup>19</sup>. Efectivamente, desde la década de los setenta, las feministas han elaborado nociones como "trabajo reproductivo" o "reproducción social", que hicieron visible el trabajo de las mujeres, invisibilizado por los análisis tanto de la economía clásica como de la marxista. No obstante, esta manera de entender el trabajo de las mujeres permanece ligada a la lógica productivista, dado que el trabajo reproductivo se analiza mediante la analogía con el trabajo productivo. Los conceptos de "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana", "sostenibilidad de la vida humana" o "trabajo de cuidados" responden a la apuesta por salir de este marco conceptual. El planteamiento de Vandana Shiva puede ser inscrito, a mi modo de ver, en este contexto crítico a la vez que creativo.

Shiva piensa el trabajo de las mujeres como una actividad de creación y conservación de la naturaleza, aunque también se refiere a él como producción de vida (Shiva, 1995, 83 y Shiva, 2006, 25). La autora, no obstante, concibe la productividad fuera del marco de los procesos de acumulación del capital: a través de la comprensión de la naturaleza como principio femenino, relaciona las ideas de creatividad y productividad. Esta última es descrita como la capacidad de colaborar con los procesos de autogeneración de la naturaleza para satisfacer las necesidades de la colectividad. "El sustento- afirma Shiva- se construye sobre la continua capacidad de la naturaleza para renovar sus bosques, campos y ríos" (Shiva, 1995, 86). Y la producción del sustento, como no se cansa de recordar la pensadora india, ha sido históricamente el trabajo de las mujeres: "las mujeres -asegura- han sido siempre las productoras primarias de la economía del sustento. Son las suministradoras de alimento y agua, de salud y de seguridad social" (Shiva, 2006, 157).

Estas "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana" hacen posible y, al mismo tiempo, se sustentan en una sabiduría procedente de la experiencia y la práctica de las mujeres, de la que las mujeres son agentes y custodias. En este contexto explicativo, la autora ofrece un análisis de la "feminización de la pobreza" de una gran lucidez. Shiva relaciona, ya a finales de la década de los ochenta, la creciente pobreza de las mujeres con la destrucción y/o cancelación de su sabiduría, y no sólo con la destrucción de su medio vital: la feminización de la pobreza, sostiene, "en sociedades que han tenido que soportar los costes de la destrucción de recursos", se debe a "la destrucción de las tecnologías tradicionales, respetuosas de la ecología, que suelen crear y emplear las mujeres, junto con la destrucción de su base material" (Shiva, 1995, 43). El resultado de ambos procesos destrucción-cancelación simbólica y material, es que las mujeres son convertidas en prescindibles.

Ahora bien, con todo, aún podríamos querer preguntarnos, ¿pero por qué es preciso crear y conservar la vida, sostenerla y cuidarla? Porque es vulnerable. La radicalidad y profundidad de esta sencilla y poderosa afirmación es lo que, a mi juicio, nos muestra el ecofeminismo de Vandana

Shiva, y el ecofeminismo en su conjunto. Asimismo, nos hace ver cómo la vulnerabilidad entendida como característica de la vida resulta de la experiencia histórica y cultural de las mujeres. Cabría afirmar, en este sentido, que las nociones de "prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana", "sostenibilidad de la vida humana" o "trabajo de cuidados" y la de "producción de vida" de Shiva guardan un aire de familia, pues ofrecen una redefinición de lo humano en términos de vulnerabilidad.

Con la noción de "sostenibilidad de la vida humana", por ejemplo, se trata de proporcionar una comprensión del trabajo que dé cuenta del sostenimiento de la vida como "un proceso que requiere recursos materiales, pero también contextos y relaciones de cuidado y afectos" (Carrasco, 2009, 169). Del mismo modo, con el concepto de "trabajo de cuidados", la perspectiva se enfoca hacia los aspectos emocionales, afectivos y relacionales del trabajo llamado doméstico, aspectos recogidos ahora bajo el término "cuidados". Este enfoque permite mostrar que el trabajo de cuidados, como sostiene Cristina Carrasco, constituye "el trabajo fundamental para que la vida continúe" y hace posible repensar la dependencia humana como "la representación de nuestra vulnerabilidad" (Carrasco, 2009, 177 y 178).

Por su parte, Shiva afirma que las mujeres, en tanto sostenedoras de las "economías del sustento" y promotoras de culturas centradas en la vida, señalan con su práctica y sabiduría que los seres humanos, mujeres y hombres, somos seres necesitados de alimento y cuidados, somos seres vulnerables. Las "mujeres -constata la autora-muestran con sus vidas que el amor y la compasión, compartir y dar, no sólo son cualidades humanas *posibles*, sino que constituyen cualidades necesarias para que seamos humanos" (Shiva, 2006, 169). Lo anterior resultaría de sentido común si no fuese porque toda nuestra tradición filosófica, el grueso de la filosofía occidental, se ha empeñado en negarlo y ha construido una imagen omnipotente del hombre como modelo de lo humano<sup>20</sup>: (auto)representación basada en el olvido de su ser nacido, nacido de mujer<sup>21</sup>, y en la ficción de haber llegado al mundo ya adulto, caracterizado por la racionalidad instrumental, el dominio de las pasiones y la descorporización.

Así es como Vandana Shiva, desde la perspectiva ecofeminista que articula, redefine la idea misma de humanidad, en términos de vulnerabilidad, diversidad e interdependencia, a partir de los trabajos y los saberes de las mujeres. En sus palabras:

*Los patriarcados han creado un modelo de lo que significa «ser humanos» caracterizado, en realidad, por unos rasgos inhumanos, violentos, codiciosos, explotadores y destructivos. Las mujeres lo están redefiniendo y están fundando el hecho de ser humanos sobre unas características bien distintas, como son la capacidad de preocuparse por los demás y de compartir, de amar y proteger, de ser guardianes y no dueños de los dones de la naturaleza, y de buscar la fuerza y la seguridad en la diversidad, y no en las monoculturas opresivas. Las que el patriarcado ha definido siempre como fuentes de debilidad son, en realidad, las fuentes de la fortaleza”*

(Shiva, 2006, 169)

## 5. La política de la vida cotidiana.

*¿Se puede hablar de amor hoy, públicamente, en alto,  
en las esferas públicas, políticas?  
¿Se puede hablar de amor con amor y sin escarnio (...)?*

(Hélène Cixous, 1987, 13)<sup>22</sup>

La formulación del ecofeminismo de Vandana Shiva, a partir de la práctica cotidiana y la sabiduría de las mujeres, pone en juego un sentido de la política que poco o nada tiene que ver con el concepto clásico de política (por brevedad, subsumiré bajo este término la política de partidos y organizaciones sindicales, tanto en su versión liberal como marxista). Es una noción de política que se halla íntimamente entrelazada con la vida cotidiana. La capacidad de reconocer en las prácticas cotidianas de las mujeres los signos de una política diferente o, dicho de otro modo, de reconocer sentido político a las experiencias y actuaciones de mujeres concretas, supone, a mi juicio, una de las apuestas más potentes y transformadoras de Vandana Shiva. Tal capacidad permite un cambio de perspectiva que la pensadora india efectúa en un doble

movimiento enormemente fecundo: el reconocimiento de lo existente y la afirmación de la actualidad de la política.

Con el reconocimiento de lo existente me refiero a la habilidad para efectuar una crítica, profunda y enérgica, que no impide registrar y valorar las prácticas que, dándose en el interior del sistema imperante, crean un sentido distinto del mundo en el presente. Ésta es la potencialidad que Shiva explora en *Abrazar la vida* y la que le permite elaborar un planteamiento ecofeminista "posvictimológico" (Shiva, 1995, 89). Perspectiva que también le ha posibilitado aproximarse a diversos movimientos populares, campesinos y sociales (Shiva, 2006). El reconocimiento de que las prácticas políticas crean un sentido distinto del mundo en el presente implica la afirmación de la actualidad de la política, es decir, considerar que el presente es el momento temporal de la política. Así, preguntada por el contenido de *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, Shiva señala que trata "sobre otro modelo, sobre otras maneras de actuar, y no sólo en el futuro sino sobre el mundo que se está constituyendo aquí y ahora" (Shiva, Vandana y Tirmizey, Kazim, 2006, 1).

El compromiso "aquí y ahora" indica el sentido presente de la política, que se actualiza con cada práctica, donde la dimensión del futuro no gobierna la dimensión del presente. A este respecto, me animaría a sostener que la apuesta por el presente es consecuencia de la confianza en las capacidades creativas de la práctica política de la vida cotidiana. En este sentido interpreto la afirmación de Shiva, influida por las "enseñanzas de Gandhi", de que "sólo comenzando a vivir libremente se puede conseguir la libertad" (Rondinella, Tommaso; Shiva, Vandana y Zola, Duccio, 2007, 4). La libertad genera, entonces, libertad, es decir, posibilidades de libertad y nuevos sentidos del mundo: "se puede", pues "crear libertad" y "la libertad es, a su vez, creadora de mundo" (Muraro, 2005, 45)<sup>23</sup>. O, dicho de otro modo:

*... es posible ensanchar el horizonte y alzar el cielo, o sea, es posible hacer que el mundo sea más grande y generoso. ¿Cómo? Creando libertad. De la libertad se suele hablar como de una conquista o como de un derecho, pero la libertad puede ser también mirada como una creación, para sí y los demás, de posibilidades que*

*antes no estaban y que ahora están. Es decir, como un incremento de ser cuyo origen está en nosotras y en ellos o, con más precisión, en nuestras relaciones*

(Muraro, 2005, 45)<sup>24</sup>

Las palabras que acabo de citar no pertenecen, sin embargo, a Vandana Shiva, aunque estimo que podría suscribirlas, sino a la filósofa italiana Luisa Muraro. Cabe señalar, a mi parecer, una notable afinidad entre la apuesta política de Vandana Shiva y la conceptualización de la política elaborada por el pensamiento de la diferencia sexual<sup>25</sup>.

Shiva conjuga el reconocimiento de lo existente y la afirmación de la actualidad de la política con dos ideas de fuerte inspiración gandhiana: el poder transformador de la no violencia y la confianza en la fuerza de la verdad (*satyagraha*, también traducido como fuerza del amor). En relación a la primera, estima que las prácticas políticas pacíficas operan como creadoras de condiciones de libertad y paz, generan, afirma la autora refiriéndose a las acciones de los movimientos populares, "las condiciones para la paz en una época en la que se nos dice continuamente que el camino hacia la paz es más guerra y más violencia" (Shiva, Vandana y Tirmizey, Kazim, 2006, 4). Con respecto a la confianza en la fuerza de la verdad, Shiva desvela hasta qué punto el estado actual del mundo se sostiene sobre el ejercicio de la violencia. La fortaleza de la verdad consiste, entonces, en mostrar el carácter real y efectivo de todo aquello que acontece sin concurso de la violencia.

En una entrevista para el diario *El País*, Shiva es preguntada por la unión que ha establecido entre feminismo y ecología. La autora contesta que, dado el legado de la cultura patriarcal industrial, "sería útil para la siguiente fase de la evolución humana dejar que las mujeres tomaran las riendas en lugar de las acciones imbéciles de los nuevos conservadores de la Casa Blanca", refiriéndose a la administración Bush hijo y a la invasión de Iraq. Ante esta respuesta, de la que cito las últimas líneas, el periodista, quizá tendenciosamente o quizá preso de la estupefacción, le formula el siguiente interrogante: "¿Eso es posible? ¿Es una predicción realista o un deseo?" Su réplica ilustra la manera en que Shiva pone en juego la fuerza de la verdad (*satyagraha*):



*No es un deseo, es lo único realista. Todo lo demás se hace realidad a través de una enorme violencia. Los paradigmas que se están aceptando combinan la fuerza militar, la fuerza del dominio económico a través de la globalización y la fuerza del despliegue tecnológico irresponsable de manera muy poco realista, pero que se convierte en realidad sólo por la coacción. La realidad es una visión feminista y ecológica, tan real que no le hace falta una fuerza para encontrar su lugar*

(Calvo Roy y Shiva, 2003, 3-4)

Vandana Shiva, en suma, a partir de la práctica cotidiana y la sabiduría de las mujeres, ofrece un noción de la política en el que la política halla su sentido en la confianza en el mundo<sup>26</sup>, en la gratuidad de esta confianza y en la frágil fortaleza del amor.

## Bibliografía

- Agra, M<sup>a</sup> Xosé (comp.) (1997): *Ecología y feminismo*, Granada, Comares.
- Braidotti, Rosi (2004): "Diferencia sexual, incardinamiento y devenir", *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 187-200.
- (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.
- (2009): *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa.
- Beltran i Tarrés, Marta (et. al.) (2000): *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, horas y HORAS.
- Carrasco, Cristina (2009): "Mujeres, sostenibilidad y deuda social", *Revista de Educación*, nº extraordinario, 169-191.
- Calvo Roy, Antonio y Shiva, Vandana (2003): "La realidad es una visión feminista y ecológica. Entrevista: Vandana Shiva", en [http://elpais.com/diario/2003/04/24/sociedad/1051135209\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2003/04/24/sociedad/1051135209_850215.html) Consultado el 13/09/2007 y publicado en la edición impresa de *El País* el 24/04/2003
- Cixous, Hélène (1987): "Si vous le permettez, je vais vous parler d'amour...", en *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves et quelques écrits sur le théâtre*, París, Théâtre du Soleil, 11-17.
- Guerra Palmero, M<sup>a</sup> José (2004): "Ecofeminismos: la sostenibilidad de la vida humana como problema", en Riechmann, Jorge, *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Montevideo, Nordan, 227-233.
- (2005): "Naturaleza, biotecnología y globalización. Una controversia ecofeminista", *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 6, 2, 205-226.
- y Hernández Piñero, Aránzazu (2005): "Mujeres, desarrollo y medio ambiente: hacia una teoría ecofeminista de la justicia", *Isegoría*, 32, pp. 185-200.

- Holland-Cunz, Barbara (1996): *Ecofeminismos*, Madrid, Cátedra.
- Librería de Mujeres de Milán (2006): *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra con el final del patriarcado 1973-1996*, Madrid, horas y HORAS.
- Mies, Maria y Shiva, Vandana (1997): *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria.
- (1998): *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*, Barcelona, Icaria.
- Muraro, Luisa (2005): "Feminismo y política de las mujeres", *Duoda*, 28, 39-47.
- Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres & NY, Routledge, 1993.
- Puleo, Alicia (2000a): "Luces y sombras del ecofeminismo", *Asparkía: investigación feminista*, 11, 37-46.
- (2000b): "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano"", en Amorós, Celia (ed.): *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 175-176..
- (2005): "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido", en Amorós, Celia y Miguel, Ana de (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva Ediciones, 121-152.
- (2008): "Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 38, enero-junio 2008, 39-59
- Rivera, Milagros (2005): "El ecofeminismo" en [www.ub.es/duoda](http://www.ub.es/duoda). Consultado el 15/11/2005.
- Rondinella, Tommaso; Shiva, Vandana y Zola, Duccio, "Las patentes están destruyendo los recursos naturales y los saberes locales. Entrevista", en [www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=768](http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=768). Consultada el 13/09/2007.
- Shiva, Vandana (1995): *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, Madrid, horas y HORAS.
- (2006): *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós.
- y Tirmizey, Kazim, (2006): "Reportaje a Vandana Shiva", en [www.radiofeminista.net/julio06/notas/vandana\\_shiva\\_entrev.htm](http://www.radiofeminista.net/julio06/notas/vandana_shiva_entrev.htm). Consultada el 13/09/2007
- Warren, Karen J. (ed.) (1996): *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria.

---

## Notas

1. Para una aproximación a las diversas corrientes del ecofeminismo, cf: Agra, M<sup>a</sup> Xosé (comp.) (1997): *Ecología y feminismo*, Granada, Comares, 1-21; Holland-Cunz, Barbara (1996): *Ecofeminismos*, Madrid, Cátedra; Puleo, Alicia (2000): "Luces y sombras del ecofeminismo", *Asparkía: investigación feminista*, 11, 37-46 y "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un

pensamiento poco conocido”, en Amorós, Celia y Miguel, Ana de (eds.) (2005): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Vol. 3. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva Ediciones, 121-152 y Warren, Karen J. (ed.) (1996): *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 11-33.

2. Para un análisis de los distintos enfoques en los estudios relativos a mujeres y desarrollo: cf. Guerra Palmero, M<sup>a</sup> José y Hernández Piñero, Aránzazu (2005): “Mujeres, desarrollo y medio ambiente: hacia una teoría ecofeminista de la justicia”, *Isegoría*, 32, 185-200.
3. Fruto de su trabajo en común lo constituyen las siguientes publicaciones: Mies, Maria y Shiva, Vandana (1997): *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Barcelona, Icaria y (1998): *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*, Barcelona, Icaria.  
 Por otra parte, con la expresión “más mujeres que hombres” hago alusión al documento que lleva este título, generado en el ámbito del pensamiento italiano de la diferencia sexual: cf. Librería de Mujeres de Milán (2006): *La cultura patas arriba. Selección de la Revista Sottosopra con el final del patriarcado 1973-1996*, Madrid, horas y HORAS, 107-129.
4. Cf. Merchant, Carolyn (1980): *The death of nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, HarperSanFrancisco; Fox Keller, Evelyn (1991), *Reflexiones sobre ciencia y género*, Valencia, Alfons El Magnànim y Harding, Sandra (1996), *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
5. Para un análisis detallado de la lógica de la dominación y sus articulaciones ecofeministas: cf. Warren, 1996, 61-92.
6. Shiva subraya que la relación entre filosofía mecanicista y economía capitalista no constituye un “accidente epistemológico”: “la concepción reduccionista del mundo, la revolución industrial y la economía capitalista son los componentes filosófico, tecnológico y económico de un mismo proceso”. (Shiva, 1997, 42).
7. Cuadro realizado a partir de las características señaladas por Vandana Shiva en *Abrazar la vida* (Shiva, 1995, 80) y completado con el primer principio de la Democracia de la Tierra, formulado en *Manifiesto para una democracia de la Tierra* (Shiva, 2006, 17).
8. Para una valoración de la eficacia política de la concepción de la naturaleza de Shiva: cf. Holland-Cunz, Barbara, 1996, 247-251. Pese a las críticas de la autora al planteamiento de Shiva, que abordaré sucintamente en el apartado siguiente, reconoce la fuerza política que tal planteamiento motiva.
9. Para una aproximación a la discusión entre diversas formas de pensar la naturaleza y la ciencia en el debate contemporáneo: cf. Guerra Palmero, M<sup>a</sup> José (2005): “Naturaleza, biotecnología y globalización. Una controversia ecofeminista”, *Medio Ambiente y Comportamiento Humano*, 6, 2, 205-226.
10. Cf., por ejemplo, Lauretis, Teresa de (1990): “The Essence of the Triangle, or: Taking the Risk of Essentialism seriously”, *Differences*, 1,2, y Schor, Naomi (1994): “This Essentialism Which is Not One” en Burke, Carolyn; Schor, Naomi y Whitford, Margaret (ed.), *Engaging with Irigaray: feminist philosophy and modern European thought*, Nueva York, Columbia University Press. Para una introducción a las discusiones entre feminismo y ecofeminismo: cf. Agra, M<sup>a</sup> Xosé, 1997.
11. Holland-Cunz define el esencialismo como sigue: “... el reproche de esencialismo se dirige sobre todo contra la ahistoricidad, la adscripción no problematizada dentro

- de la relación hacia la naturaleza y entre los sexos, la ingenuidad socio-teórica y, especialmente dentro del campo de debate ecológico, contra la identificación de la mujer con la naturaleza" (Holland-Cunz, 1996, 68).
12. Cf. también Holland-Cunz, 1996, 67-68. Ésta constituye una de las discusiones clave en el ecofeminismo: las diversas respuestas a esta pregunta explican, en gran medida, las diferentes corrientes del ecofeminismo. En este sentido, cf. Agra, M<sup>a</sup> Xosé, 1997.
  13. Para las críticas apuntadas: cf., por ejemplo, Agra, 1996, 6-9 y Puleo, Alicia (2000b): "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano"", en Amorós, Celia (ed.), *Feminismo y filosofía*, Madrid, Síntesis, 175-176.
  14. Si bien la lectura que Shiva ofrece de Beauvoir resulta, cuanto menos, poco matizada, podríamos inscribir su noción de género en el contexto de las discusiones feministas de herencia marxista en las que se desarrolla el concepto de género en términos de ideología. La influencia que el trabajo de Maria Mies tiene en esta primera obra la autora india es notable: cf. Mies, Maria (1986): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Londres, Zed Books. En cambio, en *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, Shiva emplea el término de género en otro sentido, más bien como sinónimo de relaciones entre mujeres y hombres, aludiendo también a la noción de "igualdad de género": cf. Shiva, 2006, 168-169.
  15. En este punto me inspiro en las argumentaciones de Rosi Braidotti: cf., por ejemplo, Braidotti, Rosi (200): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal, 16 y 214-215. Cf. también: Braidotti, Rosi (2004): "Diferencia sexual, incardinamiento y devenir", *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa, 187-200.
  16. Shiva emplea el término "subsistencia", pero no en el sentido convencional: lo despoja de las connotaciones negativas que la noción arrastra en la economía clásica y lo redefine como el modelo económico y cultural alternativo al del mal desarrollo, fundado en la atención a las necesidades básicas de la vida. Cf. también Mies, Maria (1998): "La necesidad de un nuevo proyecto: el planteamiento de subsistencia", en Mies, Maria y Vandana, Shiva, *La praxis del ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 203-238. En los últimos escritos, no obstante, Shiva introduce el concepto de "economía del sustento" y abandona el de "subsistencia": cf. Shiva, 2006, 25-26. Para una introducción a las nociones de "sostenibilidad de la vida humana" y "trabajo de cuidados": cf. Carrasco, Cristina (2009): "Mujeres, sostenibilidad y deuda social", *Revista de Educación*, nº extraordinario, 169-191.
  17. En el grupo participaron Marta Beltran, Carmen Caballero, Montserrat Cabré, Milagros Rivera y Ana Vargas. Cf. Beltran i Tarrés, Marta (et. al.) (2000): *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, Madrid, horas y HORAS.
  18. Cf., a modo de ejemplo, Carrasco, 2009; y Guerra Palmero, M<sup>a</sup> José (2004): "Ecofeminismos: la sostenibilidad de la vida humana como problema", en Riechmann, Jorge, *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Montevideo, Nordan, 2004, 227-233.
  19. Para un resumen de las nociones generadas a raíz de estos debates: cf. Carrasco, 2009, 175-178. Para una aproximación a las distintas perspectivas en discusión, cf.: Amoroso, M<sup>a</sup> (et. al.) (2003): *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*, Barcelona, Icaria; Borderías, Cristina, Carrasco, Cristina y Alemany, Carme

(comp.) (1994): *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria, y Buttarelli, Annarosa (et. al.) (2001): *Una revolución inesperada: simbolismo y sentido del trabajo de las mujeres*, Madrid, Narcea.

20. El antropocentrismo es, fundamental y sustancialmente, androcentrismo. Para un desarrollo de esta tesis y la afirmación de que el ecofeminismo redefine la noción de lo humano: cf., por ejemplo, Puleo, 2000b, 165-190.
21. Cf. Rich, Adrienne (1996): *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Cátedra. Para una aproximación a la "natalidad" y el "nacimiento" como categorías filosóficas: cf. Cavarero, Adriana (1996): "Decir el nacimiento", en Diótima, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona, Icaria, 115-146; y Collin, Françoise (2006): "Hannah Arendt: la acción y lo dado", *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*, Barcelona, Icaria, 127-150.
22. Este fragmento pertenece a la introducción de la pieza teatral *L'Indiade ou l'Inde de leurs rêves et quelques écrits sur le théâtre* de Hélène Cixous, creada para y en colaboración con la compañía *Théâtre de Soleil*, fundada y dirigida por Ariane Mnouchkine. Esta pieza aborda el proceso de independencia y posterior división de la India y tiene a Gandhi como uno de sus personajes protagonistas. La traducción es mía.
23. Para la noción de libertad en Vandana Shiva, cf.: Shiva, 1997, 15-18 y Shiva, 1998, 129-134.
24. Con los pronombres "nosotras" y "ellos" la autora se refiere a mujeres y hombres, cuyas relaciones aborda en el artículo a propósito de los cambios motivados por el feminismo.
25. Afinidad que, no obstante, tan sólo dejo apuntada, puesto que no me es posible desarrollarla en el presente trabajo. Para un acercamiento a la noción de política en el pensamiento italiano de la diferencia sexual: cf. nota 23. He analizado las nociones de política y libertad en el pensamiento de la diferencia sexual en: Hernández Piñero, Aránzazu (2010): "Igualdad, diferencia: genealogías feministas", *Feminismo/s*, 15, junio, 75-94.
26. Evoco la noción arendtiana de «amor al mundo» (*amor mundi*) y la forma en que Braidotti la ha revisitado recientemente: "¿Por qué habrían de tener los sujetos esperanzas de cambio? Por ninguna razón en particular: es un acto gratuito de confianza que Hannah Arendt atribuyó admirablemente «al amor al mundo»". Braidotti, Rosi (2009): *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 376.