

La militancia por la Vida y la sacralidad de la Naturaleza

Ana Simesen de Bielke*

Resumen

En el presente artículo sólo se intenta difundir un segmento de cierta perspectiva que conecta feminismo, ecología y Tercer Mundo - el ecofeminismo -, cuya denuncia al 'humanismo' de Occidente tiene que ver con que la historia del mismo, es la del colonialismo hacia las mujeres, la naturaleza y el tercer mundo.

Palabras clave

ecología – ecofeminismo – epistemología patriarcal – ecojusticia – cooperación – interconexión – sacralidad.

Militancy for Life and Nature sacrality

Abstract

This article only intends to spread some aspects of a perspective that connects feminism, ecology, and the Third World –the ecofeminism-, whose claim against Western Humanism has relation with its history of colonialism towards women, nature and the Third World.

Key-words

Ecology – Ecofeminism – Patriarchal epistemology – Ecojustice – Cooperation – Interconnection – Sacrality

Hace tiempo ya que uno de los intelectuales más honrados y despiadadamente autocrítico, denunciaba el *streap tease* del humanismo con estas palabras:

Helo aquí al desnudo, nada lindo: una ideología mentirosa, la exquisita justificación del saqueo; sus ternuras y su afectación avalaban nuestras agresiones (...)

Sabéis muy bien que somos explotadores. Sabéis bien que hemos tomado el oro y los metales y luego el petróleo de los "continentes nuevos" y nos los hemos traído a las metrópolis viejas. No sin excelentes resultados: palacios, catedrales, capitales industriales; y luego, cuando la crisis amenazaba, los mercados coloniales estaban allí para amortiguarla o desviarla. Europa, harta de riquezas, otorgó de jure la humanidad a todos sus habitantes; entre nosotros, un hombre quiere decir un cómplice puesto que todos nos hemos beneficiado con la explotación colonial (...) ¿Y ese monstruo supraeuropeo, los Estados Unidos? ¡Qué palabrería: libertad, igualdad, fraternidad, amor, honor, patria, ¿qué sé yo? Eso no nos impedía el tener al mismo tiempo discursos racistas, puerco negro, puerco judío, puerco ratoncillo (Sartre, J. P., 1965: 136-137).

En efecto nuestro filósofo advertía – en el contexto de su presente histórico – la mala fe del 'humanismo' occidental que legitimaba sus guerras por la apropiación de los recursos con la elegancia de la palabra o, en otras palabras, con la destreza del concepto.

*CIUNSa- INEAH

Se estaban agitando entonces, otras múltiples voces reclamando su visibilidad, un segmento de las cuales se expresaría en el mayo del '68.

Entre esas voces –y desde mucho antes– se escuchaban las de las mujeres reclamando re-escribir una historia, una antropología, una arqueología, una medicina, etc., fuera del discurso ‘humanista’ patriarcal androcéntrico.

Asimismo, en aquel momento comenzaba a avizorarse la crisis ecológica como un transparentarse de un proyecto ‘civilizatorio’ naturalmente ecocida: la avidez de éste necesitaba alimentar diversidad de avideces para su propio sostenimiento. Se difundían entonces diferentes investigaciones que alertaban acerca de la imposibilidad de un futuro futurible bajo el paisaje de las “primaveras silenciosas”¹, sin el bullicio de la diversidad biológica y donde –tal vez– sólo se escucharía el viento.

Es así que –entre muchos movimientos disidentes– emerge aquella unión entre feminismo y ecología, el ecofeminismo, cuya denuncia al ‘humanismo’ de Occidente tiene que ver con que la historia del mismo es la del colonialismo hacia las mujeres, la naturaleza y el tercer mundo.

Francoise d’Eaubonne, en 1974, es quien adopta por primera vez el término *Ecofeminismo* para referirse al potencial de las mujeres para encabezar una revolución ecológica que implique nuevas relaciones de género entre hombres y mujeres y un vínculo distinto entre los humanos y la naturaleza. En aquel momento, la autora criticaba ciertos movimientos progresistas –*machoizquierdistas* en su lenguaje– en tanto eran incapaces de analizar el problema ecológico en su profundidad remitiéndolo, en el mejor de los casos, a uno de los males debidos al capitalismo, sin tener en cuenta que también en los socialismos reales estaba presente:

El día en que sus opciones masculinas de machoizquierdistas (inclusive, repitámoslo, entre las jóvenes) sean aniquiladas por la conciencia de la urgencia, de la necesidad apremiante de hacer saltar el ciclo consumo-producción, en lugar de una nueva forma condenada al mismo fracaso y conducente a la misma muerte, ese día, el feminismo habrá vencido porque lo Femenino habrá triunfado.

(...) La toma de conciencia de la feminidad, de la desgracia de ser mujer, se efectúa hoy en una contradicción y una ambigüedad que anuncian el fin de la desgracia misma. Parte de un vivido, de una subjetividad radical, su experiencia de especie tratada como minoría, separada, reificada, mirada, una mujer de mi generación descubre que su “pequeño problema”, su “cuestión secundaria”, este detalle tan mínimo del frente subversivo, incluso su “lucha parcelaria” ya no se contenta con coincidir sino que se identifica con la Cuestión Número 1, con el Problema Original, la base misma de la necesidad de cambiar el mundo, no para mejorarlo, sino para que pueda existir un mundo. (...) En definitiva, según el eslogan del “Ecologie-Féminisme Centre” se trata de arrebatarle el planeta al varón de hoy para restituirselo a la humanidad de mañana. Es la única alternativa porque si la sociedad masculina perdura, mañana no habrá humanidad.

La solución urgente del problema ecológico le atañe a la mujer doblemente, porque no sólo está amenazada su vida sino también la que ella transmite (eligiera o no transmitirla), ella es la detentadora de esa fuente y en ella se realizan y pasan las fuerzas del futuro. Además ella representa, de la forma más marxista del mundo, la clase productora alienada de su producción por la distribución masculina, puesto que esta fuente de riqueza colectiva (la procreación) es poseída por una minoría, la de los varones, siendo la especie femenina la mayoría humana (*Agra Romero, M.X., 1998: 49-50*).

1- Se alude al título del libro de Rachel Carson, publicado en 1962: en él se efectuaba una de las más poderosas denuncias acerca de los efectos nocivos que para la naturaleza tenía el empleo masivo de productos químicos como los pesticidas, el DDT en particular.

Mucho tiempo pasó desde este puntapié inicial. Hoy sabemos que los recursos naturales son los cimientos con los que se construye una civilización y las condiciones esenciales de la existencia cotidiana. Dolorosamente concienciamos que la presión sobre ellas es inmensa y que estamos –en tanto humanidad– en riesgo de supervivencia. Concienciamos, asimismo, que los cimientos de la ‘civilización’ occidental se han construido *a more* patriarcal. Y que este patriarcado capitalista se asienta en una cosmología y una antropología que dicotomizan la realidad, estableciendo una posición jerárquica entre las partes, una de las cuales se considera superior y, por tanto, prospera a expensas de la otra: la naturaleza subordinada al hombre; la mujer, al hombre; el consumo a la producción; lo local a lo global, etc. La crítica feminista –en sus diferentes variantes– ha transparentado que estas dicotomías, sobre todo la división ‘hombre-naturaleza’ se ha asimilado a la de ‘hombre-mujer’. Es así que la perspectiva ecofeminista propugna la necesidad de nuevas cosmologías y antropologías que –teniendo en cuenta los aportes de la ecología como ciencia– resignifiquen los vínculos de la vida misma, pues ella se produce y reproduce en interconexión, cooperación, cuidado mutuo, solidaridad entre lo viviente y, por qué no, amor. Esto implica –entre otras cosas– un ‘emanciparse’ de la idea de que la libertad y la felicidad se construyen en un proceso de progresiva liberación de la naturaleza por medio del poder de la razón. Porque esta ‘razón’ y su racionalidad consecuente, es la ‘ratio’ moderna blanca expansiva, propagadora de la monocultura que ha desembocado en lo que hoy llamamos ‘pensamiento único’. El carácter ilusorio de la estructura se ha evidenciado cada día desde el lado de las víctimas. La perspectiva ecofeminista se torna –en este contexto– como una interesante herramienta de desmontaje del proyecto patriarcal ecocida.

Por supuesto tal perspectiva implica una pluralidad de tendencias, resignificaciones de posiciones originarias y de prácticas según los lugares de sus discursos (radicales, liberales, socialistas, etc.). También múltiples críticas y adhesiones.

Recorreremos algunos segmentos de la corriente ecofeminista a través de las voces de Vandana Shiva, María Mies e Ivone Gebara.

El principio femenino y la naturaleza

En los países del llamado Tercer Mundo las mujeres rurales dependen realmente para su subsistencia, la de su familia y la de su comunidad, del medio natural (60 al 80% de los alimentos, por ejemplo), por lo cual sus problemáticas son singulares y también sus perspectivas, como tan lúcidamente lo expone Vandana Shiva (Premio Nobel Alternativo 1993) –autora de *Abrazar la vida*– que en algún momento de su militancia se hace portavoz del movimiento hindú *Chipko*.²

2- El nombre *Chipko* significa *abrazados*. La población del Noroeste de la India abrazaba los árboles para impedir la tala pues el bosque era fundamental para la supervivencia de las poblaciones locales. La primera protesta tuvo lugar en 1960 y posteriormente se han emprendido marchas a través del Himalaya para difundir el mensaje de protección de las comunidades a sus bosques. Las mujeres han participado activamente en este movimiento. Vandana Shiva ha fundado también *Navdanya*, un movimiento para la reserva de semillas de la propia cosecha, la protección de la biodiversidad y el mantenimiento de las semillas y la agricultura fuera del control de los monopolios: es sabido que los gigantes de la industria química –redefinidos como empresas de “ciencias de la vida”– tienen como meta controlar la agricultura del mundo mediante las patentes, la ingeniería genética y las fusiones, legitimados por los organismos como la OMC que, a través del Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionada con el Comercio, convierte en crímenes guardar y compartir semillas de la propia cosecha para futuras siembras. El Acuerdo sobre Agricultura “legaliza la inundación de países enteros con alimentos modificados genéticamente a bajo precio y convierte en delitos las acciones que se emprendan para proteger la diversidad biológica y cultural sobre la que se sustentan los diferentes sistemas alimentarios” (Cfr. Shiva, V., 2003).

Destaca esta militante - en continuidad con la cosmovisión hindú - que la Naturaleza es principio femenino, que

(...) el mundo es producido y renovado por el juego dialéctico de creación y destrucción, cohesión y desintegración. La tensión entre los opuestos, de la que surge el movimiento, es descrita como la primera aparición de la energía (*Shakti*). Toda existencia brota de esa energía primordial que es la sustancia de todo, que lo impregna todo. La manifestación de esa fuerza, de esa energía, recibe el nombre de naturaleza (*Prakriti*): La naturaleza animada e inanimada, es así una expresión de *Shakti*, el principio femenino y creador del cosmos: conjuntamente con el principio masculino (*Purusha*), *Prakriti* crea el mundo. La naturaleza como *Prakriti* es intrínsecamente activa, una fuerza poderosa y productiva en la dialéctica de la creación, renovación y sostén de toda vida. En *Kulacudamim Nigam*, *Prakriti* dice:

“No hay nadie para crear sino yo que soy la madre”

(...) A *Prakriti* se la adora como *Aditi*, la inmensidad primordial, la inagotable, la fuente de la abundancia. Se la adora como *Adi Shakti*, el poder primordial. Todas las formas de la naturaleza y la vida en la naturaleza son las formas, los hijos, de la Madre de la Naturaleza que es la naturaleza misma nacida del juego creativo de su pensamiento. Por eso a *Prakriti* también se la llama Lalitha, la Jugadora, porque lila o juego, como actividad espontánea y libre, es su naturaleza. La voluntad de ser muchos (*Bahu-Syam-Prajayera*) es su impulso creativo por medio del cual crea la diversidad de formas vivientes de la naturaleza. La común aunque múltiple vida de las montañas, los árboles, los ríos, los animales, es una expresión de la diversidad a que da origen *Prakriti*. La fuerza creativa y el mundo creado no son distintos ni están separados, ni el mundo creado es uniforme, estático y fragmentado. Es diverso, dinámico e interrelacionado (*Shiva, V., 1995: 77-78*).

La recuperación del principio femenino es una respuesta a las múltiples dominaciones y privaciones que padecen no sólo las mujeres sino también la naturaleza y las culturas no occidentales. Representan la recuperación económica, la liberación de la mujer y la liberación del varón, que dominando la naturaleza y a la mujer, ha sacrificado su propia humanidad (*Ibid.: 95-96*).

La muerte del principio femenino en la mujer y la naturaleza ocurre por asociar la categoría de pasividad con lo femenino. La muerte del principio femenino en el hombre tiene lugar por cambiar la creación por la destrucción en el concepto de actividad y la autoridad por el dominio en el concepto de poder. La actividad creativa autogenerada y no violenta como principio femenino, muere simultáneamente en la mujer, el varón y la naturaleza cuando la violencia y la agresión se convierten en el modelo de actividad masculino, y la mujer y la naturaleza pasan a ser objetos de violencia. (*Ibid.: 98*)

El texto de Vandana Shiva, pleno de bellas imágenes - “el orden democrático del bosque”, “la democracia de todo lo vivo”- simboliza las intenciones de los demócratas radicales aleccionados por la naturaleza, aunque su interés se centra en la denuncia a la explotación del tercer mundo por el primero y en la representación del potencial de resistencia de las mujeres indias, en un contexto filosófico-natural espiritualista propio de cierta cosmogonía india en donde la naturaleza y el “principio femenino” están entretrejidados entre sí: la naturaleza simboliza la encarnación del principio femenino; lo femenino alimenta a la naturaleza para que ésta pueda crear y garantizar la vida. La naturaleza es activa, omnipotente, productiva, espontáneamente activa, creadora, plural, dinámica. Un antiguo texto bengalí citado por Shiva, dice:

Los ríos y montañas tienen una naturaleza dual. Un río no es sino una forma del agua y sin embargo tiene un cuerpo distinto. Las montañas nos parecen una masa inmóvil pero su verdadera forma no es esa. No podemos saber, cuando miramos una concha con vida,

que adentro tiene un ser viviente. Del mismo modo, dentro de los ríos y montañas aparentemente inanimados habita una conciencia escondida. Los ríos y montañas toman la forma que desean

(*Op. cit.*, fragmento del *Kalika Purana*: 78)

El término *prakriti* abarca la multiplicidad de significados de esta concepción de naturaleza que para Shiva se resume en “la encarnación y manifestación del principio femenino”.

A la comprensión de lo que es naturaleza –creatividad, actividad, productividad, pluralidad, interdependencia y carácter sagrado de la vida– Shiva opone la concepción cartesiana de la naturaleza como estática, pasiva, unidimensional, mecanicista, fragmentada en sí, inferior y definida como algo escindido del ser humano. Su ideal será, pues el de un “continuo social del ser natural y humano” o de una “sociedad y naturaleza como continuo de ser”.

Algunas objeciones a Vandana Shiva

Bárbara Holland-Cunz (1996) opina que el “principio femenino” se convierte en V. Shiva entra en contrapunto con el cartesianismo, con lo cual referido a políticas concretas como el movimiento *Chipko* puede ser pertinente, pero no en un nivel filosófico o teórico-social donde una argumentación así resulta problemática por el sesgo biologicista (aún cuando su “tercer camino de la liberación” presenta un carácter “transgenérico”, pues no pretende propagar la masculinización del mundo como Simone de Beauvoir ni la feminización al estilo Marcuse, aunque distinga claramente entre “mujeres” y “principio femenino” no ligado exclusivamente a sexo en aquellos universos de creencias orientales).

A través de la importancia que se le concede a la resistencia de las mujeres, por medio de la definición de crisis ecológica como la “muerte del principio femenino”, al cual se enfrentan las mujeres, se establece sutilmente una conexión entre las activistas y el principio femenino. Yo no me muestro en desacuerdo con el hecho políticamente significativo de que efectivamente sean las mujeres las que se encuentran en todos los continentes al frente de los movimientos ecológicos. A lo que me opongo es a conferirle un carácter biológico a este hecho. Shiva misma aduce una razón no biológica para ello: las mujeres son aquellas que se dedican a la producción de subsistencia y las que ven peligrar de forma directa las condiciones básicas de la vida por las así llamadas políticas de desarrollo (...) Con todo quiero atreverme a formular la tesis de que sin la “proximidad” enfática entre mujeres, naturaleza y “principio femenino” que Shiva establece, las partes analíticas de su trabajo no hubiesen resultado tan incisivas. Sólo ante el trasfondo de la “inspiración” y sacralización de la naturaleza, Shiva puede desarrollar su crítica a la destrucción de la naturaleza; así el primer mundo puede y debe ser desenmascarado analíticamente como “la cultura de la muerte”. La dureza y la certeza de la crítica nacen del énfasis espiritual (*Holland Cunz, B., 1996: 247-248*).

Este tipo de objeciones académicas –sin desmedro de su importancia– tal vez tengan que ver con algo así como la polémica medieval acerca del “alma de las mujeres”. A nuestro parecer, tal vez dilaten la acción militante imprescindible en un momento crucial de nuestro presente donde lo prioritario es la defensa de la vida como condición primordial de todo posterior debate “enclaustrado”. Y esa defensa tal vez sea mucho más fuerte cuando no se dispone de otro patrimonio que el de la propia vida, la de los hijos y los saberes ancestrales, como en el caso de tantas mujeres pobres del Tercer Mundo. Y si esos sistemas de creencias no aprehensibles desde la “razón académica” (que conserva –en su gran mayoría–, la mala costumbre occidental de definir, clasificar y juzgar a otras personas y culturas por las respuestas que ellas dan a nuestras preguntas) sirven para conservar sus identidades para la lucha y la resistencia, tal vez deberíamos intentar sumarnos a cada una de sus reivindicaciones desde cada uno de nuestros lugares.

La propuesta de Vandana Shiva –entonces– tiene que ver con la necesidad de una nueva ciencia no reduccionista ni servil del sistema asentado en el lucro y la explotación consecuentemente irresponsables. Esta nueva ciencia debe respetar el conocimiento ancestral de los pueblos acerca de la naturaleza y permitir superar la marginación y la pobreza.³

También desde la India, Bina Agarwal (posicionada en un *medioambientalismo feminista constructivista*) economista de formación, considera que el discurso *ecofeminista* es problemático en varios puntos:

- porque postula a las *mujeres* como categoría unitaria sin dar cuenta de sus diferencias respecto a clase, etnicidad, etc.
- porque –en consecuencia– ignora otras formas diferentes de dominación que sin embargo repercuten en las mujeres
- porque se limita a considerar la dominación de la naturaleza y de las mujeres en el plano de lo ideológico sin prestar la debida importancia a la base material de la misma: es imprescindible más dilucidación teórica respecto a la economía política que sostiene la construcción ideológica
- porque, en el caso de aquellas líneas *ecofeministas* que asimilan un determinado tipo de conexión entre las mujeres y la naturaleza por su biología, podrían estar hablando de una *esencia femenina*
- porque –en el caso de Vandana Shiva– sus referentes son las mujeres del noroeste de la India y sus generalizaciones abarcan a todas las mujeres del Tercer Mundo, como asimismo, no reconoce la pluralidad de líneas dentro del hinduismo, lo cual hace imprecisa su idea rectora del *principio femenino*. Por otra parte, Shiva, al atribuir todas las formas de devastación de la naturaleza y de opresión de las mujeres al colonialismo y la ciencia occidental con su modelo de *desarrollo*, parece restar importancia a la base material pre-existente en la India: una sociedad estratificada con fuerzas locales y reales de poder y propiedad.

3- En los últimos años Vandana Shiva se ha convertido en una líder del Foro Internacional contra la Globalización, junto a otras figuras de importancia, creciendo mucho más allá de su trayectoria académica como física/filósofa de renombre en su país. Desde Seattle en adelante, su militancia se dirige a cambiar las reglas del comercio global y las políticas alimentarias y agrícolas, a denunciar el control de los alimentos por parte de las grandes compañías y la globalización de la agricultura, que está robando a millones de personas su sustento vital y el derecho a la comida: esto está siendo experimentado en todas las sociedades a medida que las explotaciones agrícolas y los pequeños agricultores están siendo forzados a extinguirse mientras los monocultivos sustituyen a los cultivos diversos, mientras la agricultura y la ganadería están siendo transformadas y, desde la producción de alimentos nutritivos y diversos se pasa a los mercados para semillas, herbicidas y pesticidas modificados genéticamente. Los agricultores pasan de ser productores a ser consumidores de productos agrícolas patentados por las grandes compañías, destruyéndose los mercados locales y nacionales mientras se expande el mito del “libre comercio” y la economía global se convierte en el medio “que tienen los ricos para robarles a los pobres su derecho a la comida e, incluso, su derecho a la vida. Porque la gran mayoría de las personas (el 70%) obtiene su sustento de la producción de comida. **La mayoría de estos agricultores son mujeres** (el subrayado es nuestro. Por el contrario, en los países industrializados, los agricultores sólo constituyen el 2% de la población”. (*Cosecha robada*: 17. El imperativo fundamental de los tiempos se trasluce en el concepto de **democracia alimentaria**: justamente en contraposición de la **dictadura alimentaria**: la democracia alimentaria se está creando por medio de una nueva solidaridad entre los movimientos que están a favor de la democracia ambiental y de la agricultura sostenible, los movimientos a favor de la agricultura orgánica, los movimientos contrarios a la ingeniería genética, los movimientos como el hindú *Navdanya* en pro del no reconocimiento de “patentes” sobre la vida (incluidas las patentes sobre semillas), los movimientos de consumidores y los nuevos movimiento de los científicos asociados al interés público (*Op. cit.*: 145 a 152).

- En síntesis, respecto a la idea de V. Shiva según la cual las mujeres, debido al principio femenino presente en su cosmología conllevan en sí la protección de la naturaleza, sostiene que el lazo que ciertas mujeres sienten con la naturaleza tiene su origen en sus responsabilidades de género en la economía familiar. Sus visiones holísticas responden más bien a la realidad material en la que se encuentran: piensan en términos de interacción y prioridad comunitaria. Su conciencia ecológica nace de esta interacción vital con el medio, no de las características afectivas o cognitivas propias de su sexo (Agarwal, B. en Agra Romero, M.X, *op. cit.* : 180/226)

En la misma línea –un *feminismo ecologista* (o ambientalista) *constructivista*– Val Plumwood insiste en el carácter histórico, construido desde la racionalidad dominante masculina. Analiza la historia de la filosofía occidental desde los griegos como la construcción de un yo masculino dominante, escindido de su cuerpo, de sus afectos, de las mujeres, de los demás seres vivos y de la Tierra. En consecuencia, sobre esta identidad dominante se ha construido la civilización hoy en peligro.

María Mies

Desde “el corazón de la fiera” –como le gusta decir refiriéndose a su lugar de origen –Alemania– María Mies apunta a la descolonización de la tríada “naturaleza, mujeres y Tercer Mundo”:

Lo que une a la naturaleza, las mujeres y el Tercer Mundo es el hecho de que estas áreas constituyen las colonias más importantes del hombre blanco desde los tiempos del Renacimiento. Su imagen de humanidad, su civilización, su comprensión de la ciencia, la técnica y el progreso, su modelo de crecimiento económico permanente, su sociedad y su estado, se basan sobre esta sumisión violenta. Estas tres colonias fueron declaradas como ‘naturaleza’, es decir fuente de recursos inagotables y explotables. De esta manera fueron excluidas del área de la sociedad humana, es decir de la civilización masculina-blanca (Mies, M./ Shiva, V.,1993).

Considera también esta militante/pensadora - profundamente crítica de la “Academia” como el lugar donde toda lucha coagula - la relevancia ecológica de la dimensión espiritual porque allí radica el redescubrimiento del carácter sagrado de la vida; sólo en este sentido será posible su perpetuación, tal como lo proclama junto a V. Shiva:

Esta cualidad no reside en una divinidad ultraterrenal, en una trascendencia, sino que está presente en la vida cotidiana, en nuestro trabajo, en las cosas que nos rodean, en nuestra immanencia. Y este carácter sagrado debería celebrarse de vez en cuando mediante rituales y danzas.

Esta celebración de nuestra dependencia de la Madre Tierra es totalmente opuesta de la actitud que propugnaron Francis Bacon y sus discípulos, los padres de la ciencia y la tecnología modernas. Ellos veían esta dependencia como un ultraje, un desafío al derecho del hombre a la libertad (...) La racionalidad occidental, el paradigma de ciencia y el concepto occidental de libertad se basan todos en la superación y la trascendencia de esta dependencia, en la subordinación de la naturaleza a la voluntad (masculina) y en el desentrañamiento de la magia de todas sus fuerzas. En este contexto, la espiritualidad se propone “sanar a la Madre Tierra” y devolver su magia al mundo. Lo cual supone deshacer el proceso de desencantamiento que Max Weber veía como el desenlace inevitable del proceso de racionalización europeo (*Op. cit.*, 1997: 32).

La fragmentación del saber, propia de la ciencia patriarcal reduccionista –en el lenguaje de nuestras pensadoras– que deslinda arbitrariamente conocimiento y naturaleza, se

encuentra entonces en la raíz de la crisis ecológica en cuanto destruye los procesos y ritmos orgánicos, como también las capacidades regeneradoras. A la vez, al deslinde entre conocimiento y naturaleza corresponde un deslinde entre valor y no valor: la metáfora mecanicista crea simultáneamente la medida del valor y los instrumentos para la aniquilación de lo que considera no-valor. Así crea la posibilidad de colonizar y controlar aquello que es gratuito y capaz de autogeneración. Por consiguiente, el desarrollo tecnológico avanza desde lo transformado hacia lo intacto.

En este sentido, las semillas y los cuerpos de las mujeres, como sedes de la capacidad de regeneración figuran, a los ojos del patriarcado capitalista, entre las últimas colonias. Se transforman estos lugares de regeneración creativa en lugares “pasivos” donde el “experto” produce y añade valor. La naturaleza, las mujeres y los pueblos no blancos aportan sólo la materia prima “en bruto”. La devaluación de las aportaciones de las mujeres y de la naturaleza va unida a la asignación de valor a los actos de colonización presentados como actos de desarrollo y de mejora (...) (Shiva, V. en op. cit.: 43-45).

“Naturaleza” es, desde esta perspectiva, todo lo que provee gratuitamente o con un costo muy escaso, incluyéndose el trabajo social que no es considerado “trabajo” sino “biología”: la fuerza de trabajo es un producto natural y sus productos son similares a un yacimiento natural.

Entonces, la transformación de la creatividad en pasividad, relocaliza la productividad en una serie de actos perturbadores, coercitivos y explotadores y define esa fuerza como fuente de valor, a la vez que clasifica lo demás como “no valores”. De todo esto se desprende que el control externo sobre los lugares de regeneración son imprescindibles para la supervivencia y el bienestar humanos: así el acto destructivo aparece como “el acto salvador”.

La medicalización del nacimiento es una evidencia de lo que se afirma: el cuerpo femenino se convierte en un conjunto de partes fragmentadas que deben ser gestionadas por expertos profesionales. Así el útero de las mujeres queda reducido a *contenedores inertes*: también aquí la construcción de la pasividad se hace a costa de la sustitución del vínculo orgánico directo entre la mujer y el feto por el saber de los médicos/expertos.

Una nueva/vieja perspectiva

Tal vez el contacto de María Mies con Vandana Shiva, sirvió para esclarecer en la primera la diferencia de concepciones en las mujeres rurales del Tercer Mundo acerca de la Tierra: para ellas va de suyo que se trata de un ser vivo que garantiza su supervivencia y la de sus semejantes; en consecuencia, respetan y celebran esta dimensión sagrada, resistiendo el hecho de que sea transformada en materia prima muerta para la economía industrial y la producción de mercancías. El respeto por la diversidad y los límites fijados por la naturaleza son esenciales para la supervivencia de las mujeres rurales.

Destaca M. Mies que es este materialismo, esta inmanencia que tiene sus raíces en la producción y reproducción cotidiana de subsistencia que realizan la mayoría de las mujeres del mundo “el fundamento de nuestra posición ecofeminista”. Tal materialismo nada tiene que ver con el del capitalismo mercantilizado ni con el “materialismo mecánico marxista”: ambos se asientan en la misma relación de la humanidad con la naturaleza (esto es: la de considerarla como fuente de recursos simplemente).

La perspectiva ecofeminista de M. Mies conjuntamente con V. Shiva - entre otras - integra una variedad de temas: el de una concepción particular del saber, el tema de la pobreza y el desarrollo, el de la industrialización de todas las formas de vida, la búsqueda de identidad y arraigo culturales en un mundo globalizado, el de cómo lograr libertad y

autodeterminación en un planeta limitado y también una propuesta: la de una forma de vida (la única posible), *la perspectiva de subsistencia*, ya que la fórmula “desarrollo sustentable” es un eufemismo más del capitalismo con máscara ecologista. Más aún, “desarrollo sustentable” –para decirlo desde nuestra perspectiva– es casi un *oximoron*.

V. Shiva y M. Mies, entre otras, observan que la perspectiva de subsistencia –que implica el producir y reproducir la propia vida– está realizándose en la organización de ciertas comunidades de mujeres rurales del tercer mundo que, a través de su empoderamiento, logran salirse de la ilusión difundida por “los de arriba” –la perspectiva de la riqueza y el “desarrollo” adjunto– que no puede sino agravar más aún la crisis ecológica y la pobreza de la mayoría de la humanidad (Bennholdt-Thomsen/ Mies, M., 1999).

La perspectiva de subsistencia que proponen estas pensadoras/militantes, incluye todo trabajo gestado en la creación, recreación y mantenimiento de la vida, por sobre todo otro propósito. Por ello contrasta con el punto de vista que privilegia la producción de valor agregado y la multiplicación de bienes de uso, desde la cual la vida es sólo un efecto secundario. Además, en tanto la perspectiva propuesta –que implica recuperar la comuna- adjudica valor al propio esfuerzo, conlleva necesariamente el sentido de independencia, de autosuficiencia y genera la propia capacidad de gestión. La esfera marginalizada –las mujeres, la naturaleza y los niños– deviene aquí central en tanto implica la preservación de la base económica y ecológica, como también la diversidad cultural y biológica.

Desde esta mirada, la ciudad es un “parásito” pues es incapaz de regenerarse a sí misma con sus propios recursos: necesita vivir de lo aledaño hasta para deshacerse de sus residuos (de los cuales ni siquiera se hace responsable). Más aún, en la actualidad necesita de la naturaleza del mundo entero considerado todavía como “salvaje”.

Lo peor que produce la urbanización del mundo es que sus habitantes explotados se visualizan como los explotadores del futuro sin llegar a comprender que este crecimiento desmedido de las ciudades es producto de la destrucción de los campos o de la apropiación de grandes extensiones de tierra para “monocultivarlas” con semillas transgénicas con la consecuente pérdida de diversidad. Es decir que, sobre las ruinas de la subsistencia se produce y reproduce el capitalismo patriarcal con el servicio de sus instrumentos: los macro-organismos de decisión mundial: el BM; El FMI; la OMC, etc. (en nuestras realidades socioculturales, seguramente con un elemento nuevo más: la implantación del ALCA).

En fin, la tríada “desarrollo-progreso-eficiencia”, zócalo discursivo de las políticas del Banco Mundial, es también otro eufemismo para sacar a los campesinos de la subsistencia en el Norte y poner a las mujeres al servicio de la producción, en el Sur.

La perspectiva de la subsistencia propone, pues, recrear las comunidades diseñadas como “eco-regiones” en las cuales imperaría necesariamente una ética: la “ética de la subsistencia”, en simbiosis con una “economía moral”, alejada de la propiedad privada, el autointerés y el crecimiento permanente. En esta “economía moral” las variadas dimensiones del proceso de la vida no estarían separadas ni compartimentadas como en el mundo capitalista. Los recursos propios no serían considerados “herencia universal de la comunidad global”: otro de los eufemismos –según las autoras– para dar paso a las multinacionales para sus apropiaciones y respectivos “patentamientos”⁴.

En síntesis, las discusiones en torno a “la buena vida” generadas desde el Norte, son cínicas y ridículas. Tal como la entienden sus predicadores de turno, esta “buena vida” no es económicamente sustentable ni generalizable: sólo una minoría de hombres y mujeres pueden beneficiarse por algún tiempo del saqueo.

4- Los ejemplos se multiplican en nuestro presente histórico: ellas aluden –entre otros– al “patentamiento” de un árbol de la India con propiedades insecticidas por parte de una multinacional, con lo cual despojan de su recurso a la comunidad local.

El separar el trabajo de las otras formas de vida para someterlo a las leyes del mercado, destruyendo las formas orgánicas de la existencia y organización (fundadas en el parentesco, la vecindad, el oficio, las creencias, etc.) mediante la aplicación del principio del contrato, señala el comienzo del hambre en el mundo. Quienes han estudiado las sociedades que vivían – y viven- al límite del nivel de subsistencia, acuerdan que no existe allí el hambre y que en este sentido, son más humanas que la economía de mercado. Karl Polanyi (1997) dice que la primera contribución del hombre blanco al mundo del hombre/mujer negro/a fue hacerle conocer el azote del hambre.

Por lo tanto, una perspectiva de liberación válida y realizable para todas las mujeres implica, según las autoras, encontrar una economía que no esté basada en el patriarcado, el colonialismo o la explotación de la naturaleza. Tal economía, de subsistencia, es válida tanto para el Norte como para el Sur pues el otro modo no es moralmente aceptable, ni ecológicamente sostenible.

El *ecofeminismo* se encuentra en la búsqueda de *su derecho de ciudadanía* (Gebara, I., 2000: 32). Nuestra Academia no ha incorporado aún estas discusiones, presa, tal vez de la estructuración androcéntrica de la *Universitas* y del conservadurismo del concepto. Sí existe una diversidad de pequeños grupos ecofeministas en Argentina, Chile, Perú, Venezuela, Bolivia, Uruguay, Brasil, México. Pareciera ser que el de mayor extensión en América latina es el colectivo “Con-spirando” (tal el nombre de su revista) con sede en Santiago de Chile. El nombre alude a la imagen de “respirar juntas” pues el planeta es como un enorme pulmón de vida (*Con-spirando* N° 1, 1992).

Algunas críticas a la postura ecofeminista en general, incluso dentro del feminismo, tienen que ver, con la afirmación de que la opresión de las mujeres es un fenómeno histórico que existe desde los orígenes del patriarcado o sea, más o menos, cinco o seis mil años atrás, mientras que la devastación de la naturaleza recrudece en Occidente desde el siglo XVI. No sería entonces pertinente unificar las dos problemáticas.

Otras críticas alegan que la ecología como ciencia ha sido una disciplina masculina, además de despreocupada de la problemática social que aqueja a los *condenados de la tierra*, por lo cual la unión de aquella ciencia con el feminismo corre el riesgo de debilitar la lucha de las mujeres.

También se critica cierto esencialismo –como ya se señaló– en el sentido de equiparar ‘naturaleza’ y ‘mujer’ bajo una esencia común: en este caso tal vez se pierda de vista que las categorías de género, naturaleza, cultura, tradición, etc., son construcciones histórico-sociales.

Ecofeminismo y Teología

Son destacables dentro de una perspectiva de unión entre *ecofeminismo* y teología, los análisis de la teóloga/filósofa brasileña Ivone Gebara, integrante de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, movimiento que, como sabemos, se ha concentrado en torno a la justicia social. Esta teóloga –que ha convivido con mujeres pobres del nordeste brasileño– en cierto sentido avanza por sobre las críticas “teóricas y académicas” de que ha sido objeto el Ecofeminismo, afirmando:

Sin negar la validez de las críticas plausibles a un cierto tipo de pensamiento y acción feminista (...), creo que otras permanecen en un nivel académico y general, y casi nunca se enfrentan con los problemas concretos de lo cotidiano, de la vida de los barrios, del trabajo, de la sobrevivencia de las mujeres del medio popular y de la destrucción del medio ambiente en que viven. Con frecuencia algunas críticas teóricas no tienen en

consideración la pésima calidad de los alimentos ofrecidos a los pobres, la insalubridad de las viviendas, la mala calidad del agua y del aire, sobre todo en la periferia de las grandes ciudades. Y no siempre se recuerda que son las mujeres las primeras que tienen que afrontar la vida cotidiana, la sobrevivencia de la familia, el cuidado de los niños, las cuestiones de salud y alimentación. Son ellas las que muchas veces andan kilómetros en búsqueda de agua potable, o de un lugar donde lavar la ropa. Las críticas teóricas pueden también correr el riesgo de permanecer en un mundo privilegiado, donde la discusión de ideas es un lujo que se da entre grupos poco comprometidos con la real situación de vida de la gran masa de excluidas. (...) Una postura ecofeminista para mí es una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista. Las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena son las primeras víctimas y, por lo tanto, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la Tierra. Son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos los que viven más fuertemente en el cuerpo el peligro de muerte que el desequilibrio ecológico les impone.

La problemática ecológica tiene que ver con la raza, el sexo y la clase y, por consiguiente no puede ser estudiada como disciplina aislada de la problemática social mundial en la cual vivimos (...) la línea ecofeminista en la cual trabajo en filosofía y en teología no suscribe la perspectiva esencialista, ni la supremacía de la diferencia. Quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana, y particularmente la teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal. Para mí la cuestión fundamental es no sacralizar el mundo de la naturaleza ni el mundo de las mujeres. Ésta sería, a mi modo de ver, una visión por demás romántica y hasta cierto punto ineficaz para nosotras las mujeres ante las urgencias de esta transición de siglos, más que una búsqueda de caminos alternativos de convivencia (...) Somos parte de un destino común y, en cierta manera, la lucha ecológica, la lucha de las mujeres y de tantos otros grupos alternativos frente al sistema establecido, tiene que ver con la preservación de la vida (Gebara, I., op. cit.: 23-26).

La perspectiva de Ivonne Gebara, pues, intenta equiparar justicia social con eco-justicia y, por tanto, imponer un cambio en los discursos y prácticas de las iglesias en América: esto significa —entre otras cosas— hacer y rehacer acuerdos para vivir, para encontrar el bien común y encontrar una ética a partir de la cual sean posibles una convivencia y una solidaridad más amplias. Esta ética ampliada —según nuestra pensadora militante— puede comenzar con una simple reflexión sobre las cosas necesarias a nuestro cuerpo, tal como lo manifestara, por ejemplo, Umberto Eco:

Es posible constituir una ética sobre el respeto por las actividades del cuerpo: beber, orinar, defecar, dormir, hacer el amor, hablar, escuchar, etc. (...) Obligar a alguien a vivir con la cabeza agachada es una forma intolerable de tortura (...) El estupro no respeta el cuerpo del otro. Todas las formas de racismo y exclusión constituyen, en última instancia, maneras de negar el cuerpo del otro. Podríamos hacer una relectura de toda la historia de la ética en la perspectiva del derecho de los cuerpos y de las relaciones de nuestro cuerpo con el mundo (en Gebara, I., op. cit.: 127).

Extrapolando: se podría pensar en el derecho del cuerpo de las mujeres en la necesaria búsqueda de respeto a su integridad en todas las dimensiones de la vida social, a la vez que tratar de extender esta ética incluyendo el cuerpo de la Tierra en tanto ser vivo en el cual existimos y constituimos, como también aplicarse esta ética a todas las interpretaciones religiosas que se postulan como absolutas y universales:

No se puede obligar a las mujeres a adherir a la misma experiencia de victoria o de sufrimiento que los hombres, la misma experiencia de Dios, de salvación y resurrección. Ellas hacen su propia experiencia a partir de la historia social de su cuerpo. No se puede prescindir de esas experiencias en su grito por Dios. No se puede prescindir de esa

experiencia en la organización política y religiosa de las relaciones humanas, en vistas del equilibrio necesario de la vida de la Vida (*Ibid.*: 128-129).

Por otra parte, el acoger la biodiversidad religiosa significa para nuestra pensadora, insertarse en un zócalo discursivo común en el cual las tradiciones deberían inscribirse: aquél del cual nacieron, del que adquieren fuerza para subsistir todas las religiones y creencias, y que tiene que ver con la responsabilidad a asumir colectivamente en salvaguarda de la naturaleza en su complejidad biológica; por la vida de todos los grupos humanos; “por este Cuerpo Vivo en evolución al cual pertenecemos”. Pues el respeto al otro o a la otra no se plasma sólo en dejarlos ser sino “ser-con, con-vivir, compartir-con, dado que somos quienes bordamos la trama de la vida”. Se hace necesaria, pues, una nueva y profunda reflexión religiosa capaz de deshacer el antropocentrismo judeo-cristiano tradicional para reencontrar una idea de unidad y de experiencia cercanas a lo que fue –en algún momento– estigmatizado como panteísta u otras variantes.

El vínculo entre ecofeminismo y teología es entonces, considerado desde nuestra teóloga/filósofa, como mucho más estrecho que el que existe entre feminismo y ecología: porque tanto las mujeres como el ecosistema y la naturaleza tuvieron escasa presencia en el discurso teológico oficial. Sólo han sido consideradas consumidoras o reproductoras de la religión en el interior del mundo patriarcal. El esfuerzo teológico feminista está centrado entonces, en recuperar la memoria de las mujeres insumisas al sistema religioso dominante a lo largo de la historia: erosionar la imagen del Dios masculino, así como la salvación ofrecida a través del Mesías varón, sacrificado por todos, pues “esta dimensión sacrificial salvifica masculina, con la consecuente importancia de la sangre y la acentuación de la ‘guerra santa’, son algunos de los puntos que la teología feminista problematiza”. (*Ibid.* : 28-29).

Si bien es cierto que algunos segmentos del discurso teológico latinoamericano (sobre todo en Brasil), se han centrado en torno a la justicia social, hoy nos encontramos ante un nuevo elemento, no sólo introducido por el feminismo, sino también por la situación de agotamiento del planeta Tierra: dolorosamente se constata que el destino de los/las oprimidos/as está ligado con el destino del planeta. De allí la introducción del término ‘ecojusticia’ como inseparable de ‘justicia social’. Las agresiones contra la naturaleza siempre están relacionadas con la agresión a sus habitantes: aquélla es usada como arma de guerra, es envenenada, es conquistada, es manipulada por tecnologías cada vez más destructivas. La naturaleza es víctima y arma de guerra, lo mismo que las mujeres: violadas y violentadas para encender más el odio de la resistencia, maltratadas hasta la muerte “muestran en su cuerpo el poder del agresor”. Sin embargo, este tipo de narración histórica no es usual:

La utilización de la naturaleza, de la fauna, de la flora y de las mujeres como armas de guerra y conquista, tiene poquísimo espacio en los análisis históricos. Casi no interviene en el conocimiento llamado científico, no entra como consideración ética ni teológica importante (...) no se habla de la muerte de pájaros y de otros animales. No se habla de los bosques quemados ni de los campos de flores pisoteadas. No se habla del agua sucia y contaminada donde otrora hubiera un bellissimo lago o un hermoso río.

El cielo estrellado cubierto por las nubes de polución es totalmente olvidado. El aire, casi irrespirable, cargado de gases letales, es poco mencionado. No se recuerda a las mujeres violadas o asesinadas ni a aquellas que sirvieron a los heridos. No se habla de la interdependencia de todos los sistemas de vida, aunque estén allí, presentes en medio de la ausencia de percepciones (*Ibid.* :48).

Desde la consideración teológica, la reivindicación ecofeminista en América Latina es muy reducida pues –dadas las condiciones cada vez más crecientes de pobreza– no se ha concientizado la complicidad de las construcciones cristianas patriarcales con la persistencia de la dominación de las mujeres y de la explotación a mansalva de recursos.

La propuesta de Ivonne Gebara tiene que ver, entonces, con la necesidad **urgente** de educarnos y educar a las nuevas generaciones para restablecer la ligazón subjetiva con todos los seres, relación capaz de interrumpir el proceso de explotación y destrucción del planeta: en este sentido es que las religiones tienen la responsabilidad social de ayudar para desplegar la nueva/vieja sensibilidad necesaria para amar la Tierra “a la luz de la indisoluble comunión entre todos los seres”. Tal vez así –se espera Ivonne Gebara– en el interior mismo de las religiones patriarcales, se iluminen algunas brechas que escapen de la complicidad con la devastación universal. En tanto filósofa intenta, entonces, reflexionar sobre la epistemología patriarcal que orienta la teología cristiana para, desde tal desmontaje, abrirse hacia una perspectiva epistemológica ecofeminista. Ésta no implica una sustitución lisa y llana, ni una crítica destructiva a la epistemología que funda la tradición cristiana occidental, sino más bien “abrir una problemática que ha de pensarse” como desafío que debe ser considerado, ya que tanto nuestro presente histórico como el futuro dependen de las elecciones cognitivas que hagamos. Es en este sentido que el ecofeminismo insiste en la dimensión ética del conocimiento humano. Insiste en construir nuevos modos de conocer que salgan del universalismo androcéntrico/eurocéntrico/cristocéntrico y sus divisiones cognoscitivas dualistas y jerárquicas, en el intento de re-conectar cosmovisiones y antropologías holísticas.

Conclusión

Se ha analizado **un** segmento de la reflexión ecofeminista. La selección de esta dirección expresa la convicción de que se debe difundir –como tarea ética– las voces de quienes, desde diferentes lugares, intentan construir un futuro posible, dada la dimensión casi apocalíptica que ha tomado la crisis ecológica.

En los últimos años el planeta y la salud de sus habitantes han sufrido uno de los picos más elevados de deterioro. Se sabe perfectamente que esta catástrofe tiene que ver con la adopción de la economía de mercados no regulados (vástago de nuestro ‘pensamiento único’) que actúan en su propio beneficio. A nuestro juicio, nunca como ahora gran parte de la humanidad pudo señalar con tanta claridad a los ecocidas. Sin embargo la asimetría entre antagonistas hace difícil pensar en el triunfo de la resistencia.

El sistema expansor de la monocultura - profundamente androcéntrico - lleva en sí el germen de la destrucción de la vida: sus valores son la competencia, el egoísmo, el individualismo, la razón instrumental y la ausencia de toda ética (o bien las “éticas reactivas” y en algunos casos, las éticas aplicadas como las “éticas de la empresa”).

¿Porqué resaltar aquí una perspectiva ecofeminista? Porque ésta ha planteado una radical crítica al sistema ecocida en su conjunto al reafirmar el valor y la integridad de cada uno de los seres vivos, reivindicando también la dimensión espiritual de la vida, tanto tiempo denigrada por los materialismos de turno (capitalista y socialista). Porque compartimos la idea de que nuestro futuro depende de las elecciones cognitivas que hagamos. Y en esta dirección sabemos que monocultura, monoteísmo, monocultivo y ‘pensamiento único’, entrañan, desde cierta sin-opsis filosófico-histórico-ecologista, la misma trayectoria en la co-responsabilidad de la muerte de la naturaleza.

Desafiar al patriarcado actual y su modelo de ciencia y tecnología es, entonces, un acto de lealtad hacia las generaciones futuras.

Bibliografía

- Agra Romero, M. X., 1998, *Ecología y feminismo*, Comarés.
- Amorós, C., 1985, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos.
- Boff, L., 1996, *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, Lohlé-Lumen.
- Carson, R.L., 2001, *La primavera silenciosa*, Crítica.
- Chua, A., 2003, *El mundo en llamas*, Sine Qua Non.
- Easlea, B., 1981, *Science and Sexual Opression. Patriarchy's Confrontation with Woman and Nature*, Wrindensfeld and Nicholson.
- Gadotti, M., 2002, *Pedagogía de la Tierra*, Siglo XXI.
- Gebara, I., 2000, *Intuiciones ecofeministas*, Trotta.
....., 2002, *El rostro oculto del mal*, Trotta.
- Gimbutas, M., 1991, *El lenguaje de la Diosa*, Gea.
- Holland-Cunz, B., 1996, *Ecofeminismos*, Cátedra.
- Keller, E.F., 1989, *Reflexiones sobre género y ciencia*, Alfons el Magnanim.
- Klare, T., 2003, *Guerras por los recursos*, Tendencias.
- Merchant, C., 1980, *The Death of Nature*, Harper and Row.
....., 2003, *Reinventing Eden*, Routledge.
- Mies, M. / Shiva, V., 1993, *Ecofeminismo*, Icaria.
- Mies, M. / Bennholdt-Thomsen, V., 1999, *The Subsistence Perspective*, Zed Books.
- Mies, M. / Bennholdt-Thomsen, V., 1998, *Women, the Last Colony*, Zed Books.
- Mies, M., 1997, *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, Icaria.
- Morin, E., 1993, *Tierra Patria*, Kairós.
....., 1984, *Ciencia con conciencia*, Anthropos.
....., 1982, *Para salir del siglo XX*, Kairós.
- Polanyi, K., 1994, *La gran transformación*, La Piqueta.
- Ramonet, I., 2002, *Guerras del siglo XXI*, Mondadori.
- Sartre, J.P., 1965, *Colonialismo y Neocolonialismo. Situations V*, Losada.
- Shiva, V., 1991, *Violence of the Green Revolution*, Zed Books.
- Shiva, V., 1995, *Abrazar la vida*, Horas y Horas.
....., 2003, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós.
- Sjö, M. / Mor, B., 1987, *The Great Cosmic Mother. Rediscovering the Religio of the Earth*, Harper and Row.
- Sturgeon, N., 1997, *Ecofeminist. Natures. Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, Routledge.