

3

01058

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**LA ETICA ECOLOGICA DESDE UNA PERSPECTIVA
ECOFEMINISTA**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN
FILOSOFIA PRESENTA:**

SILVIA ELGUEA VEJAR

México, D.F. enero de 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico esta tesis a David y a Paola por su paciencia y apoyo, y a mis padres por su continua e incondicional ayuda.

INDICE

Introducción.....	4
1. Necesidad de una ética ecológica. crisis ecológica. crisis cultural.....	13
1.1 Antropocentrismo y androcentrismo.....	15
1.2 La crisis cultural de Occidente: técnica y medio ambiente.....	25
2. Hacia una nueva ética ecológica.....	35
2.1 Ecología social.....	37
2.1.1 Conceptos de naturaleza y sociedad en Bookchin.....	40
2.2 Ecología profunda.....	43
2.3 Debate ecología profunda-ecología social.....	52
3 Feminismo, ecofeminismo y ecología profunda.....	54
3.1. Feminismo y ecofeminismo.....	56
3.1.1 Distintos tipos de feminismo.....	62
3.1.2 Ecofeminismo.....	69
3.1.3 Feminismo transformador.....	79
3.2 Debate ecofeminismo-ecología profunda.....	86
4. Dualismo y dominación.....	93
4.1 Dualismo, colonialismo y ecofeminismo.....	94
5. Reflexión final.....	103
5.1 Posibilidad de una nueva ética ambiental feminista.....	103

Introducción

En la actualidad, uno de los problemas que amenazan la destrucción del mundo tal y como lo conocemos es el del medio ambiente. Sin embargo, el problema de la contaminación, entre otros, no es solamente tecnológico, sino también humanístico, social, cultural y psicológico. Nosotros lo abordaremos desde el punto de vista filosófico, ya que los problemas que aquí se mencionan forman parte de lo que se conoce como filosofía aplicada, que analiza una amplia variedad de temas que van desde el feminismo hasta la ética de los negocios dentro de esta filosofía aplicada se encuentra la filosofía ambiental.

(Zimmerman 1993: VI). En ocasiones va más allá y cuestiona los fundamentos de la metafísica occidental, la ética y la política, haciéndose preguntas tales como: ¿hasta qué punto los problemas ecológicos se derivan del dualismo ser humano-naturaleza?

Dentro de la filosofía ambiental existen varios campos (Zimmerman 1993: 7). El primero, objeto de nuestro estudio, es el de la ecofilosofía radical, que incluye la ecología profunda, el ecofeminismo y la ecología social. Los ecofilósofos radicales se consideran así por dos razones. La primera porque proclaman que su análisis enuncian una actitud conceptual que origina la

crisis ecológica; la segunda porque argumentan que solamente el paradigma cultural que proponen puede salvar al planeta de una destrucción mayor:

“...Al mismo tiempo que reconocen que la reforma de las prácticas actuales (p. ej: exigir controles más estrictos a la contaminación industrial o alentar el reciclaje) podría ser útil en cuestiones a corto plazo ecologistas radicales sostienen que las reformas serán insuficientes a largo plazo porque solamente se dirigen a los síntomas, no a las raíces de la crisis ecológica.” (Zimmerman 1993: vii)

A pesar de que los ecologistas profundos están de acuerdo con las limitaciones del reformismo, los ecofilósofos radicales tienen diferentes ideas de lo que constituye el origen de la crisis ecológica: los ecologistas profundos piensan que los orígenes incluyen el antropocentrismo, las ecofeministas que es el patriarcado y los ecologistas sociales que la crisis ecológica incluye una jerarquía social.

El segundo campo de la filosofía ambiental es el de la ética ambiental. Esta disciplina sostiene que así como hoy tenemos obligaciones morales y legales hacia la gente, de la misma manera el día de mañana estaremos obligados con todos los seres vivos. Algunos estudiosos de la ética ambiental son tan críticos del antropocentrismo ético, y de las categorías dualísticas

de la sociedad occidental, que convergen con los filósofos radicales. Por esta razón, analizamos en la presente tesis tanto a los ecologistas profundos, como a los ecologistas sociales y a las ecofeministas. Además algunas ecofeministas tienen también una perspectiva de ecología profunda o de ecología social dentro del ecofeminismo.

Aunque la ética es una disciplina filosófica, muchos estudiosos de estos temas no son filósofos profesionales. Sin embargo, todos ellos coinciden en que las soluciones al problema ecológico mundial tienen que ver con un sistema de valores o creencias y una visión del mundo. Es ahí donde podemos encontrar una reflexión filosófica y, por lo tanto, ética, como nos dicen algunos filósofos como Arne Næss. (1973)

La mayoría de estos eticistas ambientales también relacionan el problema con grandes religiones, como la judía, la cristiana, el Islam, la hinduista o la budista. Algunos sostienen que la conciencia ambiental es propiciada principalmente por las religiones orientales, como el budismo, que da a la Naturaleza un papel de suma importancia. En esta religión, el hombre no puede matar ni siquiera una hormiga porque todo elemento de la Naturaleza es digno de respeto y compasión. Esta idea se encuentra igualmente en algunas religiones hinduistas. También algunos ambientalistas norteamericanos han llamado la atención

sobre las religiones indígenas, especialmente las que están en el territorio norteamericano, que durante mucho tiempo fueron vistas por el cristianismo como paganas. Las religiones judeo-cristianas, en cambio, han considerado al hombre como un ser totalmente distinto del mundo, y como rey de la Naturaleza. La cultura occidental ha sido heredera de esta idea y la ha puesto en práctica en su relación con el medio ambiente.

Cada uno de estos temas requiere, sin duda, de un análisis profundo. En el presente estudio, tal análisis estará dirigido a encontrar la relación entre la ecología profunda, la ética ambiental, y el ecofeminismo.

Cabe mencionar que se analiza principalmente el dualismo como problema metafísico y como base de una ética ambiental feminista. La crisis ambiental que vivimos actualmente no ha surgido únicamente como producto de la sobrepoblación, del crecimiento de las grandes urbes, del deterioro de las tierras cultivables, de la destrucción de los bosques y selvas o el de la contaminación de las aguas. En esta tesis pretendemos probar que la crisis ambiental es también una crisis espiritual, una crisis de valores; nuestra escala de valores no contempla a la naturaleza como parte del ser humano, por lo tanto, la coloca al final de dicha escala de valores. El valor económico es más importante que el valor que se asigna a la Naturaleza, inclusive

para muchos es un valor que no debemos tomar en cuenta, ya que, en la mayoría de los casos, el ser humano ha dominado a la Naturaleza. El materialismo ha causado la mencionada crisis ambiental, que es una crisis cultural en diversas sociedades; surgió por la idea del hombre como centro del Universo. Este antropocentrismo data desde la época de los griegos, continua en el Renacimiento, y prevalece en nuestros días aún con más exageración que entonces, por el acelerado desarrollo tecnológico que prevalece en nuestros días. Además otra de las causas de esta crisis ambiental es la opresión de ciertas minorías y de la Naturaleza misma. El título de esta tesis sugiere que son tres temas los que debemos tratar: ética, ecología y feminismo.

Comenzaremos por hablar de lo que se conoce en el mundo occidental como ética ambiental. Esta disciplina se ocupa de las relaciones entre los humanos, como individuos y como unidades sociales, y el resto del mundo natural. A menudo, se dice que el pensamiento occidental nunca ha producido una ética ambiental adecuada, debido a la estricta distinción entre los humanos y el resto de la naturaleza. Nuestras ideas y percepciones acerca de lo humano en relación con la Naturaleza han sido jerárquicas y manipuladoras; por lo tanto, hemos visto a la Naturaleza como ajena, como un obstáculo para el progreso, algo que debe ser sometido, como un enemigo o un sirviente y como inferior por ser no-racional, no-moral y causalmente

determinado. Por otro lado, los humanos, particularmente los occidentales, han sido percibidos como seres superiores racionales, morales y autónomos, y por lo tanto han usado a la naturaleza para sus propios propósitos. Una respuesta a estas interrogantes son los estudios de ética ambiental sobre una visión del mundo por la que los humanos han dominado a la Tierra.

Por supuesto, esta idea de naturaleza implica una crítica al racionalismo. No estamos en contra del progreso, sino en contra del progreso entendido como desarrollo tecnológico en contra de la Naturaleza y del ser humano, ya que éste forma parte de la Naturaleza.

En el primer capítulo analizaremos la cosmovisión antropocentrista para explicar por qué ha provocado éticas no ecológicas. Entre los problemas de la ética ambiental encontramos el de la idea de progreso (Zimmerman 1993: V) entendido como progreso material; el del antropocentrismo, el de los derechos (aplicables a todo lo no-humano: como por ejemplo a los animales, a La Tierra como planeta, en algunos casos aún a lo no viviente) la ecología profunda y el ecofeminismo. Estos dos últimos temas pueden verse también como movimientos sociales. Sus participantes entienden que las relaciones para con la Tierra también tienen que ver con problemas sociales. Nuestra tesis pretende abordar el problema desde el marco conceptual de la

ética ecológica, y es el ecofeminismo en lo que nuestra tesis se basa como una parte de esta ética ambiental.

La tesis que voy a defender se basa en un argumento principal:

Gran parte del pensamiento occidental ha presupuesto un dualismo entre la especie humana y la Naturaleza. Este no es sin parte de una mentalidad dualista que siempre ha existido en diversas formas. Por ejemplo. los dualismos hombre-mujer, mente-cuerpo, raza blanca-raza negra u otras razas consideradas como inferiores. (Plumwood 1993; Warren 1987; Ruether 1993). Proponemos, al igual que Val Plumwood (1993), romper con este dualismo, que ha tenido como resultado la relación de dominación del hombre sobre la Naturaleza, y afirmamos que el evitar este dualismo nos va a permitir evitar también la dominación del hombre sobre la mujer o de la de una raza sobre otra. Lo que estamos proponiendo realmente es un equilibrio entre los contrarios; por medio de este equilibrio se evitará el dualismo y podremos hablar de una ética ecológica que propicie además la armonía de todos los contrarios.

Sostenemos que para abandonar el dualismo ser humano-Naturaleza es necesario llevar a cabo por lo menos tres tareas:

1.- Evitar una posición ética antropocéntrica, al igual que androcéntrica.

2.- Reconocer que nuestra mente, y nuestro cuerpo, no son dos sustancias diferentes, sino que ambas son parte y expresión de la misma naturaleza humana, que a su vez es parte integral de la Naturaleza, por lo que no existe tal dualismo.

3.- Transformar la lucha de la liberación femenina en una lucha conjunta por la conservación del planeta y por la justicia social.

En resumen, para poder evitar una crisis ecológica proponemos evitar el dualismo y el antropocentrismo. Evitar el dualismo en general supone tener una relación equilibrada entre contrarios. En el caso que nos ocupa, supone una relación armónica del ser humano con la Naturaleza.

En el primer capítulo, como mencionamos anteriormente, nos referiremos al antropocentrismo; en el segundo, nos referiremos a la crisis ecológica que vivimos en nuestros días para determinar las razones por las cuales el ecofeminismo es una ética ambiental, aunque no es la única respuesta; en el tercer capítulo nos referiremos a los distintos tipos de dualismo y a la manera en que se adoptan en una ética ambiental; hablaremos de la ecología profunda, de la ecología social y del ecofeminismo, todas ellas como combatientes de estos

dualismos. Por último, hablaremos del ecofeminismo también como un movimiento social y veremos las diferencias y similitudes de éste con la ecología social y con la ecología profunda. Así, aunque enfocaremos al ecofeminismo por el lado de la ética ambiental, también explicaremos su relación con el movimiento feminista.

1. NECESIDAD DE UNA ETICA ECOLOGICA. CRISIS ECOLOGICA, CRISIS CULTURAL

En las últimas décadas varios filósofos han planteado la necesidad de una ética ambiental, que debe ser ecocéntrica o biocéntrica, en lugar de antropocéntrica, porque el antropocentrismo es, según ellos, una de las causas del problema ecológico (Skolimowski 1981; Passmore 1979; Pepper 1994).

En esta sección analizaremos por qué una ética ambiental debe tener estas características, así como lo que dice la crítica respecto del antropocentrismo y del androcentrismo. Veremos que el ecofeminismo critica ambas cosmovisiones. (Plumwood 1993) Y nuestra propuesta será la de una ética ambiental holista que no sea ni antropocentrista ni androcentrista.

Considerando que en la solución de los problemas humanos, tales como los sociales, económicos y técnicos, no debemos olvidar que somos parte de la Naturaleza y que sin ella no podemos vivir, a pesar de que ella sí pueda vivir sin nosotros, hablaremos de la crisis ambiental y de sus causas, así como de los orígenes históricos de la cosmovisión antropocentrista.

La cosmovisión que proponemos es, como dijimos, una cosmovisión holista organicista (Passmore 1978). En esta cosmovisión consideramos que la tecnología debe tomar en cuenta que el ser humano es parte de la Naturaleza y que le es imprescindible. También pretendemos manifestarnos en contra de la opresión, a pesar de las diferencias que puedan existir entre los individuos, y de la otredad que existe entre los contrarios.

1.1 ANTROPOCENTRISMO Y ANDROCENETRISMO

Una tesis fundamental del ecofeminismo es que los conceptos de antropocentrismo y androcentrismo están estrechamente relacionados entre sí. Según esta tesis, el antropocentrismo siempre ha sido androcéntrico, y no es posible que haya androcentrismo sin antropocentrismo. Wendy Harcourt, por ejemplo, propone una caracterización del androcentrismo que aceptamos (y que puede explicarse en torno al ecofeminismo, del que hablaremos más ampliamente en la sección 4.1):

“En la dimensión androcéntrica el macho es el que da la norma, y en la conformación de su mente masculina está excluida la femenina” (Harcourt, 1984: 96)

El conocimiento, por ejemplo, se genera en una sociedad patriarcal en que la vida y las experiencias de la mujer son invisibles. El patriarca usa su poder, un poder de control, el del ganador. Este se siente ganador, y considera las opiniones de las mujeres menos valiosas que las suyas, especialmente para la solución de problemas mundiales

Nuestra consideración buscará estar de acuerdo con la ética ecológica y analizará los obstáculos que una cosmovisión

antropocentrista o androcéntrica representan para ésta. Vivimos en una sociedad patriarcal y androcéntrica, y aunque este hecho no es el único causante del deterioro ambiental, necesitamos una ética que no esté centrada en el ser humano, se éste hombre o mujer.

Además de Harcourt, muchas otras autoras ecofeministas analizan el androcentrismo. Deborah Slicer, por ejemplo, afirma que éste y el antropocentrismo han propiciado de manera más amplia la opresión social y en contra de la Naturaleza, lo cual ha impedido a su vez el desarrollo de una posición más feminista.

Además Slicer, a diferencia de Warren (1994), piensa que el antropocentrismo con el que estamos familiarizadas y familiarizados es profundamente androcéntrico. Warren (1994) acepta que hay una relación entre antropocentrismo y androcentrismo en cierto contexto histórico-cultural (dominado por Occidente, y durante dos milenios). Según su punto de vista, debemos examinar las conexiones históricas que ella divide en experimentales, simbólicas y teóricas entre los múltiples dominios de nuestra cultura, sin privilegiar a ninguna. Aunque quisiéramos desligar una noción de la otra, y aunque existiese evidencia anterior, o inclusive de culturas contemporáneas, mediante la cual estas opresiones fueran explicables sin las otras (Slicer 1994:29) afirma que en esta etapa de nuestra cultura y de nuestra

evolución social estas formas de opresión están conectadas entre sí, y que no podremos entender el papel de una sin comprender el de la otra.

Slicer, sostiene que debemos recordar el movimiento ecofeminista, que relaciona la explotación de la naturaleza con la de la mujer, (como explicaremos detalladamente en la sección 4.1) y hace una crítica de las teorías feministas insensibles a los problemas ambientales y de los animales.

Aunque también hay aquí implícita una crítica al racismo, cabe señalar que obviamente hay una diferencia entre éste y el antropocentrismo. Observa Warren (1994), que, históricamente, el patriarcado señala una diferencia de rango no sólo entre el hombre y la mujer, sino también entre la raza blanca y otras razas, en los lugares conquistados por los hombres blancos. En efecto, por lo regular es la raza del conquistador la que discrimina a otras razas. Por ejemplo, los blancos discriminaron a los indios en América; en el caso de Norteamérica, mataron a muchos de ellos ; en el caso de Iberoamérica, los esclavizaron y mataron, en Nueva Zelandia y en Australia también la población se redujo bastante, y en Tasmania fueron exterminados. Aunque los blancos han sido los conquistadores en muchos casos, también han sido conquistados por otros pueblos y es entonces cuando son discriminados, como en el caso de la conquista árabe en

España. Los árabes discriminaron a los españoles, que eran blancos; y cuando le tocó su turno a los europeos, también discriminaron a los árabes. Podemos concluir que el que tenga el poder será el que discrimine.

Por otra parte, no podemos decir que el patriarcado sea propio únicamente de la cultura occidental, ya que en muchas culturas orientales --por ejemplo, en la India o en las sociedades árabes-- sus habitantes son sumamente patriarcales, inclusive mucho más que en la gran mayoría de las culturas occidentales-- y no por esta razón se puede decir que las culturas orientales sean racistas.

Para Callicot (1989: 79ss.) el antropocentrismo significa que los humanos son la medida de todo valor y que la Naturaleza o el ecosistema no tienen valor propio, sino que existen para la explotación humana.

La idea de que el dominio de la Naturaleza tiene su origen principal en el dominio de los humanos por los humanos comenzó con Bookchin (1993: 354-373) De este modo, para él no sólo existe un dominio de una raza sobre otra, sino de un género sobre otro y de una clase social sobre otra. El mundo natural y el humano se han estructurado en una cadena jerárquica de ser. La discriminación social y racial, según él, está asociada a la

discriminación de género. Si esto es así, la discriminación de género significa una esclavitud. Pero lo que habría que ver es si siempre que hay patriarcado hay racismo.

El hombre europeo ha sido persistentemente racista. Para mencionar sólo dos casos, en la conquista de los pueblos de América, en el S. XVI, se consideró siempre superior; y en el S. XX Hitler, quien pertenecía a de una sociedad sumamente patriarcal, proclamó la superioridad de la raza aria. En todos estos casos de opresión existe también un dualismo que relacionaremos más con nuestro tema en el capítulo tres.

Otra faceta del antropocentrismo es la que señala Rachel Carson (1997: 7-9) en el caso de los plaguicidas, a los que ella llama biotocidas, ya que las plagas afectan solamente al ser humano, y lo que los plaguicidas hacen es terminar con la vida, no solamente con una plaga, sino con otras formas de vida. Existe aquí un antropocentrismo porque solamente se piensa en el bienestar humano, es decir, en acabar con una plaga teniendo en mente sólo el beneficio de la humanidad sin reparar en el daño causado a otros organismos, tanto de la flora como de la fauna.

Carson habla de la primavera silenciosa porque el DDT no significa únicamente la muerte de la plaga en cuestión, sino de todo el ecosistema. El hombre trató de exterminar a los insectos

por considerarlos una plaga, pero con esto arriesgó su propia vida, sin darse cuenta, por estar tan centrado en sí mismo. Asimismo, esta actitud refleja el valor occidental de la eficiencia; valuándola más que a la Naturaleza. Los seres que llamamos plagas se pueden extinguir de manera natural y tienen sus propios predadores, pero este proceso de control anda más lento y es menos total, es decir menos eficiente para la sociedad occidental. Para ésta, tanto las plantas como las especies animales tienen valor únicamente para el uso humano, sobre todo uso económico. Por consiguiente, animales y plantas no se reconocían como parte de un ecosistema con un valor no utilitario. De este modo, los árboles producen madera y otras plantas son comestibles. Una plaga es algo que reduce los beneficios económicos. En este sentido, los insecticidas se vuelven rentables para el ser humano. En este caso, la exterminación de plagas por medios artificiales es un hecho antropocentrista porque el bienestar humano es el primordial, sin importar la Naturaleza.

Hasta aquí hemos hablado del antropocentrismo en general, pero existe la distinción entre dos clases de antropocentrismo: débil y fuerte. Para el segundo, una experiencia es en principio igual a cualquier otra; por ejemplo: matar pájaros es igual que estudiar la botánica, pues los seres no-humanos son meramente recursos para las experiencias

humanas, y puesto que su muerte es necesaria para el consumo humano, no tenemos obligaciones morales hacia ellos. El hombre ha puesto a su servicio a la Naturaleza para satisfacer sus necesidades y para progresar tecnológica y económicamente como hasta hoy lo ha hecho.

Una justificación bastante fuerte para la cultura occidental se ha querido encontrar en el Antiguo Testamento de la Biblia, especialmente en el libro del Génesis, donde explica que el hombre deberá crecer, multiplicarse y dominar toda especie que exista sobre la Tierra. Hay también quienes, como Passmore, consideran que otra raíz de este antropocentrismo se encuentra en la cultura griega (hablaremos de esto con más detalle en la sección 1.2.).

Desde el punto de vista de este tipo de antropocentrismo, los seres humanos podrán irse a vivir a otro planeta sin que les preocupe haber destruido toda forma de vida diferente de la humana en el planeta Tierra. (Nash 1989). Se trata, desde luego, de una solución absurda cuya realización sería mucho más costosa que la que se pudiera encontrar sin abandonar el planeta, pues, si los humanos pudiéramos sobrevivir en otros planetas sería muy costoso, así que únicamente aquellos que pudieran pagar el precio serían capaces de llevar a cabo dicha realización. El antropocentrismo débil, según Callicot (Nash 1989: 78-79)

considera que algunas experiencias humanas son mejores que otras; por ejemplo, condenará el cazar aves, pero la ciencia, la literatura y la conservación de las especies serán buenas experiencias en la medida en que no van contra el medio ambiente. Callicot piensa, sin embargo, que tanto el antropocentrismo débil como el fuerte fundamentan la idea de la vida fuera del planeta en el beneficio para la existencia humana, lo cual, según él, confirma que creemos, en lo abstracto, en una naturaleza distinta de la que conocemos, capaz de albergar al ser humano.

Sin embargo, todavía no tenemos pruebas suficientes de que seamos capaces de subsistir en este tipo de Naturaleza. Podría tratarse de otro tipo de existencia que nada tendría que ver con la que conocemos actualmente. Ello implicaría la destrucción y/o inexistencia de la Naturaleza actual. Además si nuestra actitud hacia lo que supuestamente es totalmente ajeno al ser humano no cambia y seguimos tratando de conquistar y suprimir al otro, entonces no podemos hacernos estas ilusiones. Tenemos que rescatar antes que nada lo que conocemos y aquellos contrarios a los que hemos subyugado. La tesis del antropocentrismo fuerte en la que se ubica la existencia del ser humano en otro ambiente, totalmente diferente al que conocemos implica un ser totalmente distinto.

El antropocentrismo incluye, por definición, a la mujer como parte de la raza humana, pero ninguno de los autores mencionados, tanto del antropocentrismo débil como del fuerte, toma en cuenta el trabajo femenino como importante, ni siquiera lo mencionan. Por ello, ambos antropocentrismos son también androcentristas. El androcentrismo, por otro lado, es fuertemente criticado por el feminismo al hacer una crítica a la sociedad patriarcal.

El ecofeminismo además hace una doble crítica: a la sociedad patriarcal en general, y a la filosofía ambiental en particular por no hacer del androcentrismo la causa principal de la crisis ambiental. Tanto la filosofía como cualquier otra especialidad filosófica puede ser androcéntrica, ya sea de una manera sutil o de una manera aguda. Así que consideramos que en este antropocentrismo también hay un patriarcado, en relación con el medio ambiente.

Podemos concluir que el antropocentrismo es, en la práctica androcentrista. Más adelante, abundaremos sobre esto, al analizar el ecofeminismo, en la sección 4.1. Como veremos, hay distintos tipos de feminismos y ecofeminismos; por eso es importante es separar a las feministas que no son ecofeministas, y que por ello solamente sostienen una posición antiandrocéntrica sin tomar en cuenta el medio ambiente. Sin embargo, muchas de

ellas no dejan de ser antropocentristas, pues también siguen poniendo a la Naturaleza totalmente al servicio de la raza humana. Pensamos que el antiandrocentrismo deberá también tomar en cuenta el ecosistema completo para poder defender una ética ambiental, no androcentrista.

Podemos concluir que tanto el antropocentrismo como el androcentrismo carecen en general de una ética ambiental, y en particular de una ética ambiental holista. El holismo por ser biocentrista, toma en cuenta todo lo viviente, siendo así tanto antiantropocentrista como antiandrocentrista, pues para él todo lo viviente tiene un valor tal que no lo supedita ni a la raza humana en general ni a los hombres (varones) en particular.

A continuación veremos si es posible o no, tener como resultado una tecnología más apropiada, que se apoye en una ética ambiental no antropocentrista, no androcentrista, y holista.

1.2 LA CRISIS CULTURAL DE OCCIDENTE: TECNICA Y MEDIO AMBIENTE.

Hemos afirmado en la sección anterior que el antropocentrismo es una de las causas del deterioro ambiental. Ahora analizaremos la cosmovisión antropocentrista occidental que ha dado origen a nuestra actual crisis ambiental. Ciertamente ha producido un desarrollo científico-tecnológico como la humanidad no había conocido antes, desarrollo que es altamente apreciado principalmente en los países más desarrollados, pasando por alto que también ha provocado más pérdida de especies que la misma evolución: mil veces más desde 1900 que en ocho milenios antes de 1600 (J. Sarukhán 1996: 111) Dicha cosmovisión, de origen antiguo, como lo veremos en la presente sección, ha afectado a la Naturaleza, pero también al ser humano, que aunque no ha desaparecido padece de serios problemas ecológicos, económicos, sociales, culturales, de salud y éticos, que al parecer son cualitativamente los mismos de siempre, pero tal vez cuantitativamente más graves, puesto que, específicamente en este aspecto, aunque la ética asociada a la raza humana ha avanzado, la práctica moral ha retrocedido, al menos en algunos aspectos. La moral se refiere a las costumbres, que son objeto de una o más normas,

mientras que la ética alberga a las diferentes teorías que fundamentan, mediante principio, a dichas normas.

Uno de los valores más importantes de nuestra época es el económico. Así, éste va, en una escala de valores, antes que la Naturaleza, o a veces niega la importancia de la misma. En la práctica moral, la Naturaleza es menos importante que la economía, por esto hay una necesidad de desarrollar más aún la idea de extender nuestra consideración moral a los no-humanos.

Aunque los problemas ecológicos sean producto de una cosmovisión antropocentrista, a muchos seres humanos les siguen causando daño también otros problemas relacionados con la justicia social, tales como la miseria de las mayorías frente al enriquecimiento de unos cuantos, o la explotación del género femenino, que es muy fuerte en algunas culturas y en algunas clases socioeconómicas. El impacto ambiental negativo ha sido más fuerte para las mujeres que para los hombres porque éstos son los responsables de los procesos de desarrollo y del progreso; por lo tanto, han sido responsables también del impacto ambiental negativo (Mies y Shiva 1993: 3). Las decisiones tecnológicas, económicas y políticas han sido tomadas por los hombres en nombre del "desarrollo", especialmente por los de las clases más altas, a quienes también afecta la crisis ambiental,

pero que no se han percatado de que la justicia social está íntimamente asociada con la justicia ambiental.

Es cierto que las mujeres han iniciado movimientos activistas a favor del medio ambiente, pero no podemos negar que también hay hombres que se han percatado del deterioro ambiental y han llevado a cabo movimientos activistas. Aunque ambos grupos están tomando conciencia, tal vez las mujeres tengan una conciencia ambiental más completa porque buscan la justicia social, incluyendo la justicia hacia ellas mismas, como una parte importante de la solución al problema ambiental.

Este problema ha recibido distintas respuestas:. Por mencionar sólo tres de ellos, (Skolimowski 1981) considera que la crisis ecológica y cultural a la que nos hemos referido, producto del desarrollo de la técnica y de la idea de progreso, se refleja en la búsqueda de una filosofía más materialista, alejada de la espiritualidad, que clásicamente se consideraba como una parte de la filosofía. Tal es el caso de la filosofía analítica y del empirismo. (Skolimowski 1981: 22 y ss.) Merchant (1983) y Passmore (1978), por su parte, se refieren más a la historia de la cultura occidental. Sin embargo, los tres coinciden en que la ciencia moderna es vista como un símbolo de progreso dando gran valor a la utilización del conocimiento. La ciencia para Skolimowski es un producto de la revolución tecnológica del S.

XVII, en la que el conocimiento fáctico se separó de los valores. Durante este siglo las doctrinas de Bacon, Descartes, Galileo, Newton, Hobbes, Locke y Hume remodelaron el mundo, para hacerlo independiente de la religión. Esta posición siguió durante los S. XVIII y XIX para culminar en el XX, donde el empirismo ha sido la cosmovisión prevaleciente; así la era de la racionalidad científica y de la industrialización se ha convertido en la era de la devastación ambiental.(Skolimowski 1981: 4-7)

Passmore (1978) discute esta tesis, según la cual el conocimiento es más importante que los valores. Y dentro de éstos en nuestros días los valores económicos y científicos prevalecen o son más tomados en cuenta que los de la Naturaleza, que pasan a segundo término. En el S. XVIII la ciencia empezó a tener gran importancia y en el XIX hubo una revolución industrial y una revolución científica que también transformó la escala de valores de las personas. Hoy en día la situación se ha agudizado. La técnica como aplicación del conocimiento es mucho más importante que el otorgamiento de valor a la Naturaleza, a pesar de que nos estamos percatando de que una crisis ambiental la está llevando a la destrucción necesitamos un nuevo paradigma, que ya ha sido propuesto por varios pensadores, pero aún no podemos decir que ya está instaurado. Las bases de éste apenas comienzan.

En nuestro siglo el desarrollo tecnológico es más que un símbolo de progreso, es la definición que aceptamos de progreso y, de acuerdo con Skolimowski (1981: 9) este progreso material está basado en la ética utilitarista de J.S. Mill y Bentham, ya que proclama que nuestras acciones deben guiarse por el principio del mayor bien para el mayor número, lo que se traduce en la mayor cantidad de bienes materiales para el mayor número de personas. Por otra parte, según el liberalismo, dicho progreso lleva al mayor bien para las clases más altas.

Según Skolimowski (1981: 20) la filosofía moderna, por su parte, se ha preocupado más por el virtuosismo del lenguaje, y tal es el caso de la filosofía analítica, un producto de la cultura occidental del S. XX, en el que la especialización es lo más importante, y el virtuosismo técnico tiene que ir al parejo de la era tecnológica.

Para desarrollar una nueva filosofía ambiental, la filosofía analítica tiene que convertirse en holístico-organicista, es decir debe tener una visión claramente ecológica, porque los problemas de la naturaleza, o en otras palabras del medio ambiente, se han convertido en prioritarios. (Skolimowski 1981: 24-25)

Hasta hoy, la filosofía y la ciencia han sido producto de la cultura occidental. Muchos filósofos ambientalistas se han preguntado si es esta cultura la que ha hecho que el ser humano no considere tener obligaciones para con los ecosistemas, y sus integrantes es decir: los animales, las plantas y su ambiente: el agua, el aire, el suelo. Como ejemplo de estos filósofos tenemos a Aldo Leopold (uno de los pioneros de la ética ambiental) y Lynn White Jr. (Passmore 1979:Cap. 1). Ambos consideran que debe existir una nueva ética para Occidente, más ambientalista que las ya conocidas.

Además Passmore piensa que es muy drástico decir que las éticas occidentales en su totalidad no son ambientalistas, ya que la cultura de Occidente es muy amplia. Por esa razón, estudia a varios autores occidentales. Passmore analiza tanto las obras filosóficas como escritos de la tradición greco-cristiana. Respecto a la antigua Grecia señala la presencia de la idea de la armonía con la Naturaleza:

"La edad de Oro de los Griegos, que Hesíodo describe poéticamente como el tiempo en que los hombres estaban "libres de trabajos y aflicciones" y "la tierra les brindaba espontáneamente sin tasa frutos abundantes" (Passmore, 1978:22).

Sin embargo, Passmore señala que, según dichos escritos, después se rompió esta armonía. Para él la raíz del problema ambiental es greco-cristiana, y se desarrolló más fuertemente hacia el S.XVII en la época mecanicista. Sin embargo el desarrollo de los S. XIX y XX es impresionante y es a lo que muchos autores atribuyen la devastación ecológica actual. Las relaciones hombre-Naturaleza no eran símbolo de progreso, sino que había mucho más énfasis en el desarrollo económico y en el capitalismo industrial. Fue en el S. XX cuando, como producto de la devastación ecológica, surgió el concepto de nuevos derechos para las especies no-humanas, y de nuevas obligaciones de nosotros hacia ellos.

Con base en esto, podemos afirmar que el S. XX no fue el primero que padeció dicha devastación, pues ya se había dado en el S.XIX en Inglaterra con la Revolución Industrial. Pero sí fue el primero en el que dicha devastación llegó a la globalización. Hubo épocas de imperialismo que comenzaron en 1492 o 1519, donde comenzó dicha devastación. Los tres autores mencionados coincidirían con nosotros en que hasta hoy, la filosofía y la ciencia han sido producto de la cultura occidental. Muchos filósofos ambientalistas se han preguntado si es esta cultura la que ha hecho que el ser humano no considere sus obligaciones para con lo no-humano.

Por lo anterior, podemos ver cómo la cultura occidental origina problemas ecológicos basada en una supuesta superioridad de la cultura sobre la Naturaleza, superioridad que supuestamente se da también, de forma paralela, en las relaciones hombre-mujer, y mente-cuerpo. La idea tanto del biocentrismo como del ecocentrismo es que no existe tal superioridad y que el ser humano no es el centro del Universo.

Debido a estos factores, debemos cambiar esta visión antropocentrista y dejarnos guiar por una visión ecocéntrica que nos lleve a buscar nuestros satisfactores sin sacrificar la Naturaleza. Debido a que la técnica actual es producto de una lógica de dominación que Plumwood (1993: 66-68) llama dualista, debemos romper con el dualismo ser humano-Naturaleza y con los otros dualismos. No es tan fácil, ya que, por un lado, significaría romper con la diferencia de género, lo que haría que el ser humano se convirtiera en un andrógino; por otro lado, significaría un adiestramiento del tan favorecido dualismo mente-cuerpo. En el campo de la ecología. Sin embargo, este dualismo podría darse con un ecocentrismo o un biocentrismo, conservando la diferencia, pero dejando a un lado la discriminación.

Lo que Plumwood propone, y con lo que estamos de acuerdo es un equilibrio entre los contrarios. El romper con el

dualismo no significa que no existan diferencias entre los contrarios, sino que haya armonía entre ellos. Profundizaremos sobre esta tesis en la sección dedicada al ecofeminismo.

De acuerdo con este biocentrismo o visión del mundo centrada en la vida, o en las especies, todas las especies tienen el derecho inherente de vivir y florecer, o al menos de luchar para vivir, para jugar su papel en la evolución. Siguiendo esta visión, las especies deben conservarse más que los individuos de las mismas.

El ecocentrismo es una posición filosófica que sostiene que debemos ir más allá de la visión antropocentrista del mundo y asumir nuestra responsabilidad para no degradar o destruir los sistemas fundadores de la vida en la Tierra. De este modo el ecocentrismo se propone conservar la biodiversidad y por consiguiente la integridad ecológica. Algunos ecologistas profundos apoyan esta concepción, como lo veremos en la siguiente sección. También es el caso de algunas ecofeministas. Trataremos el tema con más detalle en la sección dedicada al ecofeminismo.

Tanto el biocentrismo como el ecocentrismo son las visiones del mundo de muchas éticas ecologistas sostenidas por diversos filósofos, y personas de otras profesiones, pero con una

visión ecologista, tales como Aldo Leopold (1949), Rachel Carson (1987), Arne Næss (1973) --éste último inicia el movimiento de ecología profunda-- George Sessions (1993), William Deval (1993) y Henryk Skolimowski (1981). Algunas de estas visiones también enfatizan las tesis del ecofeminismo.

Una ciencia y una filosofía que toman en cuenta esta nueva visión, buscarán no sólo el beneficio del ser humano, sino de todos los ecosistemas. Para la realización de esta tarea se necesita de una ética más comprometida con la vida, que con la economía.

Además, vale la pena destacar que la lucha ecofeminista se lleva a cabo en parte porque la mujer está tan oprimida como otros seres humanos, como lo veremos más adelante en el debate entre ecología profunda y ecofeminismo. Lo importante es distinguir a aquellas feministas que no son ecofeministas, sino que solamente tienen una lucha antiandrocéntrica, que, por tanto, no deja de ser antropocéntrica, ya que el abandono del androcentrismo no significa necesariamente el abandono del antropocentrismo, si continuamos considerando a la raza humana como aquella que tiene más valor que la Naturaleza. De este modo, la lucha antiandrocentrista deberá tomar en cuenta al ecosistema completo.

2. HACIA UNA NUEVA ETICA ECOLÓGICA

En este capítulo, haremos un análisis de la ecología social porque consideramos que el movimiento ecofeminista, aunque no está completamente de acuerdo con el de ecología social coincide en algunos casos con él, ya que en algunos casos también rechaza la opresión social, y además toma en cuenta al ambiente. El movimiento de ecología social rechaza tanto la opresión social como la sexual. Murray Bookchin es el principal representante del movimiento de ecología social. Algunas ecofeministas siguen la trayectoria de Bookchin (Merchant 1992:9) Otros representantes de la ecología social son John Clark, Janet Biehl, Joel Kovel y George Bradford (Zimmerman 1992:343). También hay algunas feministas que podrían llamarse ecologistas sociales; por eso incluimos una sección sobre ecología social.

Incluimos una sección de ecología profunda porque existe un debate tanto entre los ecologistas sociales y las ecofeministas, como entre éstas y los ecologistas profundos. Además algunas ecofeministas podrían verse como ecologistas profundas o como ecologistas sociales, aunque, en ambos casos, para estas

ecofeministas una de las causas del deterioro ambiental es la sociedad patriarcal.

2.1 ECOLOGIA SOCIAL

La ecología social es una especie de naturalismo dialéctico, porque ve la Naturaleza como un proceso continuo de autodesarrollo y autotransformación, y porque la interpreta en términos de la mutua determinación de sus partes. Es un naturalismo porque considera la realidad como algo natural.

Al afirmar tal naturalismo, la ecología social rechaza tanto las divisiones sociales como las ideologías dualistas que han sido centrales en la larga historia de dominación, tanto de la humanidad como de la naturaleza. En oposición al dualismo propone un principio de totalidad ecológica. La ecología social es, de este modo, una gran parte de un proceso de tradición teleológica que se extiende desde los antiguos griegos hasta las filosofías organicistas más recientes.

Hay varios representantes de la ecología social, pero el principal es Murray Bookchin (1993), quien evita el término "teleológico", debido a sus connotaciones deterministas y a su asociación con una visión jerárquica del mundo. También afirma que los problemas ecológicos no pueden resolverse sin la solución de los problemas sociales. Para Bookchin, tanto como

para Hegel y otros pensadores dialécticos, cada fenómeno consiste de su historia. Para ellos la mente y el cuerpo evolucionan juntos, de tal manera que el ser humano incorpora con él o ella la historia completa de la mente y el cuerpo. Debido a que se trata de un naturalismo dialéctico, la mente, como todos los fenómenos, deben estar unidos a la Naturaleza y a la historia.

De este modo, los problemas económicos, culturales y de género, entre muchos otros, se encuentran en el núcleo de los trastornos ecológicos más serios a los que nos enfrentamos hoy, independientemente de los que son producidos por las catástrofes naturales.

Entre los ejemplos que Bookchin da tenemos: el derrame masivo de aceite ocasionado por el buque Exxon Valdez, en Prince William Sound; la extensa deforestación extensiva de los árboles secoya por partida la Corporación Maxxam Maxxam; y el proyecto hidroeléctrico James Bay que inundará vastas áreas del norte de los bosques de Quebec ejemplos como éstos nos hacen pensar que el campo de batalla del futuro ecológico del planeta es obviamente social.

Nosotros podemos poner también algunos ejemplos. En el caso de México, el de la Selva Lacandona, donde viven miles de comunidades indígenas y los grandes empresarios se disputan

las riquezas de la selva y miles de comunidades indígenas pobres la devastan para poder sobrevivir.

Para Bookchin (Bookchin 1993:354), el separar los problemas ecológicos de los problemas sociales, o incluso el no reconocer esta crucial relación, podría construir mal los orígenes de la creciente crisis ambiental.

Bookchin considera que para resolver la crisis ambiental es necesario resolver los problemas sociales, y no únicamente implantar un capitalismo verde. Así que debemos según él, cambiar los patrones de dominación, ya sean económicos, étnicos o de género. También debemos olvidarnos de nosotros mismos, dejando de ser individualistas y preocupándonos por movimientos sociales.

2.1.1 CONCEPTOS DE NATURALEZA Y SOCIEDAD EN BOOKCHIN

Para Bookchin (1993: 356), como para la ecología contemporánea, la Naturaleza es algo dinámico, no es como un paisaje estático que vemos en una postal, sino que puede ser el rugido de un tigre, o el ladrido de un lobo, o el aleteo de alguna ave, todos ellos coexistiendo en una variedad climática. Todo esto es la Naturaleza no-humana. La Naturaleza ha sufrido una evolución. En esto, Bookchin está de acuerdo con Darwin.

Según el autor, la Naturaleza debe concebirse como algo que tiene su propia evolución, en lugar de algo con profundas implicaciones tanto éticas como biológicas. Los seres humanos tienen como parte de ellos mismos, al menos de manera potencial, ciertos atributos del desarrollo no humano que los hace formar parte de la evolución orgánica. No está de acuerdo ni con Neil Evernden ni con los teóricos de Gaia James Lovelock y Lynn Margulis. Los seres humanos no son "extraños naturales", como diría el primero, ni son pulgas inteligentes, como dirían los segundos. Los seres humanos no son ajenos a la evolución. Tampoco está de acuerdo con la noción de Naturaleza definida como lo silvestre, porque, según él, en este caso el ser humano no parece auténticamente natural. (Bookchin 1993:358)

De ninguna manera está de acuerdo con aquellos que afirman que la Naturaleza es equiparable a lo femenino porque tiene atributos de nutrición y cuidado, mientras que no puede ser masculina porque no tiene valores asociados a lo combativo y al comportamiento agresivo. (Bookchin 1993: 357)

A partir de estas ideas, podemos afirmar que, por una parte, algunas ecofeministas, como es el caso de Warren (1994) y Plumwood (1993), quienes consideran que la opresión no se ha dado solamente hacia la Naturaleza, están más de acuerdo con una ecología social como la que propone Bookchin que con una ecología profunda; porque en esta ecología es donde existe una lógica de dominación o un dualismo. Bookchin habla de una opresión racial, sexual y social unida a la opresión de la naturaleza, y es en este punto donde coincidiría con las ecofeministas. Por otra parte, existe un debate entre ecología profunda y ecofeminismo, como veremos en la sección 4.2.

Los ecologistas sociales también sostienen un debate con los ecologistas profundos, quienes acusaron a Bookchin de antropocentrismo y le atribuyeron el punto de vista de que “los humanos son una forma más alta de vida”, mientras que Bookchin, por su parte los acusó de sostener una filosofía misantrópica y opresiva, como veremos más adelante.

Nosotros estamos de acuerdo con Bookchin en la necesidad de una liberación social, sexual y racial, junto con una liberación de la Naturaleza. También estamos de acuerdo con la idea de que la Naturaleza no es equiparable con lo femenino en vista de que tiene atributos de nutrición y cuidado, ya que estos atributos son humanos, no pueden compararse con lo no humano como es la Naturaleza. La mujer no es como la Tierra, ni el hombre es agresivo como un lobo o una pantera combativa. Son diferentes, pero no por esta razón superiores. Forman parte de un todo que es la Naturaleza. Aunque Bookchin pretende evitar las jerarquías dualistas no ofrece una propuesta viable para evitar este dualismo. Solamente acepta una evolución tanto del ser humano como de la Naturaleza.

Podemos afirmar, entonces que Bookchin pretende una liberación del ser humano y de la Naturaleza, pero no propone una ética holista o ecocentrista.

2.2 ECOLOGIA PROFUNDA.

La ecología profunda es un movimiento activista basado en una ética ambiental biocentrista, es decir, no-anthropocentrista. Difiere del ecofeminismo que sostiene que éste es más profundo que la misma ecología profunda porque no considera a la mujer como una parte del movimiento ecologista. Además la mayor parte de los ecologistas profundos son hombres, y por ello las ecofeministas critican a los ecologistas profundos.

Al pretender sostener una lucha antiantropocentrista, este movimiento se basa en las teorías ambientalistas de Rachel Carson y Aldo Leopold, y sus seguidores sostienen una ética biocentrista o ecocentrista, de la que ya hemos hablado anteriormente, en la sección 1.2. El movimiento de ecología profunda ha sido más notorio que el de los ecologistas sociales porque muchos de ellos, por ejemplo, los miembros de Greenpeace, también han sido activistas. Muchos de ellos han realizado actividades ilícitas para protestar por el daño que se hace al medio ambiente; por ejemplo: algunos miembros de dicho grupo han navegado en sus barcos dentro de zonas nucleares restringidas, se han subido en escaleras para colgar estandartes denunciando la contaminación, han acosado y chocado con los barcos de pesca balleneros, y muchos otros actos de este tipo.

Todos estos actos han ido en contra de normas muy específicas y han incurrido en otros delitos menores, pero sus representantes argumentan que deben justificarse de la misma manera en que los activistas del siglo veinte en América han justificado su desobediencia civil. Greenpeace empezó por actuar en sus comunidades (act locally), porque esto iba a afectar al planeta completo (think globally).

El primero que usa el término de ecología profunda es el filósofo noruego Arne Næss (1973: 94 y ss.). Hemos escogido a Næss porque es el iniciador de este movimiento filosófico. Sin embargo, sus postulados no han sido considerados por el movimiento de ecología profunda contemporáneo. Næss postula siete principios para definir el movimiento de ecología profunda:

Rechazo de la imagen hombre-medio ambiente, igualdad biosférica, diversidad y simbiosis, postura anti-clase, lucha contra la contaminación y deterioro de recursos, complejidad, no complicación, autonomía local y descentralización.

El primer principio rechaza la imagen del hombre dentro del medio ambiente a favor de la imagen total del ambiente o de la imagen relacional del hombre con el medio ambiente. Los organismos son nudos en la red biosférica o campo de relaciones intrínsecas (Næss 1973:95).

El segundo (Næss 1973: 95) sostiene la igualdad biosférica. Lo llama principio incluido porque inserta una cláusula que dice que en cualquier praxis realista se necesita matar, explotar, y suprimir. El trabajador ecológico de campo incluye dicha cláusula en su manera de comportarse, puesto que considera a todos con el derecho de vivir y florecer, como un axioma intuitivo claro y válido. Sin embargo cuando dice "todos" no se refiere únicamente al ser humano; dicha actitud sería antropocéntrica, y con efectos negativos en la vida misma de los humanos. La calidad de vida humana depende de establecer una relación estrecha, profundamente placentera y satisfactoria con otras formas de vida. De acuerdo con las investigaciones más recientes, se establece que los síntomas del comportamiento, tales como neurosis, agresividad, pérdida de tradiciones y hacinamientos no se dan únicamente en los seres humanos, sino también entre muchos mamíferos.

Con el término igualdad biosférica, Næss denomina el principio que deberá suprimir la necesidad de un ser viviente de matar y explotar. En otras palabras, es el derecho que tienen los seres vivos de vivir y florecer en el planeta. Lo considera un axioma obvio e intuitivo. Suprimirlo provoca un antropocentrismo, con efectos muy negativos sobre la calidad de vida humana.

Deberán reconsiderarse los hacinamientos no sólo de los humanos, sino de todos los mamíferos, que al igual que los humanos requieren de espacio para vivir, y según él, no sólo los humanos, sino los mamíferos presentarán síntomas de comportamiento neurótico, agresivo y pérdida de tradiciones.

La igualdad ecológica o biosférica es uno de los principios cruciales para el movimiento y es la base de la postura anticlasista. La actitud ecológica favorece la extensión de los tres principios a cualquier conflicto de grupo, incluyendo los actuales entre países desarrollados y subdesarrollados.

El tercer principio (Næss 1973: 96) es el de la diversidad o simbiosis que hace que las potencialidades de supervivencia, las oportunidades de nuevos modos de vida, la riqueza de las formas y la tan llamada lucha por la vida, sean interpretados en el sentido de habilidad de coexistir y cooperar en relaciones complejas, más que la habilidad de matar, explotar y suprimir. Este principio puede resumirse en el principio "Vive y deja vivir", en lugar del vigente "O tú existencia o la mía", el cual reduce la multiplicidad de formas de vida, y provoca la destrucción de comunidades de la misma especie.

Además, las actitudes inspiradas en la ecología favorecen la diversidad de las formas de vida humana, de las culturas, de

las ocupaciones, de las economías. Favorecen la lucha tanto contra las invasiones económicas y culturales como contra las militares y se oponen a la aniquilación tanto de las focas y ballenas como de las tribus o culturas.

“Todo lo que tiene que ver con la lucha contra la contaminación y desperdicio de recursos, cuyo objetivo central es la salud de la gente de recursos en los países desarrollados es ecología superficial” (Næss 1973: 95)

La ecología profunda, por su parte tiene que ver con la metafísica, y a su vez con la filosofía.

Este filósofo ambientalista contrasta su aproximación profunda con una aproximación superficial; la primera está presente y es bastante poderosa, mientras que la segunda influye menos en las comunidades. Según Næss, los ecologistas dan un mensaje crucial a las comunidades científicas. (Næss 1973: 95-98) Sin embargo, su mensaje se usa mal y se distorsiona.

Næss afirma que al hablar de ecología profunda nos encontramos muchos estudiosos de estos temas que no son filósofos. Sin embargo, todos ellos coinciden en que las soluciones al problema ecológico mundial tienen que ver con un sistema de valores o creencias y una visión del mundo, a la que Arne Næss denomina *ecosofía*. Es ahí, según él, donde

podemos encontrar una reflexión filosófica y por lo tanto ética. La *ecosofía* es una filosofía de armonía ecológica o equilibrio.

También introduce Näess el concepto de ser ecológico. El ser no está limitado a un individuo. El ser debe extenderse a todo lo que nos rodea. De este modo el amor por sí mismo no es el amor a un individuo; es el amor a la Naturaleza, porque nosotros como individuos formamos parte de ella. Esta concepción de Näess es evidentemente holista. El individuo forma parte del todo, siendo el todo aquello que nos rodea. Este sería un requisito para poder cuidar del ambiente. El ser ecológico es un ser amplificado, que forma parte de todo aquello que tiene vida. Es tiempo de identificarnos con el planeta Tierra (Gaia) y con todo aquello que tiene vida, con los ecosistemas. Si aplicamos esta noción del ser, entonces el amor por uno mismo es el amor por la Naturaleza. En palabras de Näess es así:

“Lo que sugiero es la supremacía de la ontología ecológica y un realismo superior en la ética ambiental como un medio de fortalecer el movimiento ecologista en los años que vienen”. (Näess 1973:96)

Se trata de una recuperación el ser total es la Naturaleza y el individuo, el ser humano es una parte de este ser total. Formamos un todo con la Naturaleza, un ser total el ser es todo, el ser humano es parte de esta totalidad.

En resumen, Näess contrasta un enfoque profundo con otro que él llama superficial. Para este filósofo ambientalista, el segundo no tiene relevancia, el importante es el primero. Parece romper con la dualidad diciendo que nosotros mismos somos parte de un ecosistema, del planeta Tierra. Sin embargo, en ninguno de estos casos está considerando a la mujer. (Näess 1973: 95-98) Por eso, algunas feministas (Ariel Salleh 1984; Joni Seager 1993) consideran algunos de sus postulados para elaborar su crítica, como lo veremos más ampliamente en el debate ecología profunda-ecofeminismo.

Rachel Carson, precursora de los movimientos de ecología profunda y ecofeminismo, piensa que Näess no está tomando en cuenta a las mujeres cuando habla de su postulado anti-clasista, en el que afirma que la diversidad de formas de la vida humana se debe en parte a ciertos grupos. El explotador vive de manera diferente del explotado, pero ambos están afectados adversamente en sus potencialidades de autorrealización. El principio de diversidad no cubre las diferencias debidas meramente a ciertas actitudes o comportamientos bloqueados o restringidos forzosamente.

George Sessions es otro representante del movimiento de ecología profunda. Escribe junto con Bill Deval *Ecología profunda*

(1985); en él hace una crítica al antropocentrismo de los protectores de los bosques, ya que defienden el bosque por la gente y el uso que se le ha atribuido al mismo, pero no por su valor intrínseco. Según ellos, se debe conservar todo lo silvestre, incluyendo especies animales y vegetales, y la población que pudiera quedar en esas áreas. Su perspectiva no es únicamente local, ya que consideran que, por un lado los Estados Unidos, por ejemplo carece de una protección ecológica adecuada, puesto que el 95% de su tierra ha sido alterada, y no debe seguir siendo sujeta a “desarrollos”. Los países del Tercer Mundo, por otro lado, en cambio, tienen mucha tierra que proteger, deben seguir desarrollándose, pero estableciendo reservas ecológicas para proteger las zonas de vida salvaje, desalentando el consumismo mediante un programa ecológico y una economía de desarrollo sustentable bien entendida.

Los países del Tercer Mundo, según Sessions y Deval, necesitan continuar desarrollándose, aunque de preferencia abrazando por medio de vías ecológicamente sustentables. Para esto se requiere de un cambio, de una visión del mundo diferente. La sociedad deberá convertirse en una sociedad verde y ecológica profunda que experimente este cambio con una conciencia ecocéntrica, con lo que Näess llama el ser ecológico (Näess 1973: 95-98) o lo que Taylor denomina el “cambio interno”, noción biocentrista que afirma que cada organismo

individual se concibe como un centro de vida teleológico, para el que su propio bien debe ir de acuerdo con su naturaleza, sin que exista superioridad alguna por parte de los humanos, y con la conciencia de que el ser humano también forma parte de esta comunidad del planeta. (Taylor 1981: 67 y ss.) El ser humano tiene que sentirse como una parte del ecosistema y considerar a las otras especies con el mismo valor que los de la suya, respetándolas por su valor intrínseco, como entidades dignas de respeto, en lugar de utilizarlas únicamente para conseguir el bienestar humano. Este cambio deberá dejarse ver en estrategias, legales y de otros tipos, para la protección de los ecosistemas. Todas estas estrategias deberán proteger y restaurar la justicia social y la renovación de la espiritualidad humana y la salud ecológica.

El intento de los ecologistas profundos por restaurar la ecología mediante un desarrollo sustentable es loable, pero, no están atacando al problema de fondo, ya que su interés principal es la Naturaleza, no toman en cuenta realmente que el ser humano es parte de la Naturaleza y que muchos seres humanos viven la opresión más fuerte que la misma Naturaleza. Mientras no se resuelva el problema de opresión social no podrá resolverse el problema ambiental. El desarrollo sustentable es muy superficial.

2.3. DEBATE ECOLOGIA PROFUNDA- ECOLOGIA SOCIAL

Por un lado, la crítica de Bookchin a la ecología profunda puede generalizarse a cualquier ética biocéntrica o ecocéntrica que desde luego, concede "igual valor moral" a las formas humanas y no-humanas de vida. Por ejemplo, algunos ecologistas profundos consideran el SIDA como un mal con el que la Naturaleza cobra venganza por la sobrepoblación y la destrucción ecológica.(Des Jardins, 1997:236) Además el hecho de que existan niños muriéndose de hambre en lugares como Etiopía y Somalia debe permitirse, según ellos, en el nombre de alguna ley natural ecológica que tenga que ver con la capacidad y la dinámica de la población.(Des Jardins, 1997:236-37).

Por otro lado, la ecología profunda defendería el azar evolutivo junto con las catástrofes naturales como el mecanismo esencial de equilibrio de los ecosistemas, poniéndolo sobre los intereses humanos, sean éstos políticos, económicos o sociales. En esto reside entonces la polémica con la ecología social, que pretende "respetar" los mecanismos ecológicos naturales, sin sacrificar los intereses sociales de los humanos. Nosotros estamos más de acuerdo con los ecologistas sociales, porque no podemos salvar únicamente a las especies, sin preocuparnos por

el bienestar humano. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado a lo largo de esta tesis, nuestra solución es más holista y radical. Consideramos la Naturaleza como un todo. Ninguna de sus partes deberá sufrir discriminación alguna.

3. FEMINISMO, ECOFEMINISMO Y ECOLOGIA PROFUNDA

Este capítulo es la parte central de nuestra tesis. Aquí analizaremos el movimiento ecofeminista. Existen muchos ecofeminismos todos coinciden en una lucha contra el patriarcado y en la defensa de la Naturaleza. Analizaremos la clasificación de Karen Warren(1993)¹, quien ha publicado varios ensayos sobre el tema y una antología titulada: *Feminismo ecológico*(1994). Incluimos también la clasificación de feminismos de Carolyn Merchant. También analizaremos la propuesta de Val Plumwood (1993) y de Vandana Shiva y María Mies (1993). Finalmente veremos a qué le podemos llamar ecofeminismo y cuál es su relación con el movimiento feminista, si es que la hay. Nosotros consideramos que el ecofeminismo quiere evitar la opresión tanto de la Naturaleza como de la mujer. El problema no es únicamente social ni solamente ambiental; particularmente, el cambio de actitud de los hombres, por un lado, tiene que ver tanto con la opresión de las mujeres, ocasionada por una sociedad patriarcal, como con la explotación de la Naturaleza. Por otro lado, no hay pruebas suficientes de que la opresión de la mujer y

¹ Este artículo fue publicado originalmente por Karen Warren American Philosophical Association *Newsletter on Feminism and Philosophy*. Otoño, 1991.

su tradicional relación con la Naturaleza las deje fuera de toda responsabilidad por el deterioro ambiental.

3.1 FEMINISMO Y ECOFEMINISMO.

Como vimos anteriormente, es necesaria una nueva ética ambiental. Sin embargo, no se puede llevar a cabo si no nos desprendemos del antropocentrismo, y más específicamente del androcentrismo.

Para nosotros, este desprendimiento no se puede dar sin una nueva cosmovisión en la que el ser humano debe salvar a su planeta como una parte más del Universo, y con la conciencia acompañada de humildad, de que él es sólo una pequeña porción del planeta y del Universo que necesita de los demás seres humanos y no humanos para vivir.

Esta necesidad ha traído como consecuencia el surgimiento de teorías tales como el ecofeminismo, que es una ética ambiental que forma parte de la ecofilosofía. Se trata de una teoría radical en cuanto a lo que considera que se debe hacer para solucionar el problema ambiental, y coincide en que el origen principal del deterioro ambiental es el patriarcado (Zimmerman 1993: vii). El ecofeminismo es uno de los feminismos nacidos en este siglo. Mujer y Naturaleza están unidos en esta teoría y en este movimiento.

"El término ecofeminismo fue inventado por Françoise d'Eaubonne (1984: 213-52), quien afirma que el planeta con el género femenino se volverá verde para todos".(Warren 1994: 1)

En la visión más común, los problemas ambientales se deben al antropocentrismo, mientras que para el ecofeminismo hay una causa aún más específica, a saber, el androcentrismo.

El ecofeminismo es pues, una ética no androcentrista y no antropocentrista. Sin embargo, existen diferentes maneras de abordar el problema. Se dice que hay distintas clases de ecofeminismos.

Young (1985) hace una distinción entre feminismo humanista y ginecocéntrico; el primero define el género como un accidente de la humanidad, y exige a las mujeres que persigan un desarrollo en las actividades creativas e intelectuales, mientras que el segundo se basa en el reconocimiento de la superioridad de los valores tradicionales de la experiencia femenina y rechaza los valores (violencia e individualismo) imbuidos en instituciones dominadas por los varones. (Rosi Braidoti *et al* 1994: 60)

También Donovan (1992) dice que el movimiento feminista es ginecocentrista. Y bien, de hecho sí es este tipo de movimiento, a raíz de su reacción contra el androcentrismo. La

mujer al querer una ética no-antropocentrista llevó a cabo una ética no sólo no-androcentrista, sino ginecocentrista, ya que la mujer es el eje principal. Barbara Holland Cunz (1996: 42) también cita a Young respecto al feminismo ginecocéntrico y al feminismo humanista. El primero representa una crítica más radical a las sociedades patriarcales.

En estos feminismos se establece una lucha anti-androcéntrica. Sin embargo, no están considerando la liberación de la Naturaleza, por lo que aún están centrados en los humanos, el ginecocéntrico más que el humanista, y en ninguno de los dos se puede hablar de un ecofeminismo porque no consideran a la Naturaleza.

A pesar de que en el feminismo siempre hubo una lucha anti-androcentrista, y una relación de los términos mujer-Naturaleza, los feminismos no hablaban de una liberación de la Naturaleza en relación con una liberación femenina, por lo que, como dice Holland Cunz (1996: 55), los enfoques feministas son ecológicos.

Apoyando tanto a Warren como a Holland-Cunz, para que se dé un ecofeminismo es necesario relacionar los problemas ambientales con los de la mujer. El ecofeminismo se deriva del

feminismo radical, pero añade la liberación de la Naturaleza a la liberación de la mujer.

Además, el ecofeminismo es visto desde diferentes disciplinas: la filosofía, la sociología, la ciencia, el lenguaje, el arte (Merchant 1989: 6-7)

Bajo esta perspectiva, los distintos tipos de feminismo deben dejar de tratarse de una manera tradicional y deben tratarse junto con los problemas de la Naturaleza, en otras palabras, deben convertirse en ecofeminismo.

Warren, por ejemplo, después de proporcionar una visión amplia de lo que se ha sostenido en ecofeminismo, propone, además, un nuevo tipo de ecofeminismo al que llama feminismo transformador. (Warren 1993:255-56)

Este feminismo transformador es propuesto como una alternativa a otros feminismos, a saber, el feminismo marxista, el liberal, el radical y el socialista. Por medio de él tendremos, al mismo tiempo, una liberación femenina y una liberación de la Naturaleza. Sin embargo, hay otras feministas que también clasifican los feminismos y mencionan una relación con la Naturaleza, como es el caso de Carolyn Merchant (1995) o el de Janet Gabriel Townsend (1995).

Para Warren (1993: 254) cualquier tipo de feminismo que incluya las relaciones entre Naturaleza y mujer es ecofeminismo. La problemática que el ecofeminismo plantea es inseparable de una filosofía ambientalista. Es decir, las distintas clases de feminismo deben formar una base teórica para el feminismo transformador, identificado con el ecofeminismo. Sin embargo, los cuatro distintos tipos son problemáticos para formar esta base.

La base del ecofeminismo deberá incluir un marco conceptual, constituido por factores tales como: sexo, género, raza, clase social, edad, preferencia sexual, religión y nacionalidad. Este marco conceptual deberá ser no-patriarcal, es decir, no deberá colocar en una escala de valores al hombre en primer término, y a la mujer, en segundo; ni a la cultura por encima de la naturaleza ni a la mente antes que al cuerpo. Este marco conceptual deberá oponerse al patriarcal, entre cuyos supuestos los valores, creencias y actitudes dan un nivel o prestigio a lo que tradicionalmente ha sido identificado como "masculino", a diferencia de lo que ha sido identificado como "femenino".

Lo que las ecofeministas sostienen es que el marco conceptual patriarcal opone lo humano a lo no-humano, la mente

al cuerpo, el yo al otro, y refleja una lógica dualista y de dominación, o bipolar, que no crea solamente diferencias, sino que implica los dualismos mejor-peor, bueno-malo, fuerte-débil, etc... Con base en este marco, la mujer y la Naturaleza son colocadas como inferiores (Warren 1993:257)

3.1.1 DISTINTOS TIPOS DE FEMINISMO.

Warren (1993:254) se basó en la tesis de Jaggar (1983) para hacer un análisis de los distintos tipos de feminismo: el feminismo liberal, el feminismo marxista, el radical, el socialista, el feminismo negro y el del Tercer Mundo. Sin embargo, si la tesis del ecofeminismo es correcta, o al menos plausible, entonces, según Warren, los demás feminismos son incompletos. Se necesita, dice, un feminismo transformador que vaya más allá del marco conocido y que haga la perspectiva ecofeminista el eje central de la teoría y práctica del feminismo. (Warren 1993: 254 y ss.)

Warren (1993) al igual que Merchant (1995), y Barbara Holland Cunz (1996: 45) hacen una clasificación del feminismo. Según Warren, el feminismo liberal se basa en la filosofía liberal que surgió con el crecimiento del capitalismo. Esta filosofía reclamaba libertades en la democracia que eran a menudo expresadas profundamente en afirmaciones morales acerca de la igualdad inherente de los hombres; estas demandas se enfrentaron al reto del desarrollo mercantil y más tarde de la clase capitalista industrial. (Warren 1993:254).

El liberalismo; no se dio al mismo tiempo en todos los países; en Inglaterra, por ejemplo, ocurrió hacia el siglo XVII con la Guerra Civil. Sin embargo, los nuevos derechos no se extendieron a las mujeres. Así como hubo una revolución del hombre de la nueva burguesía contra los “derechos” de la monarquía, posteriormente hubo también una revuelta femenina.

El feminismo liberal siempre ha tenido una voz. Hace ya algunos siglos las mujeres han estado defendiendo sus derechos. Hacia el S. XVIII, sostenían que los hombres y las mujeres tenían los mismos derechos naturales; en el S. XIX empleaban argumentos utilitaristas a favor de iguales derechos para la mujer bajo la ley; y en el S.XX las feministas liberales han exigido al Estado la aplicación de una variedad de reformas liberales para asegurar igualdad de oportunidades para la mujer.

Su teoría se basa en el dualismo normativo, según el cual lo especialmente valioso acerca de los seres humanos es su capacidad para razonar. No todos los liberales consideran que la capacidad humana para razonar es la misma para todos. Sus puntos de vista contienen ecos de la concepción clásica de la razón como guía de la moralidad y de los valores, pero en lo que todos están de acuerdo es en que la razón no es para la mujer; para los liberales la razón no es un concepto universal y esencial, sino que varía según la posición de clase, de raza y de sexo. De

aquí que la mujer tuviera que luchar por el reconocimiento de esa capacidad para razonar.

Las feministas marxistas argumentan que la opresión se da porque la mujer realiza labores no remuneradas, relegadas al trabajo doméstico, que lo convierte en económicamente dependiente. Mientras los hombres pueden realizar un trabajo remunerado y acumular tierra, a las mujeres, convertidas en trabajadoras domésticas, que hacen posible el trabajo del hombre, no se les da el derecho de ser propietarias de la casa y tienen una forma de trabajo no remunerado, siendo a la vez explotado política y económicamente.

Para las feministas radicales la opresión de la mujer tiene su base en las diferencias sexuales del hombre y la mujer.

Ni el feminismo liberal ni el marxista dan los mismos derechos a la mujer que al hombre. Cada uno de los feminismos pretende, desde su posición, dar a la mujer los mismos derechos que al hombre. Pero Warren también (1993:255) los relaciona con la Naturaleza.

El feminismo pretende romper con la dualidad fuerte-débil, o sea, con la idea de que existen seres inferiores. Esta idea

puede extenderse hacia el sexo, la raza, o bien desde las mujeres hacia otros grupos.

A mi modo de ver es este dualismo el que debe eliminarse para poder vencer la explotación humana de la Naturaleza. La especie humana se ha considerado a sí misma por encima de otras especies animales. Cualquier dualismo de carácter humano debería estar relacionado con el dualismo que puede darse entre los humanos y la Naturaleza, como lo veremos en la sección 4.

Estrechamente relacionadas con la dualidad están las teorías de la diferencia sexual (forman parte de lo que se llama feminismo cultural) y a su vez con el ecofeminismo (Warren, 1993; Merchant, 1995)

Al hablar de dualidad, también nos vemos obligados a hablar de la diferencia entre contrarios. Linda Alcoff (1984) es una de las principales teóricas del feminismo de la diferencia. Este movimiento parte del concepto de mujer como problema. Se puede definir como aquella teoría que busca la igualdad sexual por medio de la diferencia. Enaltece los valores y las actitudes femeninas; conceptos fuertemente relacionados con el feminismo cultural. Las teorías de las diferencias sexuales intentan escapar de la misoginia. Es decir, enaltecen los valores tradicionales de la mujer, pero dentro de la nueva cultura, ya que dichas teorías

consideran que esta enfermedad psicológica se encuentra presente en la cultura tradicional androcéntrica que resalta la diferencia sexual. Veamos la tesis de Linda y después cómo se puede vincular su feminismo de la diferencia sexual tanto con el feminismo cultural como con el ecofeminismo, expuesto por las ecofeministas culturales. De la misma manera como encontramos diversas teorías feministas también podemos encontrar diversas teorías ecofeministas.

De acuerdo con Alcoff (1984) el feminismo cultural aborda la naturaleza femenina buscando revalidar los desvalorizados atributos femeninos. Según esto, Los valores masculinistas tradicionales son los principales enemigos de las mujeres. El problema de éstas es que son ser definidas por los varones, es decir, por una agrupación humana con un punto de vista y un conjunto de intereses contrastante con los de las mujeres, y además con un posible miedo y odio a ellas; el resultado de tal tarea ha sido una devaluación y distorsión de las características femeninas.

Así la revaluación hecha por las feministas culturales reinterpreta cualidades tales como la pasividad, la serenidad, el sentimentalismo, la proclividad a proporcionar alimentación y la subjetividad. Tanto Daly (1985) como Rich (1976) han sido defensoras de esta posición, abriéndose una tendencia hacia la

androginia y hacia la minimización de las diferencias de género. Ambas sostienen la necesidad de volver a poner énfasis en la femineidad. En *Gyn/Ecology* Daly analiza la misoginia. A pesar de estar en contra del reduccionismo biológico, explica el odio de los varones hacia las mujeres, y también la relación de la mujer con la Naturaleza apelando el hecho de que las mujeres pueden dar a luz y los hombres no, lo que hace, según ella, que los hombres deseen controlar a las mujeres. La energía femenina necesita liberarse de los parásitos masculinos, surgidos de la envidia de la capacidad de dar a luz. (Daly 1978)

Rich apoya a Daly, desde el momento en que afirma la necesidad de reconocer la importancia de la biología femenina, a pesar de que ésta ha sido utilizada por el patriarcado para subyugar a las mujeres. Los atributos del cuerpo femenino hacen a la mujer tener grandes cualidades, tales como: amplia capacidad mental, sentido táctil altamente desarrollado, genio para la observación certera, físico complicado. Los hombres y las mujeres son diferentes biológicamente, pero esta diferencia no debe implicar discriminación. Son inclusive opuestos, pero lo que estamos tratando de defender en esta tesis es la idea del equilibrio entre los contrarios por esta razón no deberán ser inferiores, sino iguales en cuanto a derechos, que a su vez podrán extenderse hacia otros contrarios, tales como ser humano-Naturaleza.

Rich da una explicación de la misoginia igual a la de Daly: hay una continua envidia del varón hacia la capacidad femenina de dar a luz (Rich 1976) ella, como Daly, define el patriarcado como la subyugación y colonialización de la mujer por parte del hombre a causa de dicha capacidad de la mujer. Ni Rich, ni Daly aceptan el reduccionismo biológico, puesto que rechazan la dicotomía entre la mente y el cuerpo. Aunque Alcoff no lo menciona, podemos advertir aquí la primera relación del feminismo de la diferencia con la dualidad mente-cuerpo, problema que forma parte de una lógica de dominación aplicable tanto al feminismo como al ecofeminismo. Podríamos considerar a las feministas de la diferencia en la frontera del feminismo radical con el feminismo cultural.

3.1.2 ECOFEMINISMO

Warren, afirma que aunque muchas feministas de diversas posturas están de acuerdo en que el ecofeminismo es un tema feminista, en lo que están en desacuerdo es en la naturaleza del feminismo ecológico o ecofeminismo.

No es nada raro que suceda de esta manera. Warren considera que el feminismo no es necesariamente ecofeminista, y por eso propone el feminismo transformador. Las diferencias tienen que ver con los distintos conceptos que estas mujeres tienen de la opresión hacia la mujer, así como con la teoría de la naturaleza humana, la concepción de la libertad y la igualdad, y con la epistemología de la que dependen las diferentes teorías feministas. (Warren 1993)

Por otro lado, Warren considera que para que una teoría feminista se considere ecofeminista debe satisfacer tres requisitos:

1.- Mostrar la conexión entre la opresión de las mujeres y la opresión de la Naturaleza.

2.- Llevar a un entendimiento de la naturaleza de las conexiones mencionadas.

3.- Incluir una perspectiva ecológica en la teoría práctica feminista, y una perspectiva femenina en las soluciones a los problemas ecológicos. (Warren 1993:254).

A este respecto, hay que hacer dos observaciones. En primer lugar, por ser el ecofeminismo una posición relativamente nueva, muchos feminismos no consideran todavía la relación entre feminismo y ecología.

En segundo lugar, si el ecofeminismo es correcto o plausible, las cuatro versiones de feminismo son problemáticas como una base teórica del ecofeminismo, por distintas razones. Veamos cada una de ellas.

Warren entiende por feminismo liberal el feminismo occidental en un marco político y filosófico que idealiza una sociedad. En ella los individuos autónomos están provistos de libertad máxima para perseguir sus propios intereses. Para las feministas liberales la opresión de la mujer consiste en la falta de derechos legales y en una serie de desventajas en el dominio público. (Warren 1993:254)

Para Warren, hay dos implicaciones ecológicas principales del feminismo liberal. La primera marca la línea de consideración moral con los humanos, separando a éstos de los no-humanos, y

cualquier reclamación moral por parte de no-humanos se basa en los derechos o intereses humanos, o dicho de otra manera, se toman en cuenta las posibles consecuencias del acto moral para el bienestar humano. De este modo las especies en peligro de extinción serán protegidas porque su desaparición pone en peligro el futuro de generaciones humanas (incluyendo mujeres y niños) (Warren 1993: 258)

La segunda implicación extiende la consideración a los no-humanos pensando que éstos merecen consideración moral propia, igual que la de los humanos; es decir, tienen derechos de bienestar con todo lo que ello implica. De este modo, se protegerá, por ejemplo, a las especies en peligro de extinción, porque tienen derecho a la supervivencia, que es condición para el bienestar. (Warren 1993:259)

Sin embargo, según Warren, ambas posturas son inaceptables o al menos problemáticas desde un punto de vista feminista porque básicamente mantienen intacto un marco conceptual patriarcal, por sus características de pensamiento de valores jerárquicos y dualismos de oposición: los humanos por encima y en contra de la Naturaleza. Por esta razón, a pesar de considerar a los no humanos dentro de un marco de consideración legal, éste no es equivalente al de los humanos, pues se incluye un valor instrumental, al buscar el bienestar del

ecosistema para el bienestar humano. Por lo tanto, ambas implicaciones son inaceptables para las ecofeministas. El extremo individualismo de la perspectiva ecológica liberal no puede considerarse ecofeminista. (Warren 1993: 259).

Considero, sin embargo, que la segunda propuesta de Warren no es muy clara en cuanto al instrumentalismo por parte de los humanos, porque está diciendo que los no-humanos merecen consideración propia.

Para las ecofeministas liberales, los problemas ecológicos son un producto de la sobrexplotación de los recursos naturales y del fracaso de la regulación de los insecticidas y otros contaminantes.

Por su parte, como nos dice Warren el feminismo marxista marxismo tradicional ve la opresión de la mujer igual que la opresión de los trabajadores, como un resultado de la sociedad de clases y, bajo el capitalismo, de la propiedad privada. La opresión específica de la mujer se debe a la división del trabajo, de la que la mujer está excluida, y por su posición en la familia monógama. Así que la liberación de la mujer requiere que la familia tradicional se disuelva como una unidad económica. (Warren 1993: 259)

De este modo, la liberación de la mujer consistirá en llevarla a la fuerza de trabajo, para las feministas marxistas tradicionales la liberación de la mujer se da cuando la mujer es económicamente independiente y realiza una actividad productiva (o praxis), a diferencia de solamente liberarse de una coerción. Para el marxismo marxista la Naturaleza es explotada; pero el marco patriarcal se da en contra de la Naturaleza, a pesar de que la mujer se considere igual que el hombre. Las feministas marxistas deberán mostrar que una liberación o tecnología y ciencia apropiadas, basadas en principios ecológicos, pueden ayudar a proteger y conservar, en lugar de explotar, a la Naturaleza.

Sin embargo, según Warren, hay una ceguera de las feministas marxistas, que es la de no considerar el género como una categoría constitutiva de la realidad social. Esta ceguera de género lleva a distorsionar, en lugar de aclarar, la naturaleza de la opresión de la mujer, ya que el ecofeminismo supone que las conexiones entre la opresión de la mujer y la opresión de la Naturaleza tienen que ver con los sistemas de género-sexo. Una ceguera de género por parte del feminismo marxista tradicional hará difícil hacer visibles esas conexiones. (Warren 1993:258)

El feminismo socialista intenta integrar los puntos de vista del feminismo tradicional marxista con los del feminismo radical,

haciendo las categorías de dominación de clase y la de género-sexo fundamentales para la opresión de la mujer. El programa del feminismo socialista aplica el método del materialismo histórico del marxismo tradicional a temas de sexo y género, que han sido hechos visibles por las feministas radicales. Así que las feministas socialistas, consideran que la liberación de la mujer requiere del fin tanto del capitalismo como del patriarcado. (Warren 1993: 255-56)

Por su parte, Carolyn Merchant afirma que la Naturaleza es un sujeto activo, no un objeto de dominación. Además los humanos deben desarrollar relaciones sustentables con ella. Realiza, también, una crítica de las relaciones de producción y reproducción, y de las relaciones entre la producción y la ecología. (Merchant 1992: 40)

Una perspectiva socialista ecofeminista deberá ofrecer un punto de vista desde el que se analicen las transformaciones sociales y ecológicas y que sugiera acciones sociales que lleven a la vida sustentable y a una sociedad justa.

Merchant también hace una clasificación del feminismo en liberal, marxista, cultural y socialista, pero el ecofeminismo no forma una clasificación aparte, como en el caso de Warren, quien identifica éste con un feminismo transformador, sino que los

ecofeminismos podrán ser liberales, marxistas, culturales o socialistas. (Merchant 1995: 6).

Las feministas liberales creen en el dualismo mente-cuerpo, en el racionalismo, pero también consideran que el hombre y su ambiente han dejado a un lado a las mujeres, y su propuesta es que se considere a las mujeres para desarrollar los recursos naturales; ellas también deberán participar en las ciencias ambientales. El feminismo marxista pide la transformación de la Naturaleza por medio de la ciencia y la tecnología para el uso humano. La creación humana a través del modo de producción, de la praxis históricamente específica, pero este feminismo también implica una crítica al capitalismo. Según este ecofeminismo la contaminación ambiental no existiría porque no habría recursos extras en cuanto al modo de producción.

El ecofeminismo cultural afirma que la Naturaleza es espiritual y personal, y tanto la ciencia convencional como la tecnología, son problemáticas por su énfasis en la dominación. La biología es básica y los humanos son seres reproductivos biológicamente sexuados y culturalmente poseedores de un género otorgado éste por la sociedad.

La crítica feminista del ambientalismo afirma que hay una desconexión entre la dominación de los hombres y la naturaleza

de las mujeres. El ambientalismo de los varones retiene la jerarquía y amenaza la reproducción de la mujer (productos químicos, guerra nuclear) En esta crítica, la mujer y la Naturaleza son ambas valoradas y se celebran la libertad reproductiva, contra las imágenes pornográficas y patriarcales de la mujer y de la Naturaleza.

Para Merchant, el feminismo socialista considera a la Naturaleza como una base material de la vida mediante la cual obtenemos : comida, ropa, albergue, y energía. La Naturaleza es construída social e históricamente, las transformaciones de la Naturaleza se dan por la producción y reproducción. La naturaleza humana se crea por medio de la biología y la praxis (sexo, raza, clase, edad) históricamente específica y socialmente construída. Deja a la Naturaleza fuera como activa y responsiva. Deja el papel de la mujer en la reproducción fuera y a la reproducción como una categoría. Su sistema de aproximación es mecanicista y no dialéctico.

La imagen feminista del ambientalismo considera tanto a la Naturaleza como a la producción humana. La reproducción social y biológica es central, existe una dialéctica entre la producción y la reproducción. En el ecofeminismo socialista hay un análisis de multinivel estructural, y sistemas dialécticos no mecánicos. (Merchant, 1995:8).

Consideramos que la clasificación de Merchant, a diferencia de la de Warren está más enfocada hacia el ecofeminismo porque en cada una de las clasificaciones se toma en cuenta el ambientalismo. Parece que para Warren, en cambio, (1993) solamente hay un ecofeminismo, que es el feminismo transformador, y esto, para nosotros, es inexacto porque hay diversas posturas ante una ética ambiental, ya sea desde una perspectiva de los intereses humanos o considerando a todo el elemento no humano como primordial. El ecofeminismo más radical es, pensamos, el de Merchant.

Aunque ambos ecofeminismos presentan una ruptura de un dualismo, lo hacen de manera diferente. Warren restringe su clasificación a los intereses humanos o no humanos, mientras que Merchant (1995) relaciona más su clasificación con la historia y la actitud de los humanos. Merchant (1995) también toma una posición ante el mecanicismo y el holismo, pero quien hace esta consideración más completa es Val Plumwood porque critica al racionalismo y a la lógica de dominación dualista. Analiza a Platón y a Descartes y propone un mecanicismo en lugar del dualismo. Considera que es mucho más arriesgado defender un holismo porque para ella existe la diferencia, y es muy difícil defender esta diferencia con un holismo. (Plumwood 1993: 124-26)

Warren afirma (1993:256) que el feminismo radical parte del feminismo liberal y el feminismo tradicional marxista, poniendo como raíces de la opresión de la mujer en la biología reproductiva y el sistema sexual propio de su género. De acuerdo con las feministas radicales, el patriarcado oprime a la mujer de manera específicamente sexual, considerando como primordiales funciones tales como la crianza y reproducción de los niños. La mujer es un objeto sexual y su opresión consiste en que su cuerpo es usado para las funciones propias de su género.

3.1.3 FEMINISMO TRANSFORMADOR

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

Warren (1993:258) en un principio consideraba que debía existir un "feminismo transformador" que diera cuenta de incluyera todo tipo de opresión. Ahora Warren (1993:258) sostiene que este feminismo transformador puede darse desde el punto de vista del feminismo radical o del liberal o del marxista, o del socialista, siempre y cuando incluya la opresión de la Naturaleza y la de la mujer. De este modo el ecofeminismo puede inspirarse en alguna de las distintas posiciones feministas, pero con la salvedad de permitir las conexiones con la Naturaleza. En este sentido cualquier feminista, ya sea liberal, radical, marxista o socialista estará de acuerdo en que la sociedad patriarcal es causante tanto de la dominación de la Naturaleza como de la dominación de la mujer.

Además de la clasificación anterior, Warren (1993:259) hace otra clasificación en la que discute las bases que las ecofeministas usan para fundamentar la conexión Naturaleza-mujer. Nosotros hemos explicado solamente cuatro de las ocho clasificaciones que, al menos según la autora, existen. En esta segunda clasificación tenemos las bases: histórico-cultural, histórico-causal, empírico-experimental y simbólico-teórica. Considera la histórico-cultural como la más importante, pero

sostiene que no se pueden dejar a un lado las otras. Las dos últimas, vienen a complementar los fundamentos de la histórico-causal, y todas éstas a la vez los de la histórico-cultural.

En la histórico-cultural algunas ecofeministas, como Spretnak (1990) y Eisler (1988; 1990), reconocen los patrones de dominación patriarcal y afirman que estas conexiones empezaron con la invasión de las sociedades indoeuropeas por las tribus nómadas de Eurasia alrededor de los 4500 A.C. Riane Eisler describe la época anterior a estas invasiones como una era matrifocal, matrilineal y agraria pacífica. (Eisler 1988) Otras remontan las conexiones históricas a dualismos patriarcales y a la idea de racionalidad en la filosofía griega temprana.

Respecto a, la concepción empírico-experimental muchas ecofeministas han enfocado la evidencia empírica (muy difícil de cubrir), que liga a las mujeres (y niños de color de la clase baja) con la destrucción ambiental. El primer mundo ha producido desechos que han afectado a muchas mujeres y a sus familias. De este modo, la comida, la selva y la sabana se ven afectadas por las políticas del primer mundo. (Warren 1993:256)

En cuanto a las conexiones simbólico-teóricas, algunas ecofeministas han explorado la asociación simbólica, la devaluación de la mujer y la Naturaleza como aparece en la

religión, la teología, el arte y la literatura. El ecofeminismo se presenta como una alternativa que ofrece símbolos, espiritualidades o teologías, inclusive en sociedades utópicas. La apreciación de tales conexiones con el símbolo mujer-Naturaleza incluye la comprensión de "la política y la espiritualidad femenina" (Warren 1993:256 y ss.).

Si consideramos las conexiones conceptuales considera a Ruether (1993:89), quien afirma que la dominación está ligada a la Naturaleza. Además de los conceptos histórico-culturales, ella postula también conceptos duales como razón-emoción, mente-cuerpo, cultura-Naturaleza, humano-Naturaleza, y hombre-mujer.

Otras feministas, como por ejemplo, Merchant (1980:192 y ss.), enfocan los cambios científicos y culturales que ocurrieron en la Revolución científica de los siglos dieciséis y diecisiete: fue entonces que las características antiguas de cooperación entre los humanos y la Naturaleza se reemplazaron por una concepción reduccionista y mecanicista de la ciencia moderna, que sancionó la explotación de la naturaleza, no restringió la expansión comercial e industrial, y apoyó la subordinación de la mujer.

En conclusión, Karen Warren coincide con esta preocupación feminista por la Naturaleza, cualquiera que sea su postura. Por eso considera que habrá ecofeministas radicales,

marxistas o liberales y cualquiera de ellas se preocupará por la Naturaleza.

La crítica que hace Warren de los feminismos explica con claridad que, aparentemente, no hay una diferencia entre los distintos tipos de feminismo y la preocupación ecológica. Todos consideran que la Naturaleza no debe ser explotada de la misma manera como se ha hecho con la mujer. Lo mismo sucedería con cualquier otro grupo que se diga explotado.

Por lo anterior, puedo afirmar que, para Warren, no importa el grupo social explotado al que se refiera, ni a la Naturaleza misma, todos deberán tratarse por igual. Además, Warren supone que el ecofeminismo debe formar parte de las discusiones teóricas de las principales teorías feministas existentes.

Por nuestra parte, consideramos, siguiendo en parte, a Carolyn Merchant. (1983: 60), que la dominación de la mujer comenzó desde que la división de trabajo se realizó; sin embargo, pudo haber sido al revés; la de la Naturaleza no se sabe exactamente cuándo fue. Hay culturas muy antiguas de las que se supone desaparecieron por erosionar la tierra cultivable, aunque la crisis tecnológica y científica y la dominación mayor ciertamente comenzó con la Revolución Industrial. Toda

revolución origina cambios y la Industrial definitivamente trajo muchos cambios al mundo contemporáneo, entre ellos la explotación desmedida de la Naturaleza. En la época de la Revolución Industrial no se manifestaban todavía los problemas ambientales, por eso no había necesidad de ponerse a reflexionar sobre el daño que los humanos habíamos hecho a la Naturaleza

Sin embargo, considero que no se puede separar el concepto de poder de otros, como el de dominación; ciertamente la Naturaleza no se salva, la hemos explotado; unos más que otros, y los que tienen más lo han hecho en mayor medida.

En resumen, todos los grupos feministas encuentran a la Naturaleza explotada a causa de un enfoque más que antropocéntrico, de carácter androcéntrico, en el que el hombre (varón) se ha centrado en sí mismo, dominando a la mujer y a la Naturaleza.

Aunque estoy de acuerdo con la postura anterior considero que la mujer, a pesar de mi crítica al androcentrismo, deberá unirse al hombre participando en las organizaciones para la conservación del ambiente. Ellas, al cerrar el siglo, han ganado posiciones de igualdad con los hombres, y al igual que ellos, son ingenieras, científicas, legisladoras, abogadas.

Además, las mujeres han formado sus propios grupos, tales como *Greenbelt Alliance*, *Save the Bay*, *Women in Timber*, pero estas mujeres no son feministas. Existen otros grupos que sí son feministas, y que emplean a hombres que se consideran sensibles a las preocupaciones feministas, tales como igualdad, cuidado infantil, destrucción de jerarquías, y creación de redes de trabajo con otras organizaciones.

Pienso que estas organizaciones deben crecer ocupándose de un desarrollo sustentable que incluya a toda la humanidad.

El ecofeminismo de Warren es taxonómico ya que hace una clasificación, aunque también incluye una metafísica u ontología porque habla de una dualidad jerárquica en la que la mujer y la Naturaleza son consideradas inferiores.

Val Plumwood se aboca más hacia otro tipo de ecofeminismo que podría considerarse más propiamente ontológico porque toma en cuenta una dualidad jerárquica. Ella intenta establecer una base más fuerte teóricamente para las diferentes categorías de opresión. En esta lógica de dominación, la razón es superior a la emoción, el hombre a la mujer, y el ser humano a la Naturaleza. Para Plumwood la solución radica en

romper con estos dualismos. Ella propone un mecanicismo en lugar de un holismo porque lo considera menos complicado.

Nuestra posición está de acuerdo con Plumwood, pero proponemos un holismo en lugar de un mecanicismo. Consideramos que sí es posible un holismo organicista y que solamente de esta manera se pueden tomar en cuenta todos los ámbitos humanos y de la Naturaleza sin oprimir a ninguno.

María Mies y Vandana Shiva (1993: 2) consideran que la causa principal de la opresión dualista es que la ciencia moderna se basa en relaciones de violencia patriarcal y capitalismo. Critican no solamente al capitalismo como una opresión dualista sino a la racionalidad científica. "La perspectiva capitalista-patriarcal interpreta la diferencia como jerárquica y la uniformidad como prerequisite para la igualdad" (Mies y Shiva, 1993: 2). Ellas piensan que se necesita una nueva ciencia y una nueva antropología que nos permita cuidar de la vida y de la Naturaleza. Solamente así, dicen, podremos preservar la vida y la Naturaleza además de rechazar el proceso de dominación, razón y poder. (Mies y Shiva, 1993: 6).

Para ambas, la mujer está más capacitada para esta tarea que el hombre ya que ella por naturaleza tiene los atributos que la hacen capaz de cuidar la Naturaleza.

3.2 DEBATE ECOFEMINISMO- ECOLOGIA PROFUNDA

Como lo dicen los mismos ecologistas profundos, los temas tratados por el ecofeminismo parecen hablar más bien de ecología profunda, aunque muchas feministas no estarían de acuerdo con dicho movimiento. Consideramos, si bien que las ecofeministas también siguen las líneas del feminismo (en su sentido más amplio), también se ocupan de la relación manipuladora y jerárquica del ser humano, no sólo hacia la Naturaleza, sino hacia otros seres humanos que han sido tratados como inferiores, entre ellos las mujeres, y sobre todo las mujeres campesinas e indígenas. Es decir, la problemática no surge como consecuencia de un antropocentrismo, sino de un androcentrismo.

En su crítica al androcentrismo, las feministas parecen tomar una posición antropocéntrica y coincidir en que la destrucción ecológica del mundo se está dando debido a una crisis de valores. A las ecofeministas también les sucede lo que, según Zimmerman (1993: V y ss.), les pasa a los ecologistas profundos: siguen siendo antropocentristas porque miran a los seres humanos como diferentes de otras formas de vida. Sin embargo, Zimmerman no coincide con nosotros, pues piensa que las ecofeministas tienen diferentes bases. Es decir, la

problemática no surge solamente como consecuencia de un antropocentrismo, sino de un androcentrismo; y coincide en que la destrucción ecológica del mundo se está dando debido a una crisis de valores y de comportamiento basado en estos valores. Por eso para algunos ecologistas profundos el ecofeminismo coincide con la ecología profunda.

Otra crítica que hace Michael Zimmerman a las ecofeministas es el hecho de estar luchando por una liberación, pero haciendo notar que hay una diferencia entre el pensamiento del hombre y de la mujer, considerando al del hombre como racional y al de la mujer como sentimental. (Zimmerman 1993: v y ss.).

Vale la pena recordar, como diría Val Plumwood, que la mujer no es un ángel del ecosistema. Virtudes como la empatía, la operatividad y las conexiones con otros y con la Naturaleza, que usualmente encuentran su fundamento en la capacidad reproductiva de la mujer, de alguna manera también se reconocieron en la época victoriana, y no significan que la mujer tenga una dinámica del poder. Parece que la relación entre la mujer y la Naturaleza se ha idealizado como un estereotipo que no favorece la lucha de la mujer. Además no todas las mujeres tendrán estas características. El ángel del ecosistema no es más que una afirmación de las cualidades femeninas tanto culturales

como individuales. Es cierto, algunas mujeres no serían este ángel del ecosistema. Además estas cualidades femeninas no significan que la mujer no dañe la Naturaleza por tener más privilegios.

Por eso, de acuerdo con Plumwood, los hombres y las mujeres juntos deben hacer a un lado su identidad como reyes del Universo. Con esto quiere decir que el tener una ética ecológica no es propio únicamente de las mujeres. La ética ecológica existirá cuando los oprimidos y colonizados puedan combinar con su subsistencia estilos que vayan con la Naturaleza. (Plumwood 1993: 41 y ss.)

Como ser humano, la mujer también es víctima del egoísmo, de sentimientos de superioridad en muchos casos, de violencia, y de frustraciones por las que puede desquitarse con los más débiles. Sin embargo, la educación de la mujer no había sido enfocada hacia la violencia ni, en muchos casos, hacia la dominación de la Tierra. La mujer, en general, no ha matado por placer. Es el hombre el que originalmente cazó para sobrevivir y actualmente se dedica a la caza y la pesca como pasatiempo.

Empero, no podemos negar que en la actualidad, sobre todo en los países industrializados, hay mujeres que quieren dedicarse a actividades que se consideraban únicamente

masculinas, tales como las relacionadas con la milicia, la lucha, el boxeo o el cuerpo policiaco. El pensamiento femenino apenas comienza a desarrollarse. Durante mucho tiempo fue el hombre el que se dedicó al estudio de la religión y de la ciencia. Todavía es el hombre el que tiene la mayor parte de los puestos políticos importantes. La mujer apenas comienza a tener una oportunidad en esos campos. Parece que con la maternidad y el trabajo de la casa, la mujer no se había dado tiempo para otras actividades, mientras que el hombre —por lo menos los hombres con aptitudes e intereses religiosos o científicos— tenía tiempo libre para reflexionar. Como consecuencia, es natural, que la religión y la ciencia hayan tenido un carácter patriarcal.

Sin embargo, la actividad femenina, como producto de su relación más fuerte y más íntima con la Tierra, los bosques, la cosecha, y la alimentación, en fin con la Naturaleza, deberá estar orientada por una visión diferente, una visión en la que considere a la Naturaleza como parte de ella misma y de la salvación del mundo. En este sentido, el ecofeminismo sí coincide con la ecología profunda.

Igualmente la ecología profunda, en algunos sentidos, podría identificarse con el movimiento ecofeminista. También otros grupos como los ecologistas profundos, al igual que otras formas de feminismo, han buscado la integración o el reemplazo

de una fuerza dominante por otra. Las mujeres son la fuerza dominada cuando se trata de género, pero en relación con otra raza o cultura son la dominante. Con esta diferencia, Plumwood afirma que la reconstrucción de la dominación occidental hacia otros grupos y la Naturaleza deberán hacerla hombres y mujeres juntos. También parece evidente que en un sentido muy básico y fundamental, el ecofeminismo es un aspecto central de la ética ambiental (Plumwood 1993).

Aunque, al parecer, la ecología profunda y el ecofeminismo tienen los mismos objetivos, hay críticas muy fuertes de parte de ambos movimientos; tenemos, por ejemplo, el caso de Joni Seager, quien considera a la ecología profunda como un machismo profundo. Dice que el movimiento de ecología profunda lo llevan a cabo hombres, en su mayoría, que excluyen a las mujeres; y con el llamado antropocentrismo -criticado mucho antes por las mujeres- creen haber descubierto la panacea ecológica. Para Seager muchos de ellos no sólo son antifeministas, sino misóginos. Quieren rescatar a la madre Tierra como lo harían con una débil mujer, y comparan a la Tierra con la mujer. Además, dice, se identifican con movimientos como el budismo, religiones nativas americanas, y campos de estudio que son masculinos y exóticos (Seager 1993: 222-23)

Lo importante en este caso será ver hasta dónde las feministas son ecologistas profundas, y qué están haciendo en realidad los ecologistas profundos, con su idea de la Tierra primero y su búsqueda de esta profundidad en religiones, que hasta hoy han sido ajenas al mundo occidental.

Los ecologistas sociales también critican el movimiento de ecología profunda por no tomar en cuenta a otros grupos sociales. Es un movimiento hecho para blancos y acomodados, trata de rescatar a la naturaleza, pero se olvida de los otros grupos sociales. Algunos budistas también critican a los ecologistas profundos porque hablan del budismo en general o de las religiones del Este, como generalidades, sin darse cuenta que cada una de ellas puede ser diferente y también sus reacciones van en contra de la Naturaleza.

Como se ve, es un movimiento muy criticado, aunque bastante activista. Aunque el movimiento ecofeminista, como lo veremos en la siguiente sección tiene distintas posiciones, y algunas ecofeministas podrían identificarse como ecologistas profundas, la mayoría hace una crítica y se identifica más con la ecología social, como dijimos anteriormente.

Bookchin señala que los ecologistas profundos afirman que el ser humano con su antropocentrismo es el culpable de la

destrucción del planeta. Pero, aquí cabe preguntarse, según Bookchin quiénes son los responsables se pregunta si es toda la humanidad, y por eso es tan responsable el Presidente de Exxon como el pobre de Harlem. El, sin embargo, rechaza el punto de vista de que como Humanidad estamos destruyendo el planeta. Considera que nuestra sociedad, jerárquicamente constituida, es la responsable de la destrucción del planeta, pero al tener un papel mayor en esta destrucción también es la sociedad la que puede presentar una solución. (Bookchin 1993:354 y ss.)

Como se ve, el punto de vista de Bookchin va más con el ecofeminismo cuando habla de una sociedad jerárquica. También hay dualismos que debemos destruir, como lo vimos en la sección correspondiente al dualismo. De manera que los ecologistas sociales son más cercanos a las ecofeministas.

Nosotros estaremos de acuerdo con Plumwood porque no tenemos que aceptar la idea tradicional de que la mujer tiene, de manera inherente, los atributos naturales para cuidar del ambiente.

4. DUALISMO Y DOMINACION

Incluimos la siguiente sección para explicar cómo funciona la lógica de dominación dualista basada en un dualismo filosófico y cómo se relaciona con la opresión de la mujer y de la Naturaleza, así como con la opresión social. También analizaremos la manera en que se da la posición jerárquica con base en el dualismo; y proponemos evitar este dualismo, recordando que somos parte de la Naturaleza y que debemos llevar una relación armoniosa y no opresiva entre contrarios.

4.1 Dualismo, colonialismo y feminismo.

El concepto de dualismo usado por algunas ecofeministas mencionadas anteriormente (Plumwood, principalmente) se da en la historia de la filosofía. En Platón es muy claro cuando habla de la separación de la mente y del cuerpo. Además existe una jerarquía entre la mente (alma) y el cuerpo. Aquella es inmortal, capaz de conocer las realidades perfectas, que son, entre otras, la verdad y la belleza absolutas. Es también superior al cuerpo porque son los sentidos los que no le permiten al alma conocer dichas realidades. Somos mortales por el cuerpo, pero el alma es inmortal.

La continuación de esta idea, que influye en nuestro tiempo y se da en el S.XVII con Descartes. Para él, el alma y el cuerpo son dos entidades totalmente distintas y separadas en virtud de la presencia o ausencia del atributo de la extensión. Siguiendo la tradición escolástica, también para él la mente es superior al cuerpo.

Pero el punto de relación del dualismo con nuestra idea de la Naturaleza es que esta última se relaciona con lo material, es decir, con el cuerpo. Entonces habrá una jerarquía entre la

Naturaleza y el ser humano similar a la que se da entre el cuerpo y el alma

La subordinación de la Naturaleza al ser humano surge, como ya vimos de una visión antropocentrista del mundo en la que el hombre es el centro del Universo. Este antropocentrismo es de hecho un androcentrismo, ya que el varón ha estado por encima de la la mujer a partir del patriarado. Las nociones del ser humano y de la Naturaleza nos sugieren tres visiones del mundo:

- 1) ser humano superior dominante de la Naturaleza.
- 2) ser humano inferior subordinado a la Naturaleza.
- 3) ser humano que vive en armonía con la Naturaleza., y como parte de ella.

En las dos primeras visiones tenemos un ejemplo de antropocentrismo. Además en estos casos la mujer está subordinada al hombre. En la tercera visión desaparecen el antropocentrismo y el androcentrismo. Es la visión del ecofeminismo, que busca evitar la dominación de la Naturaleza y de la mujer. El concepto de ser humano, varón y mujer, como parte de la Naturaleza es el que debe predominar: no ser dominante ni subordinado a ella, sino vivir en armonía con ella y como parte suya.

La primera visión del mundo arriba mencionada es la del mundo judeo-cristiano-islámico. En ella el ser humano es el centro y el punto más alto de la creación (antropocentrismo) y, por lo tanto, tiene que dominar la Naturaleza.

La segunda visión es la de otras partes del mundo, especialmente las de la población rural, como por ejemplo, algunos creyentes cristianos, quienes todavía viven en la época medieval, que creen que el ser humano es el mero centro y el fin de la creación de Dios (también antropocentrismo) y que la Naturaleza es fundamentalmente hostil, pero no entienden muy bien las leyes de la física, o del clima, como las conocemos nosotros.

Debemos entender el dualismo como un proceso en el que el poder forma la identidad, y que destruye ambos lados de lo que separa: al amo y al esclavo, al colonizador y al colonizado, al sádico y al masoquista, al egoísta y al abnegado altruista, a lo masculino y a lo femenino, al ser humano y a la Naturaleza. De acuerdo con esta definición, la visión del mundo que implica al hombre como dominador de la Naturaleza no se salva del dualismo, y cuando el ser humano es dominado por ella tampoco parece evitarlo. La mujer como ser inferior al hombre estaría en la primera visión, así que el dualismo masculino-femenino se rompería con la desaparición de tal visión.

La posición ecofeminista que adoptamos no necesariamente acepta la identificación de la mujer con la Naturaleza, sino que está más de acuerdo con la búsqueda de la igualdad de derechos y oportunidades y con la identificación mujer-ser humano, así como todos aquellos oprimidos que no han sido considerados humanos. La ética ecológica tiene un alto grado de complejidad al unir a los que son diferentes en un solo ser.

Tradicionalmente, la mujer parecía identificada con la Naturaleza, pero en realidad se la hizo caber en el modelo occidental del humano dominante. Esta dominación, en lugar de ser de carácter antropocéntrico se convirtió en androcéntrica. Para muchos autores, surgió en la tradición judeo-cristiana, pero para Plumwood, al igual que para Passmore, se originó también en la cultura griega. (Plumwood 1993: 45-46 Passmore 1978:44-49).

Filosóficamente tiene un origen más radical entre los filósofos clásicos el de Heráclito, que parece muy simple porque solamente trata la armonía de dos logos; el que defenderemos es el del holismo, aunque es más complejo. (Plumwood, 1993: 126) por lo que habría que incluir a Kant y hacer además una crítica al racionalismo (Plumwood, 1993: 106,166,168,170) Es difícil

darle una solución, especialmente cuando se quiere defender un holismo, porque no es un problema simple una armonía entre dos logos como diría Heráclito. El ser deja de ser para convertirse en otro, pero no nos dice que es uno mismo, parecen distintos y a la vez armónicos. En el caso de Kant no es solamente una crítica al dualismo, sino una crítica al racionalismo, ya que Kant lo considera superior a la emoción. El reto para la ecología es el asumir la mente como algo que es parte del cuerpo y al ser humano como una parte de un todo que es la Naturaleza, y a la Naturaleza como una parte del ser humano.

Ruether (1993) también habla de este origen de la separación de los sexos basada en una supuesta superioridad jerárquica del hombre sobre la mujer y sobre otros grupos sociales, como los esclavos; después estarán los animales y aquello que se aleje más de lo racional, exclusivo del ciudadano griego.

Sin embargo, tanto Plumwood (1993) como Merchant (1983) piensan que el origen de nuestras actitudes contra la Naturaleza se encuentra en el mecanicismo que prevalece hasta nuestros días, y que comenzó en el S. XVII, entre otros, con Descartes, y su racionalismo, con gran importancia que da — como lo indica su nombre— a la Naturaleza, los animales e inclusive la mujer carecen de un pensamiento racional y por ello

no son importantes para el desarrollo de la ciencia y la tecnología, basadas en el ejercicio de la razón.

Nuestra cultura es heredera de ese pensamiento dualista que ha dejado de darle valor a las mujeres y a otras sociedades como las agrícolas. Estas sociedades, por su actividad, están más identificadas con la Naturaleza, pero no se salvan de la aplicación de nuevas tecnologías para un mejor aprovechamiento de la tierra, que en este caso se traduce en explotación, dándose así el dualismo entre el ser humano y la Naturaleza.

Un ejemplo de ello se puede ver en la vida cotidiana de distintas culturas, en las cuales las diferencias entre la situación de la mujer relacionada con el medio ambiente, y la de los hombres, están marcadas por las actividades que realiza cada uno de ellos. La identificación de la mujer con la Naturaleza es más clara en las sociedades agrícolas, en la mayoría de las cuales, sobre todo en África y Asia, la mujer hace mucho más del 50% del trabajo agrícola y, entonces, tiene que estar pendiente de las características de los elementos más importantes de la Naturaleza, como las plantas, y de los ciclos agrícolas relacionados con las estaciones del año.

El dualismo hombre-mujer también está presente en la cultura de la tecnología rural: la mujer es una parte de la

Naturaleza, y por su género está en muchos casos separada de la tecnología. Como indica Dandekar (1986) en su investigación sobre la vida rural en la India, la información sobre tecnología y sobre las innovaciones más recientes en sistemas agrícolas es propiedad de los hombres, como lo es el dinero para comprar o usar la tecnología tradicional -p.e. los bueyes- o la tecnología moderna. Las mujeres trabajan en las fincas, pero los hombres toman las decisiones sobre el uso del suelo, aunque de lejos, porque una consecuencia de la política de la modernización es que la mayoría de los hombres en los pueblitos transicionales trabajan fuera de sus fincas, en ciudades como Bombay.

La tecnología agrícola tradicional incluye la manera de manejar y cuidar a los animales grandes, como los bueyes, muy importantes económica y culturalmente. Sin embargo, este conocimiento, al igual que los derechos al uso de estos animales, también son propiedad de los hombres. El intercambio de dicha información también ocurre exclusivamente entre hombres; las mujeres no pueden participar en estos intercambios. La consecuencia de este sistema social es que, paradójicamente, cuando el hombre sale del pueblo para trabajar en la ciudad, el trabajo de la mujer se incrementa pero la accesibilidad a la tecnología necesaria disminuye. Puesto que la cultura del grupo dice que la mujer no tiene la libertad de estar en los campos agrícolas por la noche, no puede tampoco asegurar que sus

campos vayan a recibir agua suficiente de los sistemas de riego colectivos, ni que otra persona no vaya a robar su asignación de agua. La contradicción fundamental es que la mujer que vive en las áreas rurales de la India -y también, en lugares rurales de muchos otros países del mundo- es una parte inseparable de la Naturaleza, quedando completamente aparte de la tecnología necesaria para obtener sus beneficios. (Dandekar 1986)

Estos son ejemplos de dualismo cuando se aplica la tecnología, producto de una visión antropocrista y androcentrista que da lugar a una diferencia que además es jerárquica.

Otro dualismo que no hemos mencionado antes, se da entre el conocimiento por el cuerpo y conocimiento por el cerebro. Si admitimos que la mujer es parte de la Naturaleza, lo hacemos únicamente en el sentido biológico y no en el sentido intelectual. Decimos que la mujer, entonces, es parte de la Naturaleza porque da a luz: es parte de la Naturaleza por su cuerpo, pero no por su cerebro. La mujer, dicen algunos hombres, hace pero no entiende. Dicen que ella está más cerca de la Naturaleza, por su relación con el cuerpo, pero más lejos de la tecnología, es decir, del cerebro. La consideran como una parte de la Naturaleza pero no admiten que pueda entender los aspectos abstractos o académicos de dicha Naturaleza. La mujer tiene la libertad de

trabajar en la tierra, de cosechar sus bienes y de convertirlos en alimentos, pero no le está permitido entender conceptos formales y abstractos; este conocimiento no es femenino. Este producto intelectual, supuestamente producto de la tecnología, es otra vez propiedad de los hombres. (Este es un ejemplo de dualismo entre la mente y el cuerpo y de la afirmación de que el cerebro de la mujer es inferior al del hombre) (Dandekar 1986: 89)

De acuerdo con lo anterior, podemos concluir que siempre que se da una separación, no se ven las dos partes iguales y, por consecuencia, casi siempre es una separación jerárquica: humano-naturaleza, hombre-mujer, amo-esclavo, mente-cuerpo. Se trata de un dualismo de desigualdad. Por supuesto, este dualismo existe según esta posición, en la ética ambiental, y la posible solución, nos es dada por la integración que propone el ecofeminismo.

5. – Reflexión final.

5.1 Posibilidad de una nueva ética ambiental feminista

A lo largo de esta tesis se han discutido distintos movimientos de la ética ambiental, así como uno de los principales obstáculos para dicha ética: "El antropocentrismo". La idea del ser humano como centro del Universo, como ya mencionamos, tiene su origen en la sociedad griega, además de tenerlo en la cultura judeo-cristiana, crece en el Renacimiento cuando se tratan de recuperar los valores greco-romanos. Es en esta época cuando el antropocentrismo va en aumento porque comienza el desarrollo científico tecnológico, aunque existe todavía cierto respeto por la Naturaleza, todavía no se le domina absolutamente, pero se tiene la intención de hacerlo, y aquí prevalecen algunos valores ya existentes en la época griega como la superioridad de la mente sobre el cuerpo y de la razón sobre la emoción, por supuesto del hombre sobre la mujer, ya que al hombre se le identifica con la mente y a la mujer con el cuerpo, al hombre se le considera más racional mientras que a la mujer, más emocional; si algunos hombres demuestran sus emociones se les considera poco hombres, entonces deben acercarse más a la razón. En nuestros días prevalecen dichos

dualismos. Aunque se acepta más que la emoción forma parte tanto de la mente femenina como de la masculina, es deseable dominarla por medio de la razón. Nosotros, en esta tesis, aceptamos que el ser humano no debe ser el centro del Universo para poder practicar una ética ambiental, también aceptamos que debemos evitar, e incluso nos manifestamos en contra de un dualismo opresivo, pero aceptamos que este es un reto para la filosofía ambiental porque no es tan simple sostener una armonía de contrarios al estilo de Heráclito simplemente porque el contrario deja de ser para convertirse en algo distinto, y con esto sostener un holismo. También aceptamos la crítica que se le hace al racionalismo, sin irnos al extremo de aceptar un mundo irracional. Otra vez debe existir un equilibrio entre razón y emoción, no es posible volverse totalmente irracionales, pero tampoco es posible ser totalmente emocionales. Tanto para el hombre, como para la mujer debe existir un equilibrio entre razón y emoción, y aceptamos la existencia de la diferencia entre los seres humanos, pero cada uno de ellos con su valor dentro del Universo. Entonces, no se trata simplemente de no oprimir a la Naturaleza, sino que el problema es mucho más complejo. Se trata de una ontología que acepte un equilibrio entre contrarios, y que acepte al ser humano como una parte de un ser más amplio que es la Naturaleza.

A pesar de que algunas éticas ambientales discuten relaciones sociales no hay muchos representantes de los movimientos de ecología social. Sin embargo, los ecologistas profundos han sido nombrados más, especialmente por su participación en movimientos de protesta.

Cualquiera de las éticas aquí expuestas no son antropocentristas, aunque a algunas se les acusa de serlo porque se ocupan de movimientos sociales y de eliminar la opresión de una raza a otra. Salvo los ecologistas profundos, que representan más a una burguesía y especialmente a los hombres.

El antropocentrismo al igual que el androcentrismo no permiten sostener una ética ecológica porque el centro del universo es el ser humano, y se deja a un lado a la Naturaleza. Cualquier ética ambiental feminista tendría que ser no antropocentrista y además no androcentrista porque tiene que hacer a un lado al sistema patriarcal.

La perspectiva ecofeminista incluye, en algunos casos, movimientos de ecología social y de ecología profunda, sin embargo, como ya mencionamos también existe un debate en sus posiciones. Pero el ser ecofeministas no les impide que tomen una postura social en la mayoría de los casos, ya que por

ser oprimidas se identifican más con el oprimido, que no en todos los casos es la Naturaleza.

Hemos expuesto distintas teorías ecofeministas. Todas ellas son un ejemplo de una ética ambiental feminista. El ecofeminismo se preocupa no solamente por la Naturaleza y el feminismo, sino por la sociedad. Si hay ecofeminismo, entonces habrá justicia social y preocupación por la Naturaleza y el futuro del planeta. Una ética ambiental feminista, además de conservar a la vida silvestre, pedirá menos consumismo y armamentismo, y mostrará preocupación no solamente por el ambiente, sino por las oprimidas y los oprimidos del mundo. El ecofeminismo sostiene que ha llegado el momento de no dar superioridad solamente a la mente sobre el cuerpo, a la tecnología sobre la Naturaleza, al trabajo intelectual sobre el físico, a una raza sobre otra, a una clase social sobre otra, sino de encontrar un equilibrio entre estos contrarios, relacionados entre sí. Al encontrar este equilibrio se puede resolver el problema del deterioro del ambiente.

De este modo, el planeta y los seres vivos que en él habitan podrán tener un futuro. No se puede hablar de una conservación del planeta sin percatarse de la pérdida de sus propias vidas junto con las de la vida silvestre

Lo que hemos propuesto es un equilibrio entre los contrarios que permita romper con el dualismo jerárquico que hace posible que el ser humano se coloque por encima de la Naturaleza, explotándola. Deberá existir un equilibrio entre Naturaleza y ser humano para poder llevar a cabo una liberación de la Naturaleza. Además, todo movimiento social que implique una liberación deberá estar unido a la Naturaleza, siempre conservando el equilibrio mencionado.

Nuestra ética deberá ser holista, lo que implica que no sea antropocentrista ni androcentrista, y que tome en cuenta a los no-humanos como parte del equilibrio entre contrarios que proponemos. Por lo tanto, una ética ambiental feminista romperá con los dualismos y mantendrá una armonía entre contrarios.

Como ya hemos afirmado a lo largo de esta tesis no consideramos a la mujer como un ser que pueda identificarse con la Naturaleza, especialmente con la Tierra, y que por ello tenga más posibilidades de cuidar de la Naturaleza. Pero el hecho de que la mujer y la Naturaleza sean diferentes, no implica, desde luego, que la mujer deba oprimir a la Naturaleza.

Nuestra posición sí pretende evitar el antropocentrismo y el androcentrismo así como aceptar que formamos parte de la Naturaleza y que no podemos vivir sin ella, aunque ella sí puede

vivir sin nosotros. Por nuestro propio bien debemos cuidar de la Naturaleza, pues de otro modo desapareceríamos.

A lo largo de esta tesis, también hemos hablado del concepto de la diferencia. Existe una diferencia entre la Naturaleza y los seres humanos, así como también entre las especies, entre la mente y el cuerpo, entre la razón y la emoción, entre la cultura y la Naturaleza, entre el hombre y la mujer, entre una raza y otra; el aceptar esta diferencia también hace más difícil no aceptar un dualismo. Por eso nos manifestamos en contra del dualismo, pero aceptamos la dualidad. Cada vez nos damos más cuenta de que nuestra mente es parte de nuestro cuerpo, a pesar de ser diferente y tener sus propias funciones. Todos los opuestos deberán estar al mismo nivel, y debemos conservar la Naturaleza por interés propio, porque formamos parte de ella.

Además, los seres humanos no podemos vivir sin la Naturaleza porque residimos en ella, de la misma manera en que la mente no puede vivir sin el cuerpo porque reside en él. Podríamos pensar que la mente es superior al cuerpo porque sin la mente, el cuerpo no se mueve. Sin embargo, sin el cuerpo la mente no puede vivir al menos en este mundo tal como lo conocemos.

La solución no es tan sencilla como parece, sin embargo, al evitar la opresión social, y el sentirse no solamente diferente sino superior a muchos individuos humanos y no humanos ha originado una crisis ambiental, que solamente se puede resolver cuando se reparta mejor la riqueza.

La "filosofía ambiental" que aceptamos no es una filosofía especializada que pretenda hacer análisis lingüísticos, sino que se trata de sostener una filosofía ambiental que tenga como base una ontología ecológica que fortalezca el equilibrio ecológico, que fortalezca el movimiento ecologista, y que además no acepte la opresión. Esta filosofía ambiental deberá sostener, pues una ética ambiental holista que reparta mejor la riqueza y que valore las distintas capacidades de cada individuo, sin considerar que lo racional es superior, o que el trabajo intelectual es mejor que el manual o que el rico es mejor que el pobre o que el hombre es superior a la mujer.

Además las distintas disciplinas humanísticas y sociales deberán enriquecer esta filosofía ambiental evitando una especialización absoluta en la que no haya comunicación. La antropología con el estudio del hombre, la sociología con el de la sociedad, la economía con el del valor económico y material, la psicología con el estudio del comportamiento, y la filosofía con el estudio del ser deberán sostener una ética ambiental.

Esta filosofía parece ser una utopía en un mundo en el que el valor económico es el más importante, en el que la razón es superior a la emoción, la mente al cuerpo, y en el que vivimos y muchos de nosotros aceptamos como válido. Aceptamos en esta tesis que sostener una ontología que acepte un equilibrio entre los contrarios no es una tarea sencilla, y que parece imposible hablar de un holismo ontológico. Consideramos un reto defender dicho holismo, dicho reto no es solamente nuestro, sino también de la filosofía ambiental. Tampoco el ecofeminismo tiene una solución completamente aceptable, sin embargo, a pesar de las diferencias filosóficas que puedan existir entre las ecofeministas, el ecofeminismo es una lucha contra la opresión que puede llevarse no solamente hacia la Naturaleza, sino hacia otros seres humanos. Tomando en cuenta las limitaciones mencionadas, existe la posibilidad de una ética ambiental feminista.

De este modo, hemos sostenido que el antropocentrismo debe ser abandonado por una ética ambiental holista que no ve al ser humano como diferente ni como superior a una Naturaleza de la que forma parte y de la cual depende. Igualmente hemos sostenido la tesis ecofeminista que está en contra no sólo del antropocentrismo, sino también del androcentrismo como una forma más específica de dominación de la Naturaleza, de la que la mujer —al igual que el varón— forma parte; pero también

hemos advertido contra el peligro de un ecofeminismo antiandrocentrista que ignorase la complementariedad de los contrarios humano-Naturaleza y masculino-femenino y que pretendiese la postulación de un matriarcado que podríamos llamar ginecocentrista, que sería, por definición, antropocentrista, con lo cual reactivaría la causa misma del mal que quería suprimir.

BIBLIOGRAFIA.

- Al-Hibri, Azizah Y. y Margaret A. Simons. *Hypatia Reborn*.
Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press,
1990.
- Alcoff, Linda. "Feminismo Cultural versus pos-estructuralismo: La
Crisis de la Identidad en la Teoría Feminista", en *Feminaria*
Año II No. 4 (Noviembre de 1984) Buenos Aires, Argentina.
- Azuela Antonio, Julia Carabias, Enrique Provencio, Gabriel
Quadri (Coords.), *Desarrollo Sustentable. Hacia una
política ambiental*. México, UNAM/Coordinación de
Humanidades, 1993.
- Biehl, Janet "Dialectics in the Ethics of Social Ecology", en
Michael Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy. From
Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs, New
Jersey, Prentice Hall, 1993.

Birke, Linda, *Feminism, Animals and Science. The Naming of the Shrew*. Buckingham, Philadelphia, Open University Press, 1994.

Bookchin, Murray. "What is Social Ecology", en Michael Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1993: 354-374

Booth, Anne L.X., "Ecophilosophy and Traditional Native American Women's Lives", *Environmental Ethics*, 20 (1) (1998): 81-99

Braidotti, Rosi et al. *Women, The Environment and Sustainable Development*, London, Zed Books, 1994.

Carson, Rachel. *Silent Spring*. New York, Paul Brooks, 1987.

Clark, John. "Marx's Inorganic Body", en Michael Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to*

Radical Ecology. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, Pp. 390-406

Dandekar, Hemalata C., *Men to Bombay Women at Home*. Michigan, The University of Michigan, 1986.

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

-----, *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*. Boston, Beacon Press, 1990.

De Lauretis, Teresa et al. (ed.) *Feminist Studies, Critical Studies*. Wisconsin, Regents of the University of Wisconsin System, 1986.

Donovan, Josephine. *Feminist Theory. The Intellectual Traditions of American Feminism*. New York, Continuum, 1985.

Eisenstein, Zillah R. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York, Monthly Review Press, 1979.

-----, *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston, Northeastern University Press, 1981.

Elliot, Robert (ed.), *Environmental Ethics*. New York, Oxford University Press, 1995.

Frazer, Elizabeth, Hornsby, Jennifer y Lovibond, Sabina. *Ethics: A Feminist Reader*. Oxford y Cambridge, Blackwell, 1992.

Gill, Sam D.X., *Mother Earth: An American Story*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

Griffin, Susan, *Woman and Nature. The Roaring inside Her*. New York, Harper & Row, 1980.

Golley, Frank B. "Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science", in *Environmental Ethics*. 9. (1987): 45-55.

Haraway, D., "Apes in Eden, Apes in Space: Mothering as a Scientist for National Geographic", in *Primate Visions; Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York, Routledge, 1989. Pp. 133-405.

-----"A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminist in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1989. Pp. 148-149.

----- "The Past is The Contested Zone: Human Nature and Theories of Production and Reproduction in Primate Behavior Studies", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 1989. Pp. 22-42.

Harcourt, Wendy (ed.), *Feminist Perspectives on Sustainable Development*. Prefacio Lourdes Arizpe. Introd. Wendy Harcourt. London, Zed Books, 1994.

Heckman, Susan J., *Nature/Culture. Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*. Boston, Northeastern University Press, 1990.

Holland-Cunz, Barbara, *Ecofeminismos*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1996.

Jaggar, M. Alison, *Feminist Politics and Human Nature*. Roman and Littlefield Publishers, New Jersey, 1983.

Kheel, Marti. "Ecofeminism and Deep Ecology: Reflections on Identity and Difference", *The Trumpeter. Journal of Ecosophy* 8, no. 2 (1991): 66-99.

Mcintyre, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Press. 1981.

Merchant, Carolyn. *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco, Harper, 1983.

----- . *Radical Ecology. The search for a Livable World*.
New York, Routledge, 1992.

Merchant Carolyn et al. *Terra Femina*. Brasil, Artes Gráficas,
1992.

Merchant, Carolyn. *Earthcare. Women and the Environment*. New
York, Routledge, 1995.

Miller, G. Tyler Jr. *Living in the Environment. Principles,
Connections and Solutions*. California, Wadsworth
Publishing Company, 1994.

Mies, Maria y Vandana Shiva. *Ecofeminism*. London, Zed Books,
1993.

Næss, Arne, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement, A Summary" *Inquiry* Vol. 16 (1973): 95-100

Nash, Roderick Frazier. *The Rights of Nature*. Wisconsin, The University of Wisconsin, 1989.

----- "The Deep Ecological Movement". Some Philosophical Aspects", in Michael Zimmerman (ed.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1993: 159-320

Passmore, J. "Attitudes to Nature", en Robert Elliot (ed.). *Environmental Ethics*. New York, Oxford University Press, 1995: 129-141

----- "El hombre como déspota", en *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Ecología y tradiciones en*

Occidente. trad. de Alvaro, Delgado Madrid, Alianza Editorial, 1978: 17-43

Pearsall, Marilyn, *Women and Values, Readings in Recent Feminist Philosophy*. California, Wadsworth, 1986.

Phillips, Anne. *Feminism and Equality*. New York, New York University Press, 1987.

Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London, Routledge, 1993.

Ruether, Rosemary. *Gaia y Dios*. México, DEMAC, 1993.

Sarukhán, J. "Science, Society and Environmental Ethics", en *Voices of Mexico* 37 (oct.-dic. 1996): 111

Seager, Joni. *Earth Follies. Coming to Feminist Terms with the Global Environmental Crisis*, New York, Routledge, 1993.

School of Architecture and Planning. State University of New York at Buffalo. Buffalo, New York for the Monteverde Conservation League Monteverde, Puntarenas, Costa Rica. "What is Sustainable Development?" Julio de 1991: 2-6

Sessions, George ed. *Deep Ecology for the 21st. Century. Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism* New York, Shambhala, 1983.

Shaw, Bill "A Virtue Approach to Aldo Leopold's Land Ethic", en *Environmental Ethics*. 19 (1) (Spring 1997): 53-69.

Shiva, Vandana. *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. London, Zed Books, 1989.

Skolimowski, Henry. *Ecophilosophy*. London, Maryon Boyars, 1981.

Slicer, Deborah. "Three Challenges to the Maturing of Ecofeminism", en Karen Warren (ed.), *Ecological Feminism*. London, Routledge, 1994.

Townsend, Janet Gabriel. *Women's Voices from the Rainforest*. New York, Routledge, 1995.

Vetterling-Braggin, Mary et al. (ed.) *Feminism and Philosophy*. New Jersey, Littlefield Adams, 1977.

Warren, Karen. "Feminism and Ecology: Making Connections", in *Environmental Ethics*. 9. (Spring 1987): 4-19

_____, "Ecofeminism, Introduction". in Zimmerman (ed.) *Environmental Philosophy*. New Jersey, Prentice Hall, 1995: 253-268.

_____, (ed.), *Ecological Feminism*. London, Routledge, 1994.

Walljasper, Jay. "Social Ecology vs. Deep Ecology", in *Utne Reader*. (Nov.-Dec. 1988): 134-5.

Zimmerman, Michael.(ed.) *Environmental Philosophy*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1993: V.