



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**La teoría ecofeminista como alternativa a
la ética animal androantropocéntrica**

Irene Cuadrado Martín

Tutora: Angélica Velasco Sesma

Departamento de Filosofía

Curso: 2024-2025

Tanto dolor, tanto sufrimiento no cabe en el mundo. Nos quedamos sin tiempo y cegados, olvidamos que dentro de poco la Tierra dejará de ser nuestro hogar.

Dedicado a mi familia, por apoyarme, y a Angélica, porque sin ella este trabajo no habría salido adelante. Gracias.

Contenido:

Resumen:	5
Palabras clave:	5
Abstract:	5
Keywords:	5
Capítulo 1: Ampliando el respeto a los animales: algunos planteamientos en ética animal.....	6
1. Introducción:	6
1.1. El concepto de especismo en Peter Singer:	6
1.3. Veganismo:.....	12
1.4 Diversos enfoques y divergencia de opiniones en la ética animal:	15
1.5. La importancia de los sentimientos:.....	17
Capítulo 2: La naturalización de la mujer.....	19
2. Introducción:	19
2.1 El existencialismo de Beauvoir:.....	19
2.2. ¿Existen las sociedades igualitarias o todos los grupos sociales son patriarcales?	20
2.3. ¿Se basa la desvalorización universal de las mujeres en un determinismo biológico?.....	21
2.4. Los dualismos:.....	22
2.5. ¿Por qué lo natural?.....	23
2.6. La mediación:	25
2.7. La muerte de la naturaleza:	26
2.8. La Modernidad:	28
2.9. Las mujeres y la Naturaleza. Brujas y comadronas:	30
Capítulo 3: Ecofeminismo para la no violencia.....	32
3. ¿Qué es el ecofeminismo?.....	32
3.1. Ecofeminismo clásico:	33
3.2. Ecofeminismo cultural:	35
3.3.Ecofeminismo Ilustrado/crítico:	37
3.4. La ética del cuidado:	40
3.5. La crítica a la Modernidad:	42
3.6. ¿Ha estado siempre dominada la Naturaleza?:.....	42
3.7. La Ilustración olvidada:.....	44
3.8. Sexualidad, fundamentalismos y discursos transgresivos:.....	45
Capítulo 4: ¿Es la ética animal una cuestión feminista?	47

4. Introducción:	47
4.1. El animal y la ética animal:	47
4.2. Dualismo razón/emoción:	48
4.4. El consumo de cuerpos y sus respectivas industrias:	50
4.5. Los textos patriarcales de la carne:	52
4.6. Por una teoría crítica feminista vegetariana:	54
4.7. Ecofeminismo: Las fuentes dualistas de la enajenación en el vegetarianismo ontológico:.....	54
4.8. Proteína feminizada:.....	56
5. Conclusión:.....	60
6. Bibliografía:	61

Resumen:

La hipótesis que planteo en este trabajo es que, en la teoría ecofeminista, encontramos reflexiones que resultan esenciales para desarrollar planteamientos éticos que se alejen del androcentrismo y del antropocentrismo dominantes en la tradición occidental. Entiendo que este tipo de planteamientos alejados del androantropocentrismo son más adecuados para hacer frente a las problemáticas de la desigualdad, de la insostenibilidad ambiental y de la violencia que aquellos planteamientos que mantienen las jerarquías. La lógica de la dominación se mantiene a ciertos niveles en los autores de la ética animal, porque dejan de lado de forma completa las emociones y se centran de forma exclusiva en otros aspectos como los derechos o la utilidad, es decir, a pesar de intentar romper con la jerarquización existente entre los humanos y los no humanos, siguen jerarquizando entre lo considerado masculino, por ejemplo, los derechos, y lo considerado femenino, como las emociones, los sentimientos y la compasión.

Palabras clave:

Ética animal, androantropocentrismo, ecofeminismo, ética del cuidado, emociones.

Abstract:

The hypothesis that I propose in this dissertation is that, in ecofeminist theory, we find reflections that are essential for developing ethical approaches that move away from the androcentrism and anthropocentrism dominant in Western tradition. I understand that these types of approaches, removed from androanthropocentrism, are more appropriate for addressing problems of inequality, environmental unsustainability, and violence than those approaches that maintain hierarchies. The logic of domination persists at certain levels in authors of animal ethics because they completely leave aside emotions and focus exclusively on other aspects such as rights or utility. That is, despite trying to break with the existing hierarchy between humans and non-humans, they continue to prioritize between what is considered masculine, for example, rights, and what is considered feminine, such as emotions, feelings, and compassion.

Keywords:

Animal ethics, androanthropocentrism, ecofeminism, ethics of care, emotions.

Capítulo 1: Ampliando el respeto a los animales: algunos planteamientos en ética animal

1. Introducción:

El objetivo principal de este capítulo es acercarnos a algunas de las propuestas más conocidas internacionalmente de la ética animal para dar un contexto sobre el que después elaboraremos una crítica a los rasgos androantropocéntricos de las mismas.

1.1. El concepto de especismo en Peter Singer:

El término de *speciesism*, traducido al español como *especismo* fue acuñado por Richard Ryder en 1970.

A partir del nacimiento del término, ha sido una gran herramienta para abordar la cuestión de los derechos de los animales, pero ¿Qué significa el término de especismo?

El diccionario de la lengua española lo define como “discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores” o “creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio” (RAE).

De forma más general, es definido como una forma de discriminación de los seres de acuerdo con la especie a la que pertenecen. El término de especismo se ha situado por algunos defensores de los animales al mismo nivel que los términos de racismo y sexismo, porque consideran que comparte con ellos la negación de derechos de acuerdo con la no pertenencia a cierto grupo que se considera privilegiado.

A continuación, nos adentraremos en la tesis de Peter Singer, para comprender los argumentos que están detrás de su lucha contra el especismo. Singer utiliza el utilitarismo como herramienta teórica para abordar la cuestión animalista.

En *Liberación animal* (1999), Singer, haciendo uso de los principios utilitaristas y en concreto del principio de minimización del sufrimiento, defiende que debemos llevar a cabo las acciones que ocasionen como resultado de su ejecución el mínimo dolor posible en los seres

afectados por ellas. Siguiendo esa línea, se opone al *especismo*, esto es, a la discriminación de un ser vivo por el solo hecho de pertenecer a una determinada especie (Singer, 1999).

Los animales comparten muchos rasgos básicos con los humanos, pero no comparten con ellos algunas necesidades, lo cual no significa que por no ser idénticos a los humanos no se deban tener en cuenta sus intereses. Por ejemplo, una vaca no necesita tener derecho al voto, pero sí que se vería beneficiada de una ley que ampare su derecho a vivir una vida digna, respirando aire puro y no viviendo entre barrotes hasta ser conducida al matadero. En contraposición con la propuesta de Singer, Donaldson y Kymlicka (2017) defienden que existe un principio de justicia general que es aplicable a los animales. Ellos sí que hablan de derechos, pero, en la adquisición de estos derechos, tienen en cuenta las diferentes relaciones políticas que establecen los animales con las comunidades humanas y distinguen entre ciudadanos domésticos, animales salvajes soberanos y animales liminales residentes.

El *principio de igualdad* defendido por Singer no significa un tratamiento idéntico de todos los seres, tampoco habla intrínsecamente de derechos, sino que más bien, se centra en una misma consideración de los intereses. Hay individuos humanos con diferentes capacidades intelectuales, no de acuerdo con la raza o al sexo, sino independientemente de estos, hablamos de personas que por diversas razones sufren un deterioro cognitivo que les aleja de la media de los de su especie. La forma más simple de negarles los derechos a los animales es considerarlos irracionales e incapaces de comprensión real, hoy en día sabemos que los animales no son tan irracionales como pensábamos, lo que sería suficiente para tirar este argumento por la borda, pero realmente nadie se conformaría con esto, porque el problema no es que se considere poco inteligentes sin más a los animales, sino que se compara la inteligencia de los animales con la nuestra, y ambas se desarrollan en direcciones diferentes de acuerdo a los problemas a los que cada uno tiene que hacer frente.

El argumento de la inteligencia hace demasiadas aguas porque si estamos dispuestos a exigir el grado prototípico de inteligencia humana como requisito para poseer derechos, no sólo los animales quedarían excluidos de la consideración jurídica, sino también las personas con daños cognitivos que no alcanzarían esa media de inteligencia exigida. No es deseable que las personas más vulnerables pierdan sus derechos fundamentales, por eso el argumento de la inteligencia en vez de resolver el problema, parece causar otros más graves (Singer, 1999). En esta misma línea, autores como Francisco Lara y Olga Campos (2015), han señalado que la inteligencia no es un criterio moral relevante, porque si nos guiamos por él, muchos humanos, entre ellos los niños y las personas con alguna discapacidad intelectual quedarían desprotegidos.

Jeremy Bentham, en el siglo XIX, dio un giro al argumentativo defendiendo, ya no se trataba de si los animales hablan o razonan, sino de si pueden sufrir. Esto sitúa la capacidad de sufrimiento como epicentro de la igualdad. No se trata de ser autónomo, de poseer un sentido de justicia, ni de formar parte de una comunidad, es la capacidad de sentir dolor lo que convierte a un sujeto en candidato a poseer derechos (Bentham, 1789). La sensibilidad, la capacidad de sentir, se convierte por tanto en el nuevo límite, los animales ya no son considerados meros autómatas sin sentimientos ni vida mental como defendía Descartes. La crueldad gratuita se niega de forma radical, gracias a los avances científicos, que han permitido descubrir que los animales tienen sistemas nerviosos casi idénticos a los nuestros, y que pueden experimentar tanto dolor como nosotros, además de estrés y ansiedad.

Algunos consideran que lo determinante no es tanto la capacidad de sentir dolor, sino la conciencia de ese dolor, la capacidad de expresarlo, pues bien, a los animales cuando se les causa un daño no se quedan estáticos sin que sea perceptible ningún cambio en su actitud, sino que gritan, forcejean y lloran al igual que hacemos nosotros. No es necesario acudir a los estados de conciencia para darnos cuenta de que los animales son capaces de experimentar el dolor, además, es importante decir, que los estados tan primitivos como el del dolor no tienen que ver con la conciencia ni con el lenguaje, y tampoco exigen una capacidad de raciocinio muy avanzada, lo que evitaría los problemas del anterior argumento (Singer, 1999).

De acuerdo con lo que hemos dicho, sería legítimo utilizar a los animales para satisfacer nuestros fines siempre y cuando no se les cause dolor, es decir, podríamos experimentar con ellos si les damos drogas fuertes que les anestesien, podemos matarlos para consumir su carne siempre que no sufran, y también podemos arrancarles la piel utilizando el proceso más indoloro. El argumento del dolor nos permite avanzar, pero todavía deja la puerta demasiado abierta al especismo, porque parece que matar sin dolor a un animal legítima la acción de matarlo, en tanto que no se viola el derecho de los animales a no sufrir. Los animales no sólo sufren cuando son asesinados brutalmente, no es necesario llegar a ese punto, hay muchas formas de sufrimiento que no se consideran tal por la costumbre que conllevan, por ejemplo, la forma de producción cárnica, encierran a los animales entre rejas y muros de hormigón, sin espacio, sin luz natural, ni aire puro, realizan amputaciones, por ejemplo, de los picos de las gallinas para optimizar el espacio y disminuir los conflictos. Someten de forma clara a los animales para conseguir lo que desean (Singer, 1999).

Debemos aclarar, que, por mucho que haya animales que no hayan vivido nunca en libertad, no significa que no la anhelan, su instinto les hace desearla, los anima a moverse a correr, a cazar o pastar, porque su sitio nunca ha sido el de las granjas industriales. Con esto

queremos decir, que los animales sufren con muchas de las prácticas que se hacen de forma masiva diariamente para alimentar a la humanidad. El especismo se deja ver en muchas acciones de los hombres, en la experimentación en pro del avance de la ciencia, en la cría de animales con fines alimenticios, en la peletería y en la explotación de animales con fines de ocio; para que estas necesidades y deseos caprichosos de los humanos sean satisfechos, los animales sufren, y es fácil ver que en muchos casos sería evitable. ¿Por qué consideramos que tenemos derecho a disponer de los animales como nos plazca? ¿Por qué nos creemos superiores a ellos?

La historia está marcada por el deseo de dominio del hombre de todo su entorno, siempre nos hemos creído los jefes de un mundo que está a nuestros pies. En relación con esto, Marta Tafalla (2022) defiende que este ansia de dominio de los humanos, su deseo incansable de subir cada vez más arriba, de consumir más recursos de los necesarios, ha conducido a la crisis ecológica en la que nos encontramos. Según Tafalla, hemos cometido y cometemos diariamente un crimen conocido como ecocidio, y es que, estamos asesinando al planeta y a todas las criaturas no humanas que habitan en él.

Desde el comienzo de los tiempos, hemos utilizado a los animales para satisfacer nuestros fines, al principio era cuestión de necesidad real, no había otra forma de subsistencia, pero ahora tenemos todo a nuestro favor para vivir de otra manera y no lo hacemos. Hemos avanzado mucho desde que dejamos las cavernas, pero parece que hay pasos que no estamos dispuestos a dar.

¿Dónde se encuentra el origen de esta actitud de superioridad de los humanos hacia los no humanos? Pues parece que, en la tradición judeocristiana, que presenta al ser humano como el elegido por Dios para dominar al resto de especies. El hombre sujeta entre sus manos las riendas de las bestias, de las fieras que debe dominar (Singer, 1999). Santo Tomás defendía que “No existe pecado en la utilización de un objeto para aquello que fue creado. Ahora bien, el orden de las cosas es tal que las imperfectas existen para las perfectas (...). Las cosas como las plantas que meramente tienen vida son todas iguales para los animales, y todos los animales lo son para el hombre (Singer 1999. p. 248). El hombre está más cerca de la perfección y por eso tiene derecho a apropiarse de todos los seres más imperfectos que él. El hombre mata a los animales para satisfacer sus necesidades y se considera legítimo, mientras que cuando un animal mata a un humano se considera salvajismo y nos horroriza, el ser perfecto debe acabar con el imperfecto y no al revés, porque eso atentaría contra la ley sagrada.

En la época de la Ilustración, se dieron grandes avances, todo se puso al servicio de la ciencia y la experimentación con animales permitió ver las semejanzas en su constitución

interna, con la fisiología humana. El derecho a utilizar a los animales continuó siendo legítimo, pero se pasó a exigir cierta gentileza.

Poco a poco, se produce en la sociedad el aumento de los sentimientos anticlericales lo que favorece el estatus de los animales. Con la llegada de Darwin y su obra *El origen de las especies*, se produce un cambio de visión, las justificaciones de supremacía del hombre pierden sus fundamentos científicos. El ser humano ya no es una creación especial de Dios, se ha descubierto el engaño y la línea que nos separa de los animales cada vez parece más fina, sin embargo, el hombre se enfada y se niega a abandonar su trono. La obra de Darwin constituyó una gran base teórica para la lucha contra el especismo, pero el problema es que no se llevó a la práctica, no trascendió el papel de los libros.

La liberación de los animales y, por tanto, la eliminación del especismo es una lucha plagada de excusas, en primer lugar, la excusa religiosa, de la que hemos hablado brevemente, en segundo lugar, la excusa de los choques de intereses, según la cual el límite a la consideración de intereses de los animales se debe situar en aquel momento en el que nuestros intereses se vean afectados. Muchas prácticas especistas están arraigadas totalmente en las sociedades occidentales y no nos atrevemos a cuestionarlas por la normalidad que implican, pero debemos plantearnos si realmente podemos vivir de otra manera, o si por el contrario no existe forma alguna de subsistencia que no implique causar daño a otras especies. En principio sí que disponemos de los medios suficientes para dar un giro a nuestras actitudes, pero requiere esfuerzo, debemos implicarnos y trabajar diariamente para limitar las prácticas dañinas hasta sustituirlas completamente por otras que limiten casi a cero los perjuicios a los animales.

La aceleración de la producción supone un gran obstáculo para el cambio, cada vez queremos producir más en menos tiempo y esto perjudica mucho a la naturaleza con la que además hemos perdido todo tipo de conexión. Vamos a los supermercados o a las carnicerías y la carne no tiene forma de animal, porque ciertamente es más rentable para la economía que no pensamos en que aquello que compramos entre plásticos es un cadáver de un animal. En conexión con esta idea, Melanie Joy (2023) defiende que los cadáveres de animales toman forma que nos permiten olvidar que lo que consumimos son animales, esto forma parte de un sistema ideológico que ella denomina como “carnismo”. Este sistema necesita mecanismos de distanciamiento y anestesia emocional, lo que explica que los cadáveres de animales, para garantizar el consumo sin culpa moral alguna, adopten formas que no nos recuerdan a lo que un día fueron, es decir, seres vivos, esto a su vez, permite despersonalizar a las víctimas y ocultar la violencia.

El especismo hoy en día se expresa en términos diferentes a como lo hacía en otros períodos históricos, hemos puesto muchos más límites, no vemos bien maltratar a los caballos, a los perros, a los gatos y somos mucho más empáticos, pero seguimos violando el principio moral fundamental de idéntica consideración de los intereses que debería regir nuestras relaciones con los demás seres.

Un gran pilar para el cambio en nuestra relación con los animales es la educación, la concienciación, porque “comemos carne de animales antes de estar capacitados para entender que lo que comemos es el cadáver de un animal, así pues, nunca tomamos una decisión consciente, reflexiva, libre de la parcialidad que acompaña a todo hábito establecido y reforzado por las presiones del conformismo social, de comer carne animal (Singer, 1999, p. 262). No hay un momento en la vida de los individuos en la que se tome una decisión consciente e informada sobre el consumo de otros animales, es algo que viene de serie y que se da por hecho que no es necesario cuestionar. Melanie Joy (2013) defiende que somos capaces de consumir productos animales gracias a un sistema mitológico que puede ser resumido en las tres n de la justificación, según estas tres n, comer animales es lo normal, lo natural y lo necesario. La ideología carnista, como denomina Joy al sistema de pensamiento que normaliza el consumo de cadáveres de animales, convierte el consumo de productos animales en algo normal, en una norma social aceptada. Los consumidores de carne creen que comer carne es lo natural en la especie humana, pero en verdad, es una conducta construida que se disfraza de natural para presentarse como irrefutable. En último lugar, cuando alguien defiende que comer animales es necesario, da por hecho que asesinar millones de animales es imprescindible para garantizar la supervivencia de la humanidad, a pesar de que numerosos estudios apoyen la idea de que la dieta vegana es perfectamente saludable.

En los niños, vemos una clara tendencia a amar a los animales y la propia sociedad fomenta ese amor, sobre todo con los animales de compañía, perros y gatos fundamentalmente, pero se da una contradicción, porque ¿Qué diferencia real hay entre los animales que tenemos en casa y los que comemos, que hace que les tratemos de forma tan diferente? Realmente no hay ninguna. En cierta manera, ocultamos la realidad porque nos resulta incómoda, nadie quiere sentirse mal al beber leche, por eso no nos interesa saber que para que esa leche haya llegado a su casa una cría fue separada de su madre nada más nacer. Joy (2010) defiende que el consumo de leche está socialmente aceptado, la mayoría de la gente piensa que las explotaciones lecheras no se sirven de la violencia. En realidad, las vacas de las explotaciones lecheras son sometidas una y otra vez a dolorosos procesos, se las insemina forzosamente, se las separa de sus crías y sus huesos soportan el peso de unas ubres que producen leche por

encima de sus posibilidades. Las vacas soportan horrores para que los humanos puedan beber una leche que no necesitan.

Debemos dejar claro que no utilizamos a los animales sólo para satisfacer nuestras necesidades primarias, sino que su servicio se extiende hasta lo menos necesario de nuestra vida, el material de la ropa que vestimos, de los zapatos que nos calzan y de los productos cosméticos que utilizamos (Singer, 1999). Marta Tafalla (2022) considera que esta utilización de los animales para satisfacer los deseos humanos es muestra de la fantasía antropocéntrica en la que vivimos, una visión ciega del mundo que está acabando con millones de especies, incluida la humana.

Esperemos que llegados a este punto haya quedado claro que el especismo es una actitud más que reprochable porque no tenemos ningún derecho a instrumentalizar a los animales, y, es más, si verdaderamente nos preocupamos por los problemas morales debemos intentar limitar las prácticas que atentan contra los intereses básicos de los demás animales.

Arrancar de raíz el especismo es una tarea complicada porque su origen está situado a mucha profundidad y alcanza la conciencia de todos los individuos de las sociedades occidentales. Además, hay muchos prejuicios, poderosos intereses y hábitos adquiridos durante miles de años contra los que el arma más efectiva no es otra que la educación. Poco a poco el movimiento de liberación animal da resultados en la práctica, cada vez hay más gente vegetariana e incluso vegana. Tenemos un gran trabajo por delante, pero si estamos dispuestos, podemos cambiar la situación y dejar de ser los tiranos egoístas que hemos sido durante siglos, ¿Seremos capaces de alzarnos ante el desafío animalista y probar que somos altruistas poniendo fin a la cruel explotación de las especies en nuestro poder?

1.3. Veganismo:

El número de animales utilizados para producir alimentos es escalofriante; se calcula que unos 57 millones de animales mueren al año para que los humanos puedan consumir su carne. Partimos el razonamiento de una proposición básica: “Si los animales importan moralmente en lo más mínimo, no debemos consumirlos a ellos ni consumir productos fabricados con ellos y estamos comprometidos a adoptar una dieta vegana, o una dieta basada en verduras, frutas,

cereales, legumbres, frutos secos y semillas, excluyendo todo tipo de carnes, pescado, leche, queso, otros productos lácteos y huevos”. (Francione y Charlton 2014, p. 4).

Michael Vick, jugador de fútbol americano, financió y se enriqueció con las peleas de perros. El mató con sus propias manos a algunos de los perros que no le obedecían. La gente que conoció el caso se indignó por completo y pocos se han atrevido a perdonarle por lo que hizo. Nadie podía entender cómo una persona podría hacer sufrir a un animal sin razón. Parece que la clave del asunto se sitúa en lo que consideramos que es o no es una buena razón. No consideramos que una buena razón sea el disfrute o el placer, por tanto, pensamos que Vick no tenía una razón suficiente para hacer lo que hizo. Pero debemos darnos cuenta de que “el problema es que comer animales no es, en materia de análisis moral, diferente a las peleas de perros”. (Francione y Charlton 2014, p. 12). En ambos casos, el sufrimiento al que son sometidos los animales está injustificado. No necesitamos productos animales para alimentarnos o para estar sanos, la dieta vegana es asequible y saludable para todo el mundo, y, es más, los productos animales no son buenos para nuestra salud ni para la del planeta. Marta Tafalla (2022) elabora una crítica ética contra el modelo de producción basado en la explotación animal. Este modelo de producción produce la destrucción de los ecosistemas, emite gases perjudiciales, contamina el agua y el suelo y hace un uso ineficiente de los recursos naturales, entre otras cosas.

¿Cuál es nuestra justificación para matar a tantos millones de animales terrestres y acuáticos? Disfrutamos del sabor de la carne, consumir carne es un hábito, pero si esto es así, “no hay diferencia entre el placer que obtenemos de las peleas de perros y el placer del paladar que obtenemos al comer productos animales. En ambos casos, existe un gran sufrimiento. En ambos casos no hay necesidad” (Francione y Charlton 2014, p. 16).

Alguien puede pensar que la diferencia se encuentra en que ninguno de nosotros mata a ningún animal de forma directa, otra persona, el matarife, hace el trabajo sucio por nosotros; pero es que esto, es irrelevante desde el punto de vista moral, el derecho penal no distingue entre aquel que aprieta el gatillo él mismo y aquel que paga para que otro lo haga, en ambos casos hablamos de asesinato, en ambos casos la persona debe cargar con la culpa moral. Aunque no hayamos estado nunca en un matadero, sabemos que para que la carne llegue a nuestros platos, antes hay que dar muerte a un animal, un animal que va a sufrir durante todo el proceso, desde su cría hasta su sacrificio. El hecho de disfrutar o no del proceso de tortura, es una diferencia psicológica, no moral, porque dar muerte a seres que quieren continuar viviendo es una falta moral muy grave. No sólo sufren los animales destinados a ser carne, porque, “la mayoría de los animales utilizados para producir lácteos y huevos, son, como los

animales utilizados exclusivamente para producir carne, mantenidos en un confinamiento intensivo bajo las condiciones de cualquier forma horrendas de las granjas industriales” (Francione y Charlton 2014, p. 20). Las vacas son preñadas de forma artificial una y otra vez, son separadas de sus terneros y todas ellas terminan antes o después en el matadero.

Son numerosas las excusas que utilizamos para justificar que el consumo de productos animales está justificado y es muy diferente a otras formas de tortura; bueno, pues la verdad es que no es así. “Seamos claros y concisos, no hay ninguna evidencia creíble –ninguna– de que una dieta vegana no pueda suministrar la misma calidad de proteína que aquella derivada de fuentes animales. (Francione y Charlton 2014, p. 21). Muchos alimentos de origen vegetal también contienen hierro y calcio. Lo que suele pasar en estos casos es lo que se conoce como desinformación nutricional, lejos de lo que nos hacen creer, no sólo obtenemos nutrientes de la carne, los vegetales aportan los mismos e incluso de tipos más variados.

Tampoco es algo natural en el ser humano consumir carne, nuestro aparato digestivo y nuestros dientes se parecen más a los de los animales herbívoros que a los de los carnívoros. “En resumen, no existe ninguna evidencia de que la naturaleza requiera que comamos productos animales. De hecho, la evidencia señala lo contrario” (Francione y Charlton 2014, p. 45)

Por otro lado, hay quienes piensan que no sería sostenible ni posible para el planeta que todos los humanos se hicieran veganos, pero lo que estas personas no saben es que se destina más terreno cultivable para producir alimentos para las explotaciones ganaderas industriales que para el consumo humano directo. Como ya hemos comentado, Tafalla (2022) defiende que el sistema de producción que utiliza recursos animales es muy ineficiente y desaprovecha grandes cantidades de recursos.

¿Y qué pasa con las plantas? ¿Ellas no sufren? “No hay ninguna evidencia científica de que dejar caer el brócoli en agua hirviendo sea similar en alguna manera relevante a matar a una vaca, o un cerdo, o un pollo, o dejar caer una langosta viva en agua hirviendo” (Francione y Charlton 2014, p. 87). Además, se consumen más vegetales cuando se come un bistec que cuando una persona se quiere nutrir a base de vegetales directamente.

Debemos recalcar que la dieta vegana no es extrema, es perfectamente viable y saludable, “lo que es extremo es la fantasía de que algún día encontraremos nuestra brújula moral respecto a los animales mientras estén en nuestras mesas. Lo que es extremo es que digamos que nos importan los animales, pero continuemos comiendo animales y productos animales” (Francione y Charlton 2014, p. 126).

1.4 Diversos enfoques y divergencia de opiniones en la ética animal:

Dentro de la ética animal, existen diferentes enfoques, entre ellos se encuentra la teoría bienestarista y la teoría de los derechos de los animales, y entre ambas existen grandes diferencias. Por un lado, la teoría de los derechos rechaza el uso de animales en experimentos o para consumo humano, no simplemente porque estas actividades hagan sufrir a los animales, como defiende el bienestarismo, sino porque el uso de estos viola el principio de justicia que les debemos. La teoría de los derechos niega que los animales sean propiedad humana y por tanto reivindica su no explotación, ya que esta sólo es posible en la medida en la que se les considera una propiedad. Algunos filósofos de la ética animal son defensores del bienestarismo, pero otros, como Gary Francione, defienden que el bienestarismo no puede conducir a la abolición de la explotación animal, porque es estructuralmente defectuoso y conceptualiza los conflictos entre humanos y no humanos de una forma que el interés de los no humanos nunca prevalece. “I argue that rights theory provides more concrete normative guidance for incremental change than other views relied on by animal advocates. That is, animal rights theory is not utopian; it contains a nascent blueprint for the incremental eradication of the property status of animals”. (Francione 1996, p. 4). Traducción propia: “Sostengo que la teoría de los derechos proporciona una guía normativa más concreta para el cambio gradual que otras perspectivas en las que se basan los defensores de los animales. Es decir, la teoría de los derechos animales no es utópica; contiene un plan incipiente para la erradicación gradual del estatus de propiedad de los animales”).

El bienestarismo animal toma diversidad formas, pero podemos resumirlo en cuatro características esenciales: reconoce que en alguna medida los animales merecen cierto bienestar porque son sintientes, capaces de sentir dolor y experimentar placer. A pesar de que los animales sean sintientes, el bienestarismo considera que estos no merecen el respeto y consideración moral que poseen los humanos. Acepta que los animales son propiedad de las personas, y que la regulación del tratamiento animal debe tener esto en cuenta. Por último, considera aceptable intercambiar cualquier interés animal por un interés humano siempre y cuando, cualquier sufrimiento animal sea considerado como imprescindible o necesario para cumplir con el objetivo buscado. El problema, por tanto, se sitúa en qué se considera sufrimiento necesario, en dónde se pone el límite. “Although animal welfare theory takes many forms (depending of what criteria are used to determine necessity), no form of animal welfare has ever challenged the basic assumption that animals are somehow “inferior” to humans and

that humans are justified in exploiting animals (Francione 1996, p. 11). Traducción propia: “Aunque la teoría del bienestar animal adopta muchas formas (dependiendo de los criterios que se utilicen para determinar la necesidad), ninguna forma de bienestar animal ha desafiado jamás el supuesto básico de que los animales son de alguna manera “inferiores” a los humanos y que los humanos están justificados en explotar a los animales”).

Con Tom Regan, damos el paso del bienestarismo a la teoría de los derechos de los animales. “Regan rejects utilitarianism in all of its forms for many reasons, but the most salient of these is his view that it is morally wrong to regard individuals as nothing more than receptacles for that which is of intrinsic value but as lacking any intrinsic value of their own (Francione, 1996. p. 13). Traducción propia: “Regan rechaza el utilitarismo en todas sus formas por muchas razones, pero la más importante es su visión de que es moralmente incorrecto considerar a los individuos como nada más que receptáculos de valor, pero como carentes de valor por sí mismos”). Es decir, que Regan defiende que los individuos tienen valor inherente y que no es moralmente correcto tratar a los individuos humanos y no humanos como medios para un fin. Para Regan los no humanos son, como los humanos, *sujetos de una vida*. Este autor diferencia entre derechos básicos, derechos adquiridos y derechos legales, los primeros son universales, es decir, los poseen también los animales. Un ejemplo de este tipo de derechos es el derecho a un trato igualitario, y de este se deriva el principio de perjuicio. “As a prima facie matter, harming the interests of a subject of a life is to show disrespect for the inherent value of the moral agent or patient. (Francione, 1996. p. 17. Traducción propia: “Como problema *prima facie*, dañar los intereses de los sujetos de una vida es mostrar irrespeto al valor inherente del agente o paciente moral”). La postura que toma Regan se centra en condenar de forma clara el uso de los animales ya sea para comida, para vestirse, para investigación, experimentación o para entretenimiento. Regan no nos enumera la lista de derechos que poseerán los animales una vez que la explotación institucionalizada sea abolida, tampoco nos dice cómo resolver los conflictos que se puedan producir entre los derechos humanos y los derechos de los animales. Los críticos le objetan precisamente eso, que toda su teoría se base tan solo en intuiciones morales; pero él deja claro que no utiliza las intuiciones al modo de verdades autoevidentes, si no como juicios morales.

El paso del bienestarismo a la teoría de los derechos, tampoco está libre de problemas, sobre todo si analizamos la noción de derechos bajo el prisma que nos proporciona el ecofeminismo.

“The feminist properly criticizes the patriarchal use of rights, but cannot deny that without some notions of nontradable interests, there is no standard by which to judge rape or

other forms violence as wrong” (Francione, 1996. p. 18. Traducción propia: “Las feministas de forma acertada critican el uso patriarcal de los derechos, pero no pueden negar que sin ninguna noción de derecho no habría estándares con los que juzgar como malas la violación u otras formas de violencia”).

Presiento que de lo que no se da cuenta Gary Francione, el autor de esta cita es de que a pesar de que algunas feministas y ecofeministas consideren que la noción de derecho recibe un trato patriarcal, no todas rechazan el uso de los mismos y en su mayoría son conscientes de su importancia. Es decir, que critiquen, como veremos más adelante, que la ética animal se centre en los derechos, pero deje de lado las emociones que nos mueven a actuar de forma moralmente correcta, muestra el sesgo androcéntrico presente en la ética animal occidental. Con esto quiero decir, que sólo se considera valioso lo vinculado a lo masculino, en este caso los derechos, que reitero, que sí que son valiosos, pero por sí solos, si dejamos de lado (como ha hecho la ética animal) las emociones por ser consideradas de forma errónea una debilidad femenina, la ética queda incompleta. Como defiende Carol Adams (1990), los derechos son patriarcales y debemos ir más allá de estos y aceptar la empatía, la compasión y el cuidado como bases para teorías éticas más completas. Me propongo demostrar esta hipótesis a lo largo del trabajo.

1.5. La importancia de los sentimientos:

Casi todos los seres humanos rechazan el sufrimiento de los animales, pero como ha mostrado Melanie Joy (2013) el sistema carnista bloquea la empatía, lo que posibilita que les sigamos explotando. “De este modo, la empatía se convierte en apatía, de forma que se vuelven aceptables actos violentos que, de manera natural, nos generarían emociones de rechazo por el sufrimiento de los animales explotados dentro de nuestras sociedades” (Velasco, 2024. p. 631). La Declaración de Cambridge sobre la Conciencia, demostró que los animales son capaces de experimentar estados afectivos y poseen conciencia. Pero nosotros les seguimos explotando, les consideramos lo Otro, nos definimos por oposición a ellos. A su vez, olvidamos que esa inferiorización ha servido para dominar a ciertos grupos humanos, al ser ubicados en el lado de la animalidad. Armelle Le Bras-Chopard (2002), señala que la degradación del estatuto del animal se observa en la animalización y posterior esclavización de grupos humanos que poseen rasgos considerados inferiores, como ocurre con el color de la piel.

Así, a todos estos seres considerados inferiores se les ha privado de respeto en lo relativo a la moral, lo que se conoce como *antropocentrismo moral*. “Como ha argumentado Victoria Camps (2011), la moral no tiene que limitarse al conocimiento de lo que se debe hacer, sino que es también un conocimiento sobre lo que es bueno sentir” (Velasco, 2024. P. 633). La moral es también un trabajo con las emociones, es una educación de las emociones.

“La tesis de que el animal es una máquina incapaz de sentir dolor facilitó la proliferación de los experimentos con animales vivos y eliminó los posibles remordimientos de los investigadores. La teoría cartesiana encontró su contrapartida en aquellos y aquellas que formaron parte de la “ilustración olvidada” (Velasco, 2024. p. 633). Numerosas mujeres se situaron en contra de los experimentos que se realizaban con los animales y defendieron el derecho de estos a recibir un buen trato, pero se las consideraba unas sentimentales, porque recordemos que los sentimientos se han entendido a lo largo de la tradición del pensamiento ético como un rasgo de inferioridad femenina. “Esta inferiorización de los sentimientos frente a la razón ha sido abordada por el ecofeminismo (...) mostrando que el pensamiento occidental se ha estructurado de forma jerárquica a través de los dualismos opresivos, como hombre/mujer, cultura/naturaleza, mente/cuerpo o humano/animal, en los que una de las partes se entiende como superior a la otra” (Velasco, 2024. p. 635). Las partes de los dualismos consideradas inferiores se han vinculado con lo femenino y así los sentimientos se han considerado una debilidad propia de las mujeres. Esto se conoce como androcentrismo, que como defienden Marta Madruga Bajo y Verónica Perales Blanco (2020) consiste en una visión del mundo que universaliza lo masculino como lo humano. Es una de las bases del patriarcado, facilita la dominación y además está vinculado con la visión antropocéntrica de la naturaleza.

Este androcentrismo, como estamos tratando de demostrar, se ha mantenido en muchos de los teóricos de la ética animal. Los sentimientos compasivos nos movilizan para condenar el sufrimiento, pero numerosos autores han considerado el alcance de nuestra respuesta afectiva como insuficiente, como imposible de ser extendido a los animales. “Contra este tipo de ideas tan cuestionables, numerosas filósofas ecofeministas han sido capaces de entender que también poseemos sentimientos muy fuertes hacia los animales que nos impulsan a responsabilizarnos de ellos y a respetarlos” (Velasco, 2024. p. 638).

Cuando aplicamos la perspectiva de género a la defensa de los animales, ponemos de manifiesto, por ejemplo, la mayor presencia de mujeres en el movimiento animalista, pero también nos permite detectar el androcentrismo presente en la obra de muchos éticos animalistas, los cuales defienden que los sentimientos no tienen ninguna implicación en la moral.

Son cada vez más numerosas las obras dedicadas a la ética animal, pero en muchas ocasiones, en ellas, se deja de lado el componente emocional, la reacción emocional que nos produce el sufrimiento del Otro, sea o no este de nuestra especie. Esta desvalorización se mantiene en teóricos de la liberación animal como Peter Singer o Tom Regan. Singer (1999) apuesta por extender el principio básico de igualdad a los demás animales, pero recuerda que esta argumentación está basada en la razón y no en los sentimientos. Por ello, “numerosas pensadoras ecofeministas han criticado el androcentrismo de estas posturas. Herederas de la ética del cuidado, han recuperado y revalorizado las relaciones particulares, el contexto, la no violencia, el afecto, la empatía y el cuidado, apostando por aplicar estas virtudes del cuidado también a nuestras relaciones con la naturaleza y los demás animales (Velasco, 2024. p. 640). El desarrollo de los sentimientos hacia los demás animales es esencial y permite imaginar sociedades menos violentas y como dice Velasco, un poco más justas.

Capítulo 2: La naturalización de la mujer.

2. Introducción:

El objetivo central de este capítulo es explicar el cómo y por qué del proceso por medio del cual se produce la naturalización de la mujer, con el fin de mostrar algunas de las ideas que hacen surgir la teoría ecofeminista. Como veremos, para acabar con la opresión que sufren las mujeres, no bastará con desvincularles de lo natural, sino que será necesario llegar a la raíz del problema, a las razones por las que la Naturaleza y por ende todo lo vinculado a ella está devaluado, para posteriormente acabar con la lógica de la dominación que tanto el sistema de dominación de la Naturaleza como el de las mujeres comparten, es decir la lógica que subyace al antropocentrismo y al androcentrismo.

2.1 El existencialismo de Beauvoir:

Sherry B. Ortner, antropóloga cultural estadounidense, partiendo de los razonamientos existencialistas de Beauvoir, fundó lo que se conoce como antropología feminista. Para comenzar este segundo capítulo, y a modo de introducción de este, vamos a dar algunas pinceladas sobre los rasgos existencialistas propios de la filosofía de Beauvoir, algo que nos ayudará a comprender lo que expondremos después. El existencialismo es “una filosofía del sujeto que analiza los problemas desde la experiencia vivida de los sujetos a investigar. Es una filosofía que ve en lo singular de la contingencia del sujeto la universalidad de su condición” (Beauvoir 2005, p. 5). El razonamiento de Beauvoir parte de la siguiente pregunta “¿Qué ha supuesto para mí el hecho de ser mujer?”, así en el intento de dar respuesta a esta pregunta la autora se da cuenta de que toda su vida ha estado marcada por lo que los hombres piensan y dicen sobre las mujeres. Sartre el marido de Beauvoir fue un filósofo existencialista, pero ambos no defendían exactamente los mismos presupuestos, algunos expertos consideran que Beauvoir “lleva el Sartrismo más allá de sus posibilidades, incorporando elementos teóricos ajenos y haciendo, en suma, bricolaje filosófico, como ha sostenido M. Le Doeuff” (Montorell 2005 p. 6).

2.2. ¿Existen las sociedades igualitarias o todos los grupos sociales son patriarcales?

Según la antropóloga feminista Sherry B. Ortner, la dominación masculina es universal y se plasma en formas culturales muy diversas, que, pese a sus diferencias, comparten una lógica subyacente que presupone la inferioridad de las mujeres. “(...) trato de mostrar la gran capacidad persuasiva de esa lógica, pues si no fuera tan convincente la gente no seguiría escribiéndola. Pero también trato de mostrar las fuentes sociales y culturales de tal lógica, para señalar dónde radica la posibilidad de cambiarla (Ortner, 1979, p. 110). Se pueden distinguir tres niveles en el problema: en primer lugar, el hecho universal de que en todas las sociedades se asigna a la mujer un estatus de segunda clase. En segundo lugar, las ideologías, simbolizaciones y ordenaciones socioestructurales concretas relativos a la mujer, que tanto varían de una cultura a otra y en tercer lugar los detalles observables sobre el terreno de las actividades, aportaciones, poder, influencia etc. de las mujeres, que suelen variar de acuerdo con la ideología cultural (aunque siempre constreñidos dentro del supuesto de que las mujeres

nunca pueden ser prominentes en el sistema global). Ortner se centra en el primero de los tres principios enunciados porque defiende que cualquiera de los demás niveles o principios carece de sentido si no se comprende primero la ideología que convierte todos los poderes que poseen las mujeres en las diversas culturas en trivialidades. No existen algo así como los matriarcados o las sociedades igualitarias con las que tantos antropólogos habían hipotetizado, sino que todas las concreciones culturales comparten una ideología abarcadora y unos supuestos profundos que convierten los poderes que poseen las mujeres en algo desvalorizado.

Según Ortner, las variaciones propias de cada cultura pueden explicar las variaciones dentro del universal (teniendo claro que el universal es la situación subordinada de la mujer), pero de forma separada no son capaces de explicar el universal. Ortner es consciente de que la inferioridad que sufren las mujeres se plasma en cada cultura de acuerdo a sus propios términos, por eso propone que lo más efectivo para localizar la raíz de la dominación es realizar un análisis pancultural, es decir, poner el foco en aquello que comparten la mayoría de grupos culturales.

Al igual que Beauvoir, Ortner pone el foco en la cultura. Recordando la célebre frase de Beauvoir “No se nace mujer, se llega a serlo” (2005, p.19), es decir, en lenguaje del feminismo actual, el género es una construcción cultural sobre el sexo, esto es, que la feminidad y la masculinidad son formas de ser mujer u hombre determinadas por la cultura y la sociedad y, por tanto, que no existe, como ya nos decía en la Introducción, una esencia femenina, algo que caracterice a la mujer ontológicamente como tal y lo mismo ocurre con la supuesta esencia masculina. Las mujeres tienen derecho a acceder a su proyecto existencial, al ámbito de la cultura al igual que los hombres e impedirlo es negar su libertad.

2.3. ¿Se basa la desvalorización universal de las mujeres en un determinismo biológico?

Nadie niega que los factores biológicos cumplan un papel en la diferenciación entre hombres y mujeres, pero no es menos cierto que las diferencias biológicas sólo se convierten en inferiores o superiores dentro del entramado cultural en el que se articulan los valores, por ello es necesario abordar lo natural desde lo cultural. Todos los seres humanos comparten una serie de rasgos: todos tienen un cuerpo material y lo que podemos denominar una conciencia no material, todos nacen de una madre, viven en una sociedad con ciertas normas culturales,

para sobrevivir deben mantener relaciones mediadas con la naturaleza; y es en estos rasgos universales del ser humano donde debemos buscar la raíz de la inferiorización. Para Beauvoir, las diferencias anatómicas entre el hombre y la mujer no determinaban el ejercicio de la trascendencia. Donde se encontraba la diferencia era en la evolución de tales funciones; la evolución funcional del hombre es lineal, mientras que la de la mujer es más compleja y hace que esta quede poseída por la especie, por su capacidad de crear y albergar la vida. “Para Beauvoir, no es la servidumbre biológica la causa directa de la opresión sino una cultura que redefinió el factor biológico en sus términos - como lo ha expresado Celia Amorós” (Martorell 2005, p. 14).

2.4. Los dualismos:

Los dos temas centrales de este capítulo, (dualismo cultura/naturaleza y dualismo hombre/mujer) están interrelacionados de la siguiente manera: para abordar la cuestión de la Naturaleza se utiliza el lenguaje del género que se articula dentro del ámbito cultural y a la vez el lenguaje de la Naturaleza se utiliza para hablar desde el ámbito de la cultura de la sexualidad, y la reproducción. “Toda cultura o bien la cultura genéricamente hablando, está empeñada en el proceso de generar y mantener sistema de formas significativas (símbolos, artefactos, etc.) mediante los cuales la humanidad trasciende las condiciones de la existencia naturales, las dobléga a sus propósitos y las controla de acuerdo a sus intereses” (Ortner, 1979, p. 114). Los humanos aseguran su control sobre la salvaje Naturaleza, aquella en la que no existe ni norma, ni ley, en la que el hombre es un lobo para el hombre. Para poner fin al caos se instaure la ley, se inicia al hombre para purificarlo de toda tendencia a la corrupción. “Así, pues, podemos igualar aproximadamente la cultura con la noción de conciencia humana o con los productos de la conciencia humana (es decir, con los sistemas de pensamiento y la tecnología) mediante los cuales la humanidad intenta asegurarse su control sobre la naturaleza” (Ortner, 1979, p. 114) superarla y no dejarse llevar pasivamente por ella. La cultura generalmente es lo superior, lo trascendente, mientras que la naturaleza es la inmanencia. “De modo que la cultura (es decir, todas las culturas) en algún nivel consciente, afirma de sí misma no sólo que es distinta de la naturaleza, sino que es superior, y ese sentido de diferenciación y de superioridad se basa precisamente en la capacidad de transformar -” socializar” y “culturalizar”- la naturaleza”

(Ortner, 1979, p. 114). Para Beauvoir, el ser humano era más cultura que naturaleza en tanto que trascendía la vida, se situaba por encima de su valor realizándose, así como un ser cultural. Las mujeres eran excluidas de este acto de trascendencia porque ellas están condicionada biológicamente a la inmanencia en una cultura que la desprecia. Pues bien, las mujeres han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la Naturaleza, en oposición a los hombres que se han identificado con la Cultura, lo que explicaría su estatus pancultural de segunda clase. “Dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se considera que las mujeres forman parte de esta, entonces la cultura encontraría natural subordinar, por no decir oprimirlas” (Ortner, 1979, p. 115). En realidad, como nos dice Ortner, la cuestión es todavía más compleja, las mujeres no son plenamente naturaleza, sino que la cultura reconoce en cierta medida la participación de las mujeres en sus procesos, pero a la vez las interpreta como más afines con la naturaleza como incapaces de trascenderla en la misma medida que los hombres.

2.5. ¿Por qué lo natural?

Para entender el porqué de la subordinación, podemos partir de lo natural, del cuerpo, de las funciones fisiológicas. La mujer es la única capaz de crear, albergar y alimentar la vida en su interior, esto le sitúa más cerca de la naturaleza, y a la vez produce que se le impongan roles sociales considerados más naturales y por ende menos culturales. La hipótesis de la superioridad biológica masculina no se ha conseguido demostrar “con lo cual no quiere decir que los hechos biológicos sean irrelevantes ni que el hombre y las mujeres no sean distintos, sino que estos hechos y diferencias sólo adoptan la significación superior/inferior dentro del entramado culturalmente definidos del sistema de valores” (Ortner, 1979, p. 114).

Uno de los argumentos que se utiliza para defender la inferioridad de las mujeres es la proximidad de su psicología con la naturaleza, fue Beauvoir la que antes que Ortner “pasó revista a la estructura fisiológica, el desarrollo y las funciones de la hembra humana y llegó a la conclusión de que la hembra, en mayor medida que el macho, es la víctima de la especie” (Ortner, 1979, p. 115). Según Beauvoir “(...) la mujer se adapta a las necesidades del óvulo más que a sus propias exigencias” (Beauvoir, 2005, p. 14), estas mismas funciones, añade Ortner a las reflexiones de Beauvoir, producen su aislamiento y estigmatización, la mujer menstruante recluida para que su sangre no contamine la cosecha, ni produzca la muerte del ganado.

Según lo dicho, en la mujer la animalidad es más manifiesta porque se limita a llevar a cabo los procesos naturales que permiten la reproducción de la especie, su labor se reduce a la de la reproducción de la vida, es decir, que se queda anclada en la inmanencia y no alcanza la trascendencia. Como nos dice Beauvoir “la mujer crea naturalmente desde el interior de su propio ser, mientras que el hombre es libre de crear artificialmente, es decir, por medios culturales, y de tal modo que mantenga la cultura” (Beauvoir, 2005, p. 24), él crea lo eterno lo trascendental, mientras que ella sólo crea a los seres humanos, lo perecedero, lo corruptible, lo mortal. El hombre arriesga la vida, mientras que la mujer da vida, es la reproductora de la especie. Ellas aceptan el valor de la guerra, pero ellos no el de la maternidad; se da así “el gobierno del sexo que mata sobre el que engendra” (Beauvoir, 2005, p. 14).

Las funciones fisiológicas limitan los contextos de acción social de las mujeres, “es decir, no sólo los procesos corporales sino también la situación social donde se localizan sus procesos corporales puede transportar esta significación” (Ortner, 1979, p. 119.) El papel esencial que cumplen en las labores de crianza les encierra en el ámbito doméstico y a su vez, “la asociación de la mujer al círculo doméstico puede contribuir de varias formas a concebirla como más próxima a la naturaleza” (Ortner, 1979, p.120). Debemos decir también, que, en la mayoría de las culturas, existen conflictos estructurales entre la familia y el grupo cultural, el ámbito doméstico está relacionado con los vínculos biológicos, mientras que el ámbito público es un entramado artificial de relaciones y alianzas. En este sentido, tanto la prohibición del incesto como la imposición de la exogamia buscan (asegurar que la familia no se convierta en un grupo cerrado, porque como dijo Leví Strauss: el lazo de la alianza con otra familia asegura el predominio de lo social sobre lo biológico, de lo cultural sobre lo natural. Cualquier relación muy personal puede considerarse un desafío a la cultura y a la sociedad, algo que amenaza con la fragmentación del grupo.

Las mujeres al estar encerradas en el ámbito doméstico quedan identificadas con el escalón inferior a la cultura, con lo particular y lo fragmentario situado por debajo del ámbito de lo universal, de la cultura.

El ámbito familiar presenta una serie de rasgos cuasi-universales, es la mujer y no el hombre la que se encarga del cuidado de los niños y de las niñas, desde su nacimiento, hasta su desarrollo y crecimiento. La psique femenina se considera más próxima a la naturaleza, en tanto tendente hacia los sentimientos, hacia el personalismo y el particularismo, en contraposición con la psique masculina, que tendería a ser más objetiva, sus relaciones son más abstractas y por ende más universales. Esta tendencia a relacionarse de una determinada manera, como nos dice Ortner, no tiene bases psíquicas, sino que es fruto de la socialización

de acuerdo con dos roles contrapuestos. Tanto el niño como la niña al nacer comparten un fuerte vínculo con su madre, el niño cuando llega a una determinada edad se fija en su padre como modelo de conducta, y se da cuenta de que sus relaciones personales no son concretas sino abstractas, mientras que la niña, al moldearse en base a la conducta de su madre, aprende el rol femenino. Este aprendizaje de roles es un ciclo infinito que nace de y mantiene el ordenamiento socioestructura (Ortner, 1979).

2.6. La mediación:

Si consideramos a la mujer como exclusivamente natural, como radicalmente separada de todo lo cultural, hay algo que se nos escapa, es decir, que si la mujer fuera exclusivamente natural no sería consciente de su vinculación con lo Otro, en tanto antagónico a lo cultural, lo Otro que se detecta y se convierte en otro sólo desde el ámbito de la cultura, de lo social.

Además, hay aspectos de su situación incluso dentro del ámbito doméstico que demuestran de modo innegable su participación en el proceso cultural, es decir, que sus actividades en el contexto doméstico la sitúan lógicamente en la categoría de cultura. La mujer se encarga de transformar los alimentos crudos en productos cocinados, es decir, participa en un importante proceso culturizador que la debería situar por encima de la Naturaleza, pero lo suyo se considera algo inmanente, algo conectado a la mera supervivencia, como nos dice Ortner “en el campo de la socialización, las mujeres llevan a cabo conversiones de la naturaleza a la cultura, pero cuando la cultura se diferencia a un nivel superior de las mismas funciones, este nivel superior se restringe a los hombres” (1979, p. 123) por eso la cocina sólo se considera trascendente cuando la realizan los hombres, los chefs estrella michelín. La mujer también se encarga de la primera socialización del recién nacido, le enseña los modales que le permiten convertirse en miembro de la cultura, pero ese proceso se completa sólo cuando pasa a manos de los hombres, los únicos autorizados para llevar a cabo el rito de iniciación por medio del cual el niño pasará a ser un hombre más de la comunidad.

La mujer permanece, como señala Ortner, en la mediación, en el límite entre dos puntos que se consideran extremos, no es parte de la cultura, sino que desde el ámbito natural la rodea, permanece en la periferia, está en el medio, no es ni plenamente cultura, ni plenamente naturaleza. Es contradicción, una contradicción que se plasma en el imaginario, es la bruja, la

hechicera, pero también la santa, la madre virgen, es decir, representa la polarización en todo su culmen.

Su asociación a la naturaleza no es fruto de su biología o psique, sino que es una construcción cultural, es una cuestión de cómo se mira la naturaleza desde el ámbito de la cultura, de cómo la Naturaleza aparece como lo antagónico a la cultura, como lo Otro. La solución no está tampoco en dar la vuelta a la jerarquía, porque, por ejemplo, en la Alemania nazi se decía que las mujeres eran las guardianas de la cultura y de la moral, y sin embargo seguían siendo consideradas inferiores, porque lo superior en este caso era la Naturaleza (Ortner, 1979).

La raíz del problema, por tanto, se encuentra en situar a la mujer fuera de toda esfera hegemónica, es decir, permanentemente asociada con lo Otro con independencia de qué sea aquello considerado lo inferior.

2.7. La muerte de la naturaleza:

Dado que aspiro a mostrar las potencialidades de la teoría ecofeminista, conviene atender también a las conceptualizaciones de la Naturaleza, que permiten observar los puntos de contacto entre la dominación de las mujeres y la dominación de lo no humano. Las definiciones de la Naturaleza son proporcionadas por la ciencia y este poder tiene una serie de implicaciones sociales, económicas, políticas y sobre todo ecológicas. Nos proponemos exponer el proceso por medio del cual la ciencia acabó con el imaginario organicista de la Naturaleza y lo sustituyó por una nueva imagen, la de la máquina muerta, aquella que podía ser destripada para garantizar el crecimiento económico del incipiente capitalismo. Debemos analizar las bases sobre las que se asienta la ideología que posibilita la explotación de la Naturaleza, “debemos reexaminar la formación de una visión del mundo y de una ciencia que, al reconceptualizar la realidad como máquina en lugar de como organismo viviente ha sancionado la dominación tanto de la naturaleza como de la mujer” (Merchant, 2020, p. 5)

El significado del concepto de Naturaleza ha ido cambiando a lo largo de la historia, en la antigüedad era una Madre Creadora y albergadora de la vida y tanto en las culturas occidentales como en las no occidentales, la naturaleza era tradicionalmente femenina. Frente a la naturaleza y lo natural, estaba lo creado artificialmente, lo mecánico, el ámbito de la artesanía. La metáfora organicista que estaba en la base de la ideología del mundo de principios

siglo XVI procedía del pensamiento antiguo e identificaba a la naturaleza como una madre nutricia, una mujer cariñosa que ordenaba el cosmos y proporcionaba sustento a todos los seres que en él habitaban, los cuales eran mutuamente dependientes. Existía una antagonía de esta imagen, como es común en el imaginario la mujer aparece en formas contradictorias, es la santa, pero también la bruja, y en este sentido, la naturaleza igual que podía ser benéfica y cariñosa, era también salvaje, alocada, violenta, la causante de las catástrofes naturales que amenazaban la vida de la especie humana.

Antes de la Revolución Científica, la imagen dominante era la primera, pero con la llegada de ésta, se hizo necesario un imaginario que fuera favorable al dominio sobre la Naturaleza. La mujer rebelde debía ser sometida, porque el cambio de actitud requería una nueva imagen que legitimase dañar a la que antes era nuestra madre. Las antiguas estructuras mentales no encajaban con el nuevo mundo, limitaban su desarrollo, por eso, era necesario acabar con la idea de la madre tierra para eliminar toda restricción moral.

“Las imágenes de control pueden funcionar como restricciones o sanciones éticas como imperceptibles «se debe hacer» y «no se debe hacer». De esta manera, a medida que cambian las metáforas descriptivas, las imágenes de la naturaleza, la restricción de la conducta puede transformarse en una sanción, una aprobación” (Merchant, 2020, p. 9). Durante la Revolución Científica tuvo lugar el proceso que describimos, y es importante detectar las descripciones normativas que se escondían debajo de sus ideales, porque al describir la Naturaleza, la ciencia declara lo que es correcto e incorrecto, es decir, que dependiendo de cómo se describa el mundo, si la tierra es una madre bondadosa, o una máquina muerta y divisible en partes, cambiará la sanción moral de las acciones humanas sobre ella.

El alma de la naturaleza según Platón era circular y femenina, era el motor de todo movimiento experimentado por la materia. Heredada por el cristianismo y en el contexto del neoplatonismo renacentista, el alma femenina de la naturaleza fue sometida al padre del mundo, Dios, ella era la materia y él la energía, el movimiento, el cambio. La teoría aristotélica a diferencia de la platónica unificó las causas materiales y eficientes. La forma, la vida, lo activo, se asociaba con lo masculino, mientras que lo femenino era lo pasivo, la muerte. Las hembras “machos incompletos o mutilados”, se limitaban a recibir de forma pasiva el movimiento, eran la vasija que acogía el semen del hombre, único principio necesario para la formación del feto. La pasividad de la materia platónica y aristotélica adoptaría en la teoría mecanicista la forma de átomos que se movían por impulsos externos a ellos.

En contraste con estas teorías, para el modelo organicista, del que hablaremos más adelante, la tierra era como el cuerpo humano, al igual que él tenía venas por las que circulaba

sangre, poros por los que transpiraba y pulmones por lo que recibía oxígeno. “Que el organismo mundial fuera un ser vivo significaba no sólo que las estrellas y los planetas estaban dotados de vida, sino que también la tierra estaba impregnada por una fuerza que otorgaba vida y movimiento a los seres vivos” (Merchant, 2020, p. 28). El geocosmos dependía de los microcosmos que le formaba, así, materia y forma, las partes y el todo, eran un continuo.

2.8. La Modernidad:

En la Modernidad, tuvieron lugar diversos cambios: aumentó la población, hubo enfrentamientos sociales por el control de los recursos naturales, aparecieron grandes innovaciones tecnológicas, y se produjeron modificaciones sustanciales en la actitud que los humanos tenían hacia la Naturaleza. Antes de la llegada de la Modernidad, los campesinos, los encargados de cultivar la tierra, respetaban sus ciclos naturales, cooperaban y producían lo imprescindible como para poder sobrevivir. Existían ordenanzas que garantizaban el buen uso de los recursos disponibles para la comunidad cooperación e interdependencia mantenían la salud del ecosistema. En los siglos XII y XIII, debido al incremento de la población, se aumentaron las extensiones dedicadas al cultivo, así en el siglo XIV quedaban ya pocas tierras que no estuvieran dedicadas a la producción agrícola. La fertilidad de la tierra se desvaneció, las cabezas de ganado disminuyeron lo que imposibilitaba abonar la tierra y las hambrunas se sucedieron unas tras otras, produciendo una disminución drástica de la población europea. Ante esta reducción de la población, la naturaleza se iba recuperando, aunque una crisis similar tuvo lugar a mediados de siglo.

Poco a poco y tras varias hambrunas más, la economía de subsistencia dio paso a la economía de mercado. Para poder producir a mayor escala, era necesario no dejar que el sustrato de la tierra se agotase, por ello, el campo se empezó a fertilizar con abono líquido y hasta con heces humanas, se usaron nuevos tipos de tierra y los cultivos se adaptaron a las necesidades del mercado. América se convirtió en la despensa de Europa y aumentó paulatinamente el poder de la burguesía. Las primeras etapas del proceso de industrialización de la producción agrícola tuvieron lugar principalmente en Inglaterra y Holanda. El modo de producción del capitalismo temprano acabó con muchos de los bosques milenarios de la Europa preindustrial y ante la escasez de madera, el carbón se comenzó a utilizar como fuente de energía, lo que empeoró en gran medida la calidad del aire respirable. “Se estaba produciendo

una lenta pero unidireccional alienación respecto aquella relación orgánica que había estado en la base de la experiencia humana desde el inicio de los tiempos” (Merchant, 2020, p. 73).

La historia habla de la Revolución Científica de los siglos XVI y XVII como la época en la que la humanidad dejó atrás la superstición y oscuridad del medievo y gracias al método científico alcanzó el conocimiento objetivo y universal, sin embargo, ante la crisis actual, la sociedad occidental está empezando a apreciar los valores ambientales del mundo pre-mecanicista.

Antes de la configuración del imaginario mecanicista capitalista, la teoría organicista ordenaba el mundo. Según el organicismo, cada ser vivo que habitaba el planeta era un eslabón de la cadena del macrocosmos. Todos los seres vivos estaban unidos por un vínculo fuerte, se atraían unos a otros y eran mutuamente dependientes. Si una parte, si un eslabón se alteraba, afectaba a toda la cadena, “el tejer común de las partes del mundo implicaba no solo alimentación y crecimiento mutuos sino también mutuo sufrimiento” (Merchant, 2020, p. 109). Las partes inferiores del ecosistema estaban unidas con las superiores por lo que un cambio en una pequeña parte del mismo podía ocasionar una modificación global. Según el organicismo, la estructura orgánica del cosmos procedía de una propiedad intrínseca de la materia y no de un principio activo externo a ella. El origen del cambio y del movimiento estaba, por tanto, en la propia naturaleza, porque la materia contenía en sí su propio principio de movimiento.

Debemos decir que, aunque el enfoque mecanicista ha sido el predominante desde el siglo XVII, la perspectiva del organicismo no ha desaparecido por completo, sino que “se ha mantenido como una importante tensión subyacente y ha dado lugar a variantes tales como la reacción romántica a la Ilustración, el trascendentalismo americano, las ideas del Naturphilosophen alemán, la filosofía temprana de Karl Marx, el vitalismo del siglo XIX y el trabajo de Wilhelm Reich” (Merchant, 2020, p. 312). Algunos filósofos de la ciencia han defendido que el organicismo y el mecanicismo son dos marcos inconmensurables, pero en realidad no está tan claro que sea así. No están tan radicalmente separados, ya que éste último, realizó una adaptación de aquellos ideales de la antigua filosofía orgánica que eran beneficiosos para su causa: el crecimiento económico y el progreso indefinido de la humanidad.

En el siglo XVII, la naturaleza ya no era un todo ordenado, sino que pasó a ser caótica, una rebelde a la que había que atar en corto, como a las mujeres. Si las ninfas vírgenes ofrecían paz y serenidad, la madre tierra ofrecía nutrición y fertilidad. Pero la naturaleza también provocaba plagas, hambrunas y tempestades. De manera similar, la mujer era tanto una virgen santa como una bruja. El orden de la Naturaleza se estaba rompiendo. La cosmología de Copérnico acabó con la antigua estructura jerárquica del macrocosmos, desplazó la tierra

femenina del centro del cosmos y la sustituyó por un sol masculino. Tanto para Kepler como para Tycho Brahe, la Tierra ya no era un ser vivo perfecto y divino, sino una máquina con imperfecciones detectables.

2.9. Las mujeres y la Naturaleza. Brujas y comadronas:

En el siglo XVI, los europeos ya habían realizado gran número de expediciones al nuevo mundo, y allí no veían más que hombres salvajes y desnudos, brutos y vagos como animales que habitaban en una Naturaleza sin orden. La mujer durante el Renacimiento era considerada pasional y descontrolada, por eso, al igual que a la naturaleza caótica y salvaje, también era necesario someter a las mujeres. Las mujeres tentaban al hombre y le arrastraban hacia las más oscuras pasiones, así, “la supuesta lujuria sexual de las mujeres era uno de los fundamentos usados para acusarlas y juzgarlas por brujería” (Merchant, 2020, p. 144). Las brujas según el pensamiento de finales del siglo XVI perpetraban actos sexuales con el diablo o más bien, el diablo abusaba de ellas porque sabía que a diferencia de los hombres no ofrecerían resistencia alguna. Por medio de las mujeres, encarnado en ellas, el diablo hacía pecar a los hombres. La quema de brujas era una muestra pública de las consecuencias que podía tener cuestionar el orden establecido. Las brujas, que en su mayoría eran viudas pobres que vivían solas, se convirtieron en el chivo expiatorio contra el desorden que amenazaba con destruir la sociedad.

La ciencia definida como la explicación naturalista de la brujería y que defendió a los acusados durante los años setenta del siglo XVI, se ha interpretado como el único punto de vista sensato que permitía ver que todo era cuestión de superstición, pero es que hasta los defensores de las brujas utilizaban argumentos antifeministas. Las mujeres eran consideradas más débiles y crédulas, “eran victimizadas pasivamente por el diablo, porque eran femeninas, estúpidas y seniles” (Merchant, 2020, p. 148). El dualismo cultura/naturaleza, como ya hemos mencionado, permite comprender la vinculación en el imaginario entre la mujer y el mundo natural. La Naturaleza es la parte débil del dualismo, es lo inmanente frente a lo trascendente propio del ámbito cultural, y la mujer es como ella el elemento inferior de otro dualismo, el dualismo hombre/mujer. El hombre está vinculado a todo lo superior, y en tanto que lo cultural es considerado lo más valioso, la mujer es identificada con la parte débil, con la animalidad, con lo natural. Una vez destronado el antiguo imaginario organicista, la sociedad se separó cada vez más del ámbito de la Naturaleza y convirtió a la cultura en su ídolo.

La biología de la mujer la sitúa más cercana a la naturaleza, así sus funciones sociales tradicionales (cuidado, cría de los niños, tareas del hogar) se han considerado naturales, es decir no culturales, y por tanto menos valiosas, “se infravalora a las mujeres en sus tareas y roles excluyéndolas de aquellas funciones comunitarias más estrechamente relacionadas con el poder; y también se infravaloran a través del simbolismo” (Ortner, 1997, p. 115). En la Europa moderna, el dualismo cultura/naturaleza se utilizó como justificación para mantener a las mujeres en el lugar que el nuevo orden jerárquico les había asignado. La muerte del viejo orden organicista y el nacimiento del nuevo tuvo enormes consecuencias tanto para la Naturaleza como para las mujeres, cuyo rol, al ser excluidas del incipiente mercado laboral capitalista, quedaría reducido al de atentas amas de casa.

El cambio en la comprensión del concepto de producción afectó a su vez a la comprensión del concepto de reproducción. La producción de la Naturaleza era reductible a leyes científicas y la reproducción y su resultado, el parto, debían ser regulados por las leyes médicas, por los hombres médicos. “La bruja y su homóloga, la comadrona, se hallaban justo en el epicentro simbólico de la lucha por el control sobre la materia y la naturaleza, esencial para las nuevas relaciones que se establecieron en las esferas de la producción y la reproducción” (Merchant, 2020, p. 159).

En las épocas de la historia en las que el método de cultivo fue el propio de la agricultura de subsistencia, las mujeres participaban al igual que los hombres en la producción, pero a medida que se desarrolló la figura del empresario, las mujeres fueron excluidas, porque su fuerza de trabajo no se consideraba apta para el nuevo mundo capitalista. A medida que se desarrolló el mercado las mujeres proletarias pudieron volver a incorporarse al mundo laboral, pero no en igualdad de condiciones, además de tener un sueldo más bajo, estaban mucho más limitadas que los hombres por su rol de cuidadoras, ya que su jornada en la fábrica tenía que ser compatible con el cuidado de sus hijos. Se limitaba su participación en la producción, pero como ya hemos mencionado también se cuestionaba su papel en la reproducción. “Hasta el siglo XVII, el parto era un terreno exclusivo de las mujeres: era impropio para los hombres estar presentes mientras la mujer daba a luz, un momento que era considerado privado y misterioso” (Merchant, 2020, p. 160).

Las comadronas no recibían ninguna formación institucionalizada, se curtían con la experiencia y eran grandes conocedoras de la medicina natural. A mediados de siglo, los cirujanos empezaron a realizar el papel que hasta ese momento habían realizado las comadronas, eso sí, implementaron la violencia, introduciendo una nueva tecnología, la de los fórceps. Las comadronas fueron deslegitimadas, se las consideró desconocedoras de la ciencia

de la medicina y grandes ignorantes que carecían de los conocimientos suficientes para la realización de cualquier práctica médica. Los hombres parteros o cirujanos terminaron sustituyendo por completo a las comadronas y así se puso así fin al control que las mujeres tenían sobre su función reproductora. “Desde la perspectiva del hombre, la bruja era el símbolo del descontrol en la Naturaleza y la sociedad, y la comadrona simbolizaba la incompetencia femenina en su propia esfera, la reproducción, que se podía corregir por medio de una tecnología ideada y controlada por los hombres, los fórceps” (Merchant, 2020, p. 163).

La Naturaleza, que en el siglo XVII ya estaba muy lejos de ser la madre bondadosa que fue tiempo atrás, debía ser ahora sometida y forzada para que el hombre pudiera descubrir sus secretos. Francis Bacon, el considerado “padre de la ciencia moderna” utilizaba un lenguaje para declarar sus objetivos científicos que tenía un marcado carácter de género, según él, “al igual que la mujer había dejado pasar los fórceps hasta su vientre, así el vientre de la naturaleza albergaba secretos que, mediante la tecnología, podían arrancarse y usarse para la mejora de la condición humana” (Merchant, 2020, p. 180). Para Bacon la materia era “una ramera ordinaria” que el hombre con su trabajo debía violar para conocer a fondo todo lo que escondía en su interior, “por medio del imaginario sexual, se hallan las claves características del método experimental moderno, la constricción de la naturaleza en el laboratorio, su disección a través de la mano y la mente y la penetración en sus secretos íntimos (...)” (Merchant, 2020, p.182).

Capítulo 3: Ecofeminismo para la no violencia.

3. ¿Qué es el ecofeminismo?

En primer lugar, debemos acercarnos un poco al término de ecofeminismo. El ecofeminismo es una teoría y praxis que aborda de forma conjunta y por tanto completa las relaciones de dominio que sufren tanto las mujeres como la Naturaleza, como nos dice Puleo (2011, p. 405) es “un intento de esbozar un nuevo horizonte utópico, abordando la cuestión medioambiental desde las categorías de patriarcado, androcentrismo, cuidado, sexismo y género”. La conexión entre ecología y feminismo no es casual, sino que las funciones y tareas desarrolladas por las mujeres tradicionalmente se han considerado más conectadas con la naturaleza. Naturaleza y mujer, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior,

históricamente han sido conceptualizadas como creadoras y albergadoras de vida, madres universales y eternas cuidadoras de las criaturas indefensas, así la Mujer ha sido naturalizada y la Naturaleza feminizada.

La historia del ecofeminismo comienza con una filósofa que no era precisamente ecofeminista, Simone de Beauvoir “(...) fue la primera en explorar detalladamente la asignación del sexo femenino al mundo natural frente al concepto de progreso de la Civilización” (Puleo, 2011, p. 30). Las tareas realizadas históricamente por las mujeres, entre ellas el parto y la crianza de los niños, habrían rebajado el estatus femenino debido a la devaluación histórica previa de la Naturaleza en casi todas las culturas humanas.

Las temáticas de la ecología y del feminismo se conectan en los años 70 del siglo XX, cuando una serie de investigaciones aportaron evidencias suficientes para demostrar la imposibilidad de que el planeta pudiera soportar un crecimiento sostenido de los nacimientos humanos y en el contexto de estas investigaciones y el debate surgido a raíz de la publicación de las mismas, pensadoras y activistas plantearon la posibilidad de dar respuesta a los problemas medioambientales desde la teoría feminista.

El término de ecofeminismo tiene un origen libertario, fue acuñado por Francoise d'Eaubonne en 1974, apareció por primera vez en su obra, *Eco-feminisme*, escrito que le costó el precio de ser ridiculizada por unir dos elementos que, a primera vista, según algunas personas, no tenían nada que ver. El ecofeminismo, al menos en sus orígenes, está vinculado con el feminismo anarquista de pensadoras como Emma Goldman, sobre todo en lo referente al énfasis en la necesidad de liberar a las mujeres en el ámbito sexual para que estas puedan alcanzar la plena autonomía. En este sentido, para vincular la Ecología con el Feminismo, D'Eaubonne retrató el momento en el que “la fertilidad y la fecundidad se convirtieron en capacidades manejadas por los hombres” (Puleo, 2011, p. 36), las mujeres, antes consideradas seres sagrados capaces de crear vida, quedaron excluidas de todo ámbito de poder.

El punto de partida para recuperar la libertad femenina sería, por tanto, la conquista del control de las mujeres sobre sus propios cuerpos, lo que permite controlar los nacimientos, única forma, al menos en ese momento, de garantizar la continuidad de la existencia humana en el planeta Tierra. La tecnología y su desarrollo moderno hicieron realidad las demandas de estas ecofeministas, ya que fue posible por primera vez controlar la fecundidad.

3.1. Ecofeminismo clásico:

La primera corriente ecofeminista se conoce como Ecofeminismo clásico. Vio la luz en Reino Unido en un momento en el que los grupos de autoconciencia procedentes del feminismo radical adoptaron un carácter ginecocéntrico, es decir, intentaron analizar todos los aspectos de la sociedad desde el punto de vista femenino. Esta primera forma de ecofeminismo defiende la tradicional vinculación de las mujeres con la Naturaleza, ambas son conceptualizadas como creadoras de vida y madres universales. Estas ecofeministas se propusieron dar la vuelta al dualismo Naturaleza/Cultura revalorizando todo lo considerado natural, entre lo que se encontraba la experiencia de la maternidad.

En su intento de invertir la jerarquía, recuperaron el discurso patriarcal tradicional, hicieron suyos los prejuicios patriarcales y los convirtieron, por decirlo de alguna manera, en arma de lucha. Las ecofeministas clásicas, definían a las mujeres como esencialmente bondadosas, mientras que los Hombres son descritos como esencialmente violentos y esta defensa de estereotipos tan marcados, “podría reforzar el conformismo y debilitar las reivindicaciones de igualdad. (...) Por eso, aún hoy, cuando se nombra el Ecofeminismo dentro de las filas del Feminismo, suele producirse una reacción muy negativa. Se teme un paso atrás hacia posiciones anteriores al período de vindicación de derechos y recursos” (Puleo, 2011, p. 46).

Las clásicas mostraron gran preocupación por las consecuencias que el hiperdesarrollo científico-tecnológico podía producir en los cuerpos de las mujeres, desde la contaminación del agua y los alimentos hasta las prácticas invasivas y con numerosos efectos secundarios de la ginecología invasiva del momento. Dentro de esta corriente, destaca entre otras teóricas, Mary Daly, con su obra *Gyn/Ecology*. Lo masculino aparece vinculado a la técnica, a la violencia y al ansia de dominio, así, hombres y mujeres estarían condenados a un eterno conflicto. La tecnología junto a la cultura se demoniza porque maltratan a la madre Naturaleza, tratan de controlar su capacidad creadora, de ponerle un bozal.

Las mujeres aparecen caracterizadas como eternas víctimas de las armas científico-tecnológicas de los hombres, víctimas de una guerra que parece no tener fin. La Naturaleza femenina de las clásicas será convertida en Diosa por el Ecofeminismo Neopagano, que estando focalizado en América Latina sustituye al Dios patriarcal que observa desde el cielo su creación, por una Diosa madre conectada con todo lo viviente.

3.2. Ecofeminismo cultural:

El pensamiento ecofeminista desarrollado por las primeras pensadoras de las que hemos hablado brevemente tuvo su desarrollo en los países del Sur y dio lugar a lo que se conoce como ecofeminismo cultural, una corriente ecofeminista, que, como nos dice Puleo (2011, p. 68) “hace hincapié en los problemas de la globalización neoliberal, la miseria, la exclusión, la explotación racista y el imperialismo cultural”. Dentro de esta variante, la pensadora más destacada es Vandana Shiva que defiende que el enemigo y opresor de la Naturaleza no es el varón. Es el hombre blanco colonizador y su racionalismo reduccionista que ha desembocado en el complejo tecnocientífico actual y su organización mercantil del mundo. La Naturaleza contiene un espíritu que la anima, que le da vida, el principio femenino.

El modelo de desarrollo del capitalismo occidental arrancó de raíz el principio femenino, lo que tuvo grandes consecuencias para las mujeres, porque tanto ellas como la Naturaleza, consideradas improductivas fueron degradadas y sometidas en nombre del progreso. La exportación del modelo de desarrollo capitalista occidental produjo la muerte del principio femenino, el “mal desarrollo” del occidente explotador y capitalista acaba con las economías rurales, se apropia de todos los cultivos, contamina la tierra y el agua con pesticidas y sume a la población rural en la más profunda miseria.

“El mal desarrollo es la violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia” (Shiva, 1995, p. 4). El capitalismo occidental y su mal desarrollo han complicado la vida de las mujeres rurales que no disponen de recursos naturales (tierras cultivables, leña, etc.) para alimentar a sus familias. El tan aclamado desarrollo capitalista, como dice Vandana Shiva (1995), es en realidad “mal desarrollo” y produce hambrunas y desnutrición en todos aquellos que quedan privados de lo necesario para subsistir, al ser todos los bienes desviados al mercado mundial.

El papel de las mujeres en el ecofeminismo cultural no se reduce al de víctimas, sino que éstas son activas y se enfrentan a los destructores de la Naturaleza. En este sentido, destaca el movimiento Chipko, que, formado por las mujeres rurales del Sur, se autodefine como feminista, ecologista y pacifista, y ha organizado grupos de resistencia para salvar los milenarios bosques comunales de la India. Shiva, frente al “mal desarrollo” defiende una democracia de la Tierra en la que todos los seres vivos tienen derecho a subsistir.

Las compañías químicas globales declaran que, sin ellas y sin los productos patentados por ellas, no se podría dar de comer al mundo, pero, nada más lejos de la realidad, como señala Shiva (2003), la agricultura industrial no produce más comida, sino más bien al contrario, ha destruido fuentes de comida diversas y tiene como consecuencias hambrunas, ya que, a medida que aumentan los cultivos comerciales, se producen menos alimentos básicos, lo que produce un aumento de los precios y lo que imposibilita el acceso a los mismos por parte de las personas pobres.

Desde la cosmovisión ecológica, cuando consumimos más de lo que realmente necesitamos, estamos robando a la naturaleza, sin embargo, desde la visión contraria a la vida, la defendida por las agroempresas, dejar que la naturaleza cumpla sus ciclos es un atentado contra el mercado internacional. Frente a la democracia alimentaria, estamos siendo testigos del totalitarismo alimentario, aquel en el que un grupo de empresas controla toda la cadena de alimentos, impidiendo que las personas más pobres tengan acceso a alimentos ecológicos y seguros. La acuicultura consume más recursos de los que produce, lo que tiene como terrible consecuencia el hambre de la población más desfavorecida. “Las mujeres se han visto especialmente afectadas por la proliferación de la industria del langostino indio. La tierra se ha convertido en un bien escaso (...) Las mujeres dicen que tienen que trabajar entre cuatro y seis horas más al día para buscar combustible y agua como consecuencia de la destrucción medioambiental ocasionada por los criaderos de langostinos” (Shiva, 2004, p. 64).

En la India, como muchos sabemos, las vacas son sagradas, son consideradas madres de la prosperidad. Se aprovechan todos los recursos, desde sus excrementos a su leche, carne y piel, pero ¿esto significa que se les trate mejor? En palabras de Angélica Velasco (2017, p.250) “Así, en el pensamiento de Shiva encontramos el término “recursos vivos” para referirse a las vacas. ¿Es posible tomar en consideración los intereses de un animal cuando, de entrada, lo estamos conceptualizando como un mero recurso?”. Vandana Shiva (2004, p. 97) nos dice que “desde el punto de vista tanto de las vacas como de las personas, yo preferiría ser una vaca sagrada que una vaca loca (haciendo referencia a las vacas de las industrias cárnicas y lecheras occidentales)”, a lo que Angélica Velasco (2017, p. 260) respondió que “(...) Yo preferiría ser una vaca libre considerada un fin en sí misma que una vaca sagrada concebida como un “recurso vivo”. En esta misma dirección propuesta por Velasco, encontramos a varias ecofeministas más: Carol Adams ha denunciado la instrumentalización que sufren las vacas a pesar de ser consideradas sagradas, porque se las sigue explotando, aunque se las utilice como recursos vivos (Adams, 1990).

3.3.Ecofeminismo Ilustrado/crítico:

El ecofeminismo crítico recoge y revisa el legado Ilustrado, consciente de su potencia emancipatoria defiende la utilización de los conceptos ilustrados, una vez libres de todo sesgo androcéntrico para analizar la dominación que tanto las mujeres como la Naturaleza sufren. Como nos dice Alicia Puleo su creadora y defensora, “las luces se curan con más luces” (Puleo, 2011, p.404), porque el legado ilustrado de crítica al prejuicio ofrece una base firme para acabar tanto con el sexismo, como con el antropocentrismo. La Modernidad tiene muchas caras y no todas ellas son deseables, pero no debemos olvidar, que la crítica al prejuicio y la idea de la igualdad han sido clave para el surgimiento de las demandas feministas.

En cuanto a la relación con la Naturaleza, podríamos decir, como ya hemos mencionado en el capítulo anterior, que la racionalidad moderna ha permitido aumentar mucho nuestro bienestar, pero también, ha supuesto una gran destrucción del tejido de la vida. Desde el ecofeminismo crítico, se defiende el antropocentrismo moderado o débil, que, a diferencia del antropocentrismo fuerte defendido por la Modernidad, cuestiona las relaciones que el hombre establece con la Naturaleza. A diferencia de otras posturas ecofeministas, como el ecofeminismo cultural, no rechaza de forma radical la ciencia y la tecnología, sino que las adopta con precaución, consciente de sus problemas, da cuenta de las ventajas que el avance tecnocientífico tiene para la liberación de las mujeres. Shiva o Merchant señalan el carácter patriarcal y colonialista de la ciencia moderna, que al presentarse como neutral, acaba con todo saber alternativo. Puleo, como decimos, acepta los beneficios de la ciencia y de la tecnología, pero eso no significa que no critique el carácter patriarcal de ambas, no se queda en el misticismo ni cae en la tecnolatría, adopta, como es característico en esta corriente ecofeminista, una postura crítica.

Los agrotóxicos utilizados en los cultivos acaban con millones de seres vivos, como ya anunció la bióloga Rachel Carson (1962), los humanos tampoco se libran de sus perjudiciales efectos. Hoy en día las consecuencias del calentamiento global son cada vez más visibles y como dice Puleo (2022), la globalización neoliberal ha conducido a la aceleración de este proceso. Hay quienes niegan el cambio climático, otros animan a disfrutar del presente mientras nos quedamos sin tiempo, y por último hay quienes optan por imaginar un mundo posthumano en el que las tecnologías han resuelto todos los rompecabezas que nos conducen al colapso de la Tierra. Somos hijos de la Modernidad, esta nos ha proporcionado grandes comodidades, pero no debemos olvidar que el ansia de dominio que de ella se desprende nos conduce al desastre.

A lo largo de la historia, lo femenino ha sido conceptualizado como la eterna alteridad, como Naturaleza y animalidad. Por otro lado, lo masculino ha sido conceptualizado como lo cultural frente a lo natural, como la razón frente a la emoción, como la mente frente a la materialidad. La Naturalización de la mujer, como sabemos, presenta muchos problemas y el Feminismo no se detuvo al cuestionar tal vinculación. Debemos dejar claro que el feminismo se une al ecologismo, por la tradicional vinculación entre mujer y Naturaleza, pero también por el gran interés que han mostrado las mujeres a lo largo de la historia por el ecologismo y el animalismo.

El ecofeminismo crítico o ilustrado, defiende que el diálogo intercultural cumple un papel muy importante, porque permite el acceso a modelos alternativos de consumo y de mayor respeto a la Tierra. Como dice Puleo “necesitamos un diálogo intercultural, pero no un multiculturalismo ciego a la intensa opresión patriarcal sufrida en numerosas culturas tradicionales por las mujeres y las minorías sexuales” (2011, p. 20). Podríamos aprender mucho de culturas más sostenibles que la nuestra, pero al contrario lo que ocurre es que se extiende por todo el mundo nuestro insostenible modelo del liberalismo económico.

Para alcanzar la ecojusticia defendida por el ecofeminismo crítico, no debemos olvidar a los millones de animales no humanos que tenemos explotados en las granjas industriales, en este sentido, el ecofeminismo se presentaría como una “alternativa a la globalización neoliberal androantropocéntrica” (Puleo, 2022, p. 42).

Otro concepto que no podemos dejar de lado es el de extractivismo, que ha sido forjado por teóricos latinoamericanos con el objeto de denunciar una economía de extracción desenfrenada y devastadora de los bienes naturales del Sur global para su exportación hacia el mercado mundial. La llamada maternidad subrogada, según Alicia Puleo, sería una forma de extractivismo que aumenta las diferencias entre el Norte y Sur del planeta. La globalización convierte el cuerpo de las mujeres pobres en un producto más a disposición del comprador del mercado global. El ecofeminismo crítico no es el único en lanzar una crítica contra este tipo de maternidad, ya en el ecofeminismo esencialista, se criticaba la conceptualización de la mujer como una máquina reproductiva, es cierto que no por las mismas razones por la que se hace en el ecofeminismo crítico, ya que en este caso, no se trata sólo de una nueva forma de explotación del cuerpo femenino, sino que, esta concepción mercantilista, además rompe con la tradicional y mística concepción de la maternidad concebida desde el ecofeminismo esencialista.

Para Alicia Puleo existen dos tipos de patriarcado, “el patriarcado de coerción” y “el patriarcado de consentimiento”. Ambos se diferencian en sus infraestructuras económicas y en

sus articulaciones legales, entre otros elementos. “He llamado patriarcado de coerción a las sociedades que estipulan rígidamente los roles y ámbitos de hombres y mujeres, y castigan con dureza y, a menudo con violencia, a los individuos, en especial a las mujeres, que no cumplen con lo que establecen las leyes y las normas relativas al género” (Puleo, 2022, p. 47).

En las sociedades tradicionales, se controlan todos los aspectos de la sexualidad de las mujeres, incluso se recurre a amputaciones sexuales para purificar la supuesta naturaleza lujuriosa de las mujeres. Desde el ecofeminismo crítico, se defiende la libertad de las mujeres para elegir sobre su propio cuerpo y se defiende también la libertad de estas para interrumpir voluntariamente sus embarazos, teniendo en cuenta las terribles consecuencias para el planeta del crecimiento indefinido de la humanidad. Dentro del ecofeminismo, algunas teóricas guardan silencio sobre el problema de la superpoblación y otras defienden directamente lo que Puleo denomina “esencialismo antifeminista”, que consiste en una sacralización de los procesos biológicos y por ello se priva a las mujeres de su autonomía, esto ocurre, por ejemplo, en el caso del ecofeminismo esencialista.

En el patriarcado de consentimiento, la apropiación del cuerpo de las mujeres está también presente, pero se produce de forma diferente a la que veíamos en los patriarcados de coerción. En este segundo tipo de patriarcado, ya no se dan modelos tan cerrados, pero se utilizan poderosas incitaciones que conducen a coartar la libertad de las mujeres. Las sociedades occidentales actuales presentan este segundo tipo de patriarcado, porque ya no incitan a la virginidad, sino que existe un mandato de intensificación del deseo sexual que promueve la adaptación a deseos ajenos dejando de lado los deseos propios. Este tipo de sociedades están muy pornificadas, “la hipersexualización y el sadomasoquismo de la pornografía colonizan las mentes e invitan a llevar las fantasías a la práctica, comprometiendo las relaciones personales” (Puleo, 2022, p. 60). Se comercializa con los cuerpos de las mujeres ya sea en prostitución o en el alquiler de vientres. Las nuevas tecnologías permiten mayor apropiación de los cuerpos de las mujeres en la búsqueda del beneficio económico y estos avances no se aplican sólo a las mujeres pobres, sino también a las hembras no humanas. Con relación a esta idea, Ana de Miguel, señala que “el neoliberalismo económico encuentra, en la desigualdad de género y el neoliberalismo sexual, una importante fuente de legitimación del núcleo de su discurso: todo tiene un precio, todo se puede comprar y vender” (Ana de Miguel, 2020, p.10).

El ecofeminismo crítico no rechaza la tecnología, pero tampoco se deja llevar ciegamente por ella, la acepta con precaución, de forma crítica, así, permite dar cuenta de que el

“neoliberalismo global es uno de los avatares históricos del patriarcado originario” (Puleo, 2022, p. 83).

3.4. La ética del cuidado:

La ética del cuidado es una fuente teórica con la que la mayoría de corrientes ecofeministas conectan de una u otra manera. La ética del cuidado es, en palabras de Angélica Velasco (2020, p. 113) “una corriente de la filosofía moral que se centra en las virtudes de la compasión y el cuidado y subraya que se han menospreciado porque son valores propios de la experiencia histórica de las mujeres en el ámbito doméstico”. Surgió en los años 80 del siglo XX, momento en el que la ética tradicional se vio cuestionada por la tradicional jerarquización que establecía entre la empatía y las virtudes relacionadas con la atención a los otros, consideradas formas femeninas e inferiores de moralidad y las virtudes asociadas al ámbito público masculino, consideradas el paradigma de la ética. Fue un debate que puso en duda la tradicional neutralidad defendida por la Ética, neutralidad que se vio amenazada por la tan temida parcialidad defendida por algunas ecofeministas.

La Ética del Cuidado como su nombre indica hace referencia a las relaciones de cuidado, el cuidado de los niños, de los ancianos, de las personas enfermas, pero también de la Naturaleza y de los animales. El cuidado que tradicionalmente ha sido realizado por las mujeres, es esencial para la supervivencia de la humanidad, pero siempre se ha denostado de forma radical, incluso por la propia Ética, que, ha devaluado la empatía y el cuidado, considerándolas como ya hemos comentado, formas inferiores de moralidad. Como nos dice Puleo (2011, p. 53), “la filosofía moral presenta un sesgo de género al ignorar o despreciar aquellos valores y actitudes que no corresponden a la experiencia masculina en el ámbito público”.

Algunas ecofeministas en su intento de revalorizar el cuidado y la importancia de los sentimientos como vehículos morales, han caído en un excesivo contextualismo, es decir, han limitado la responsabilidad moral al círculo cercano de seres con los que nos relacionamos de forma directa, como es el caso de Nel Noddings, o intentando dar la vuelta a la jerarquía han defendido el eliminacionismo, es decir, han optado por una ética que centrada sólo en el cuidado deja de lado el lenguaje de los derechos. Para evitar caer tanto en el contextualismo extremo como en el eliminacionismo, el Ecofeminismo crítico propone que para alcanzar la

universalización del cuidado es necesario limpiar todo sesgo androcéntrico y antropocéntrico presente en el Derecho y en la Ética para que, una vez pasados por el filtro de la razón crítica podamos utilizar las herramientas de las que nos dotan, porque la renuncia a la razón puede ser igual de peligrosa que la renuncia a los sentimientos. La clave no está en invertir el dualismo, sino en eliminar la barrera y conectar sus elementos, porque ambos constituyen dos piezas esenciales para poder crear sistemas éticos completos.

In a Different Voice, Carol Gilligan, filósofa y psicóloga estadounidense, argumenta contra las investigaciones empíricas que, utilizando la escala de maduración del pensamiento moral de Lawrence Kohlberg, situaban el pensamiento moral de las mujeres en un nivel correspondiente al subdesarrollo ético. El estudio de Kohlberg no partía de la previa inferiorización de las mujeres, sino que, tratando de mostrar el desarrollo cognitivo que se produce en los sujetos humanos desde su infancia a la adultez, tenía en cuenta sólo la experiencia de los hombres, razón por la cual las mujeres aparecían como la negación o la insuficiencia de esas cualidades morales masculinas establecidas como la regla, quedando detenidas en el tercero de los seis niveles. El tercer nivel, denominado convencional, era propio de las personas que consideran que “lo correcto es ser amable, interesarse por los demás, tener en cuenta sus sentimientos y comportarse como los demás esperan de uno de acuerdo con los papeles socialmente asignados” (Puleo, 2011, p. 57).

Gilligan, que había sido colaboradora de Kohlberg y que por lo tanto, conocía de cerca sus investigaciones, sostuvo que “el mismo concepto de madurez utilizado en la escala tendría un sesgo de género aunque pretendiera ser neutro y universal” (Puleo, 201, p. 58), porque como ya hemos dicho, maquilla de universal y neutral lo que no es más que la experiencia masculina, es decir, que el androcentrismo y no la inferioridad moral natural, estaría en la base de la devaluación de la experiencia moral femenina. Como nos dice Puleo, (2011), las diferencias en la forma de hacer frente a los dilemas morales, según Gilligan, no se debía a diferencias esenciales, sino que estaba determinada por los roles de género y las actividades asociadas a cada rol a nivel social. Gilligan, desarrolla una teoría ética del cuidado que no cae en el eliminacionismo, pero tampoco se sitúa por debajo de la Ética de la Justicia, es una ética de la responsabilidad, responsabilidad propia de aquellos que son conscientes de la vulnerabilidad compartida por todos los seres vivientes. Seyla Benhabib en la misma línea que Gilligan “defendía que era necesario someter las cuestiones referentes al cuidado al universalismo procedimental para discernir entre la moralidad del cuidado mutuo que desprecia a los extraños, (...) y una actitud de cuidado que sea compatible con la justicia” (Puleo, 2011, p. 60). La única manera de evitar un excesivo contextualismo y un reforzamiento de los roles de género es

universalizar el cuidado, que no sólo las mujeres sino también los hombres participen de esta actividad esencial para la vida.

La ética del cuidado no se limita al bienestar humano, sino que cumple un papel esencial en el abordaje de los problemas climáticos, en tanto que el reconocimiento de la vulnerabilidad compartida permite reconceptualizar la relación entre el mundo humano y el animal.

3.5. La crítica a la Modernidad:

Según el pensamiento posmoderno alcanzó importancia y la Modernidad se sometió a la más dura de las críticas, a su vez, fueron surgiendo nuevas formas ecofeministas. De las publicaciones más destacadas de esta época, llama la atención *La muerte de la Naturaleza* de Carolyn Merchant, de la que ya hemos hablado. En los años noventa del siglo XX, aumentó la producción filosófica de textos ecofeministas que profundizaron la crítica a la Modernidad desde claves deconstructivistas. Surgió así el ecofeminismo deconstructivo que insiste en el carácter histórico y no esencial de la vinculación entre las Mujeres y la Naturaleza. El objetivo de las ecofeministas deconstructivas, en palabras de Puleo (2011, p. 76) es “integrar una visión del mundo menos escindida y jerárquica entre Naturaleza y Cultura que la occidental (...)”.

Dentro de esta corriente destaca Val Plumwood, que compartiendo algunos ideales con la *Deep Ecology*, se distancia de este pensamiento en la defensa del modelo relacional frente al holismo extremo defendido por la *Deep Ecology*, que según Plumwood deja de lado los sentimientos y lo individual al centrarse sólo en el ecosistema. En una línea similar en lo referente a los peligros del holismo, Karen Warren utiliza la primera persona para distanciarse de la ética tradicional occidental y poder establecer así, una relación adecuada con los otros, incluyendo a la Naturaleza y a los animales.

3.6. ¿Ha estado siempre dominada la Naturaleza?:

Existen diferentes posturas en relación con el origen de la dominación, desde el ecofeminismo esencialista, se defiende que este está relacionado con el surgimiento de la cultura patriarcal y la dualidad masculino-femenino que de ella se deriva, pero desde el ecofeminismo crítico, se sitúa el origen del dominio en la Modernidad, que con su potente

discurso convenció al hombre de la posibilidad de progresar de forma indefinida alcanzado un nivel de perfección y desarrollo desconocido hasta el momento. Pero, para que este desarrollo fuera posible, era necesario acabar con la imagen mística de la Naturaleza, con la figura de la madre creadora y sustentadora de la vida.

Como sabemos, la Modernidad supuso grandes avances para las sociedades humanas, desde el racionalismo filosófico a fenómenos sociales, políticos y culturales como la Revolución Científica, la Ilustración, el capitalismo, el surgimiento de las Democracias y del Estado de Derecho. La Modernidad para algunos es fuente de todos los males y para otros representa la perfección máxima. En cualquier caso, lo queramos o no, vivimos en una época que es heredera de las ideas de la Modernidad, una época en la que la Crisis Climática se hace más visible que nunca, porque como sabemos ya amenaza de forma clara nuestra supervivencia en este planeta.

La razón instrumental característica de este periodo fue descrita por Max Horkheimer y Theodor Adorno como una máquina que calcula de forma incansable las formas más rápidas y eficaces de cumplir con sus objetivos técnicos y económicos, pero deja de lado, en los márgenes del pensamiento, los valores y la definición de ser humano que se desprende de la forma en la que nos relacionamos con el mundo que nos rodea. En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, el progreso de la Modernidad era definido por estos pensadores como la expansión destructora de una misma voluntad de dominio sobre la Naturaleza. La Naturaleza ya no era la madre nutricia que antaño fue, sino que se había convertido en un campo de batalla en el que reinaba la violencia y la destrucción, un proceso que Max Weber llamó “desencantamiento del mundo” (1919) y que hoy acompaña a la globalización.

La razón ilustrada, considerada el antídoto para la irracionalidad, se convirtió pronto en un arma que se utilizaba contra los más débiles, los animales. La Ilustración tiene dos caras, una positiva y emancipatoria y otra negativa, que depositó todo el odio acumulado durante siglos de opresión en aquellos que estaban considerados más cercanos a la Naturaleza, la mujer y los animales. La universalización tan defendida por la Ilustración fue en realidad universal a medias, porque como sabemos ni las mujeres ni los animales fueron considerados parte de la fratría Ilustrada.

El Mecanicismo cartesiano pasó a denominar bestias a los animales y experimentó de forma salvaje con ellos. La cara perversa de la Modernidad proporcionaba nuevos argumentos para las antiguas jerarquías, racismo, sexismo, homofobia, y antropocentrismo extremo habían sido legitimados no ya desde narraciones bíblicas, sino desde discursos racionales que aportaban nuevos argumentos para las ya polvorientas jerarquías. Pero, como defiende Puleo

(2011, p. 98) “desde el ecofeminismo crítico, debemos tener una mirada amplia de la Ilustración, tenemos que ser conscientes de sus sombras, pero también de sus luces, porque “en la Ilustración, tan criticada en las últimas décadas, está el origen de del feminismo y el inicio de la extensión de la consideración ética a la naturaleza no humana, en el contexto del universalismo moral de una nueva sensibilidad empática ante el mundo animal y vegetal”.

El racionalismo de la Modernidad, como ya hemos comentado varias veces, modificó el imaginario colectivo sobre la Naturaleza. El Mecanismo cartesiano pronto suplantó al animismo renacentista, la Naturaleza dejó de ser una madre bondadosa y se convirtió en una “furcia” a la que había que profanar para descubrir todos sus secretos. Los animales, al igual que la Naturaleza, perdieron su alma, los científicos se la robaron, la tesis del animal máquina defendida por Descartes, libró de culpa a los experimentadores. Razón y materia, *res cogitans* y *res extensa*, fueron radicalmente separadas, así la Naturaleza fue reducida a mera materia, a extensión medible y matematizable.

Debemos decir, que no todas las voces se silenciaron cuando la ciencia mecanicista quiso apoderarse de la Naturaleza, sino que, especialmente durante el siglo XVII, se produjeron diferentes intentos de reencantamiento del mundo natural que fueron olvidados. Hablaremos de ellos a continuación.

3.7. La Ilustración olvidada:

En el siglo XVIII francés, se enfrentaron los defensores de las damas contra los que querían mantener al colectivo femenino encerrado en el ámbito doméstico, pero además surgió una corriente de pensamiento dirigida por aquello que defendían a los animales y se enfrentaron a la teoría del animal máquina de Descartes. El tema de la vivisección, una práctica en auge durante este siglo ocupó muchos debates, pero es importante decir que muchas mujeres no aceptaban la teoría del animal-máquina fácilmente, no era admisible para ellas que los animales no tuvieran sentimientos, lo que algunos científicos y pensadores consideraron como un rasgo de debilidad e irracionalidad.

En relación a la defensa de los animales, destaca el utilitarista Jeremy Bentham que, basándose en la crítica que se hacía en esta época de la esclavitud, defendía que habría un día en el que nos plantearíamos las mismas cuestiones en relación con los animales. Para Bentham,

era un hecho que los animales sentían y por ello, en tanto capaces de experimentar dolor y placer, debían formar parte de nuestros cálculos sobre la felicidad. Antes que Bentham, el filósofo francés Pierre-Louis Maupertuis defendía que el maltrato a los animales no se basaba en una diferencia real, sino en un prejuicio que debido al hábito había determinado que era legítimo someterlos. En esta misma línea, pero aplicado a la lucha feminista, encontramos al marqués de Condorcet que argumentó en contra del prejuicio que privaba a las mujeres de ser reconocidas como iguales a los hombres, como ciudadanas. Tanto Maupertius como Condorcet, ponen el foco en la costumbre en tanto obstáculo para el ejercicio de la razón crítica (Puleo, 2020).

La razón ilustrada entendida como principio activo cuestionaba todo lo establecido, por eso, era una herramienta perfecta para poner bajo sospecha la actitud que los seres humanos tenían y tienen hacia los animales. El siglo XVIII destaca por muchos motivos, fue la época dorada de la razón en la que el hombre superó su minoría de edad, también fue una época en la que las dominaciones, por raza, sexo y especie fueron cuestionadas.

Los científicos terminaron reconociendo la capacidad sensitiva de los animales, sin embargo, el dominio se mantuvo al encontrar apoyo en nuevos argumentos, como la capacidad del lenguaje, la racionalidad y la capacidad de conciencia. Pero, la teoría del animal máquina justificaba un maltrato tan evidente hacia los animales que suscitó muchos debates sobre la consideración moral de los mismos y sirvió para finalmente reconocerlos como víctimas de la razón desde tiempos inmemoriales.

3.8. Sexualidad, fundamentalismos y discursos transgresivos:

El dualismo mente/cuerpo ha tenido gran peso en el transcurso histórico. El cuerpo se ha considerado la cárcel del hombre, la fuente del pecado y así, los humanos al negar su corporalidad, su vulnerabilidad, se han desconectado del tejido de lo vivo. Debemos decir que la sexualidad cumple un papel fundamental en la consideración del cuerpo, porque es un territorio frontera en muchos sentidos, “frontera en la que se mezclan Naturaleza y Cultura frontera que ha marcado las identidades del sexo, frontera entre lo lícito y lo estigmatizado” (Puleo, 2011, p. 168).

La mujer como sabemos ha sido considerada tradicionalmente la más carnal, el pecado encarnado, la sensualidad irresistible. Podemos situar el origen de esta actitud en el periodo marcado por el fin del paganismo griego y la llegada del cristianismo, momento en el que la razón fue suplantada por la fe y en el ámbito de la moral, la sexualidad y las mujeres eran la encarnación del pecado. Esto se produjo en un momento en el que todos los criterios éticos habían perdido su poder incentivador y la norma que guiaba el comportamiento había sido sustituida por el gusto. El cristianismo tenía la solución para el relativismo moral, el establecimiento de una verdad absoluta incuestionable, la existencia de Dios y su ley divina.

El cristianismo redujo el papel de las mujeres a dos prototipos muy polarizados, el de la “Mujer buena y casta” y el de la “mujer mala, desobediente y libidinosa”, la santa María contra la pecadora Eva. A finales del XIX y principios del XX, las mujeres dejaron de encajar en el prototipo de virgen María, adorable y atenta ama de casa, y cobró gran importancia en el imaginario colectivo, la figura de la mujer cuya sexualidad amenazante arrastraba al hombre a las fuerzas naturales del deseo insaciable. El hombre debía resistir y conservar su virtud en la práctica ascética, único medio para evitar el mal vinculado a la sexualidad, a la sensualidad femenina. Este mal asociado a la sexualidad femenina puede alcanzar diversos matices. En el caso del filósofo Georges Bataille, la sexualidad se convierte en un mal necesario para alcanzar la libertad de la que ha sido privado el hombre moderno en el mundo reinado por la razón instrumental y el capitalismo.

Con la llegada de la Revolución sexual de los años 60, se separó la sexualidad de la reproducción, la virginidad dejó de ser imprescindible, así, la dignidad de las mujeres no residía ya en su conducta sexual. Esta libertad permitió que se generalizara el interés por la expresión de prácticas hasta entonces prohibidas. Hoy en día, a pesar de serias limitaciones, la libertad que las mujeres poseen sobre su cuerpo es casi un logro, es legal abortar en casi todos los países del mundo, aunque no debemos olvidar que todavía existen países que privan a las mujeres del derecho a decidir sobre su propio cuerpo y criminalizan el aborto. Es cierto que disponemos de un concepto más completo que nunca de salud y derecho sexual, pero las amputaciones sexuales, que todavía se realizan en algunos países de Asia y África, impiden a las mujeres experimentar el orgasmo, es decir, como nos dice Puleo (2011, p. 174) “se les niega el derecho a la integridad corporal y a la salud sexual y reproductiva (...) con objeto de disminuir la supuesta naturaleza salvaje lúbrica femenina. En contraste con la castidad defendida por las religiones monoteístas, en la actualidad, los personajes femeninos que asumen una sexualidad activa no suelen ser castigados. Por un lado, se trata de la conquista de nuevos territorios de acción y placer para las mujeres. (...) Por otro, (...) deberíamos considerar la característica de

lo que se he llamado patriarcado de consentimiento: la incitación a ser y hacer aquello que es funcional al sistema patriarcal en sus nuevas configuraciones.

Capítulo 4: ¿Es la ética animal una cuestión feminista?

4. Introducción:

En este último capítulo, nos vamos a centrar en exponer diversas opiniones que permiten probar la hipótesis de que la ética animal es una cuestión feminista. La tesis fundamental sobre la que se apoya esta hipótesis es la de la interrelación que se da entre las diferentes formas de dominación que tanto los animales como las mujeres sufren. Esto exige un abordaje conjunto, así la Ética Animal y el Feminismo se complementarían dando lugar al Ecofeminismo, una teoría capaz de abordar de forma conjunta y por tanto efectiva las relaciones de dominación que surgen tanto del sexismo como del especismo.

4.1. El animal y la ética animal:

En contraste con la actitud de la Ética Tradicional, es decir aquella que considera irrelevante hablar de los derechos de los animales, la Ética Animal defiende que excluir del círculo moral a seres sintientes que pueden ser afectados por nuestras acciones nos aleja de alcanzar una ética realmente universalista. Mantenemos la estructura de pensamiento jerárquico cuando establecemos la pertenencia a la humanidad como criterio para dotar de derechos y excluimos así a los animales, al considerar “la diferencia como inferioridad y la inferioridad como motivo para la dominación.” (Velasco, 2020, p. 14).

¿Por qué mantenemos una actitud especista con los animales?

Pues, porque nos interesa, ya que “negarles la relevancia moral no es algo causal, sino que es una forma de lograr que cualquier interés humano, sea vital o trivial, tenga una

importancia absoluta cuando entra en conflicto con los intereses de los animales.” (Velasco, 2020, p. 15). El animal es el Otro, nuestra negación, porque no posee las características humanas, y así al establecer lo humano como la regla los animales aparecen como carentes, lo que legitima nuestro dominio sobre ellos. La Ética animal defiende que debemos pensar nuestra relación con los animales, atendiendo a las bases tradicionales sobre las que se asienta esa relación y cuestionar su veracidad.

¿De dónde procede esta actitud? Los principios sobre los que se asienta la relación con los animales en occidente provienen de la Grecia clásica y el judaísmo, ambos pensamientos sitúan al hombre como hijo legítimo del creador y al resto de criaturas como medios a su disposición. Con la llegada del darwinismo, se demostró la conexión del hombre con los animales, ya que la barrera entre la humanidad y la animalidad no sería esencial, sino que sólo se debe a un diferente nivel de complejidad evolutiva. La teoría Darwinista, si bien poseía los argumentos suficientes para reducir el especismo tan presente en las sociedades humanas, no sirvió para poner fin al dominio, porque como sabemos en nuestra época seguimos desarrollamos prácticas cada vez más crueles hacia los animales.

¿Bajo qué pretexto justificamos las atrocidades que cometemos? Pues en que los que sufren nos son humanos, y con este argumento permanecemos anclados en el especismo, con todos los peligros que ello conlleva. La infravaloración de los animales y de su sufrimiento no sólo afecta a los miembros de especies no humanas, sino que como nos dice Velasco, “ha favorecido la animalización del Otro humano” (Velasco, 2020, p. 43). Las conexiones argumentales que se utilizan para justificar o legitimar una situación de opresión son en la mayoría de los casos muy similares. Así, podemos dar cuenta de que la vinculación de las mujeres con lo natural y con lo no animal, no es casual. Como la dominación humano-animal se mantiene, todo lo que queda vinculado a la naturaleza sería igualmente objeto legítimo de dominio.

4.2. Dualismo razón/emoción:

La infravaloración de los animales ha tenido enormes consecuencias en la sociedad, ha sido utilizada como medio de dominación y animalizando al Otro humano se ha justificado su dominación. El pensamiento occidental está construido utilizando como base dualismos que poseen un marcado carácter de género (Cultura/Naturaleza, Humano/Animal, Hombre/Mujer,

Razón/Emoción). Los dualismos y su fuerza en la sociedad dan muestra de la necesidad de demostrar la interconexión de las dominaciones, la necesidad de abordarlas de forma conjunta.

En el tema que nos ocupa el dualismo razón/emoción tiene grandes repercusiones. La razón se considera como propia de los hombres y la emoción de las mujeres, así, la emoción, como parte débil del dualismo queda excluida del ámbito de la ética. “Una correcta integración de razón y emoción, de principios universales y virtudes del cuidado, de derechos y responsabilidades, permite alcanzar teorías éticas más completas” (Velasco, 2020, p. 98). Esto qué decimos es esencial porque permitiría superar el androcentrismo que también está presente en la Ética, incluyendo las emociones y la ética del cuidado como elementos esenciales para la construcción de sistemas éticos completos.

El ecofeminismo hace evidente la necesidad de ir más allá de los principios abstractos y tener en cuenta los sentimientos, porque éstos, lejos de ser un obstáculo, son un estímulo para el comportamiento moral. Históricamente, los sentimientos se han considerado separados de la moralidad, se han entendido como pasiones, como pura irracionalidad incapaz de dar preceptos morales. La corriente dominante de la ética ha defendido que la razón era la única herramienta adecuada para la moralidad, pero algunos filósofos, entre ellos, Aristóteles y Spinoza ya se dieron cuenta de que la razón por sí sola no era suficiente, por lo que era necesaria la participación de las emociones. En el marco de lo que se conoce como teoría de los sentimientos morales, “se mantiene que el origen de la moralidad se encuentra en la capacidad de sentir lo que es bueno y lo que es malo, es decir, que se halla en la misma naturaleza humana” (Velasco, 2020, p. 99). El fortalecimiento de los sentimientos permite formar un carácter centrado en el cuidado y en el respeto, que rechaza todo tipo de dominación. Es esta una ética de la virtud que defiende que “al educar en las emociones adecuadas, se puede adquirir un carácter que rechaza toda la explotación, incluida la de la naturaleza y los animales” (Velasco, 2020, p. 102).

Por las mismas razones por las que los sentimientos se han considerado un riesgo para la objetividad, la ética del cuidado ha sido denostada de forma radical. En este sentido, Angélica Velasco, nos dice que la Filosofía Moral mostraría un sesgo de género ya que sólo considera estimables los valores relacionados con la experiencia masculina en el ámbito público, ignorando las virtudes que surgen de las prácticas desarrolladas por las mujeres en el ámbito doméstico, como las tareas del cuidado. La ética del cuidado vincula la moralidad con las circunstancias vitales, el cuidado no se da sólo en el ámbito privado y es contextual, sino que lo que el ecofeminismo defiende es la universalización del mismo, algo que va de la mano de la justicia, así, “es preciso politizar y dignificar

las labores del cuidado y lograr la corresponsabilidad de hombres y mujeres en las tareas de mantenimiento de la vida.” (Velasco, 2020, p. 113).

4.4. El consumo de cuerpos y sus respectivas industrias:

En el primer capítulo, hablamos sobre el vegetarianismo, y ahora vamos a desarrollar las diferentes posturas que se defienden respecto a él, pero ya, dentro de las corrientes ecofeministas. Mujeres y animales, en tanto sometidos a la dominación patriarcal comparten una serie de explotaciones. En *La política sexual de la carne*, Carol Adams, ecofeminista reconocida internacionalmente recupera el concepto de “política sexual” acuñado por el feminismo radical y lo extiende a los no humanos. Por medio de este concepto, Adams muestra las conexiones existentes entre la pornografía y el consumo de carne. Los animales son conceptualizados como carne, como productos consumibles, y las mujeres como cuerpos a través de los cuales satisfacer un deseo masculino. Carol Adams defiende que el consumo de carne no es natural, sino que es una construcción social y cultural, es una elección.

Adams utiliza el concepto de “referente ausente” para mostrar el proceso por medio del cual el animal queda invisibilizado al ser convertido en carne, digamos que se desconecta el animal vivo de la carne que se consume del mismo. El animal aparecería así de forma borrosa y no individualizada. La ideología patriarcal convierte en sujetos comestibles a los animales y en sujetos sexuales a las mujeres, objetualiza a ambos, e invisibiliza tanto el proceso por medio del cual el animal llega a nuestro plato, como las circunstancias personales de la mujer a la que pertenece el cuerpo que está siendo explotado sexualmente.

El sistema sobre el que se sostiene tanto la industria cárnica, como la explotación sexual funciona gracias a que nos hemos vuelto insensibles con el sufrimiento del Otro y tanto la mujer como los animales, “son para otro” (Velasco, 2020, p. 269). Los animales son carne para el consumo y las mujeres viven para los otros, para aquellos que les imponen unos cánones de belleza irreales. Vivimos en un tiempo en el que la hipersexualización del cuerpo femenino está dando lugar a una idea de feminidad reducida a la belleza física y al atractivo sexual. Nos podemos preguntar ¿Qué significa ser sexi? y podemos contestar que básicamente significa ser reducida a un cuerpo digno de ser consumido, ser convertida en instrumento para la satisfacción del deseo.

El cuerpo de los animales y el de las mujeres “como naturaleza interna es objeto de múltiples dominaciones y se encuentra sometido a relaciones de poder, así aparece como un simple objeto a nuestra disposición (...) como una mercancía al servicio del comprador” (Velasco, 2020, p. 272). Los cuerpos de los animales se convierten en accesibles gracias a la industria cárnica y los de las mujeres por medio de la prostitución y la pornografía.

Nuestras sociedades disfrutan de grandes avances en materia de género, vivimos un tiempo inédito en el que los sueños de algunos proyectos feministas se habrían materializado, pero ante este aumento de luz, la oscuridad se hace más patente y es que en la actualidad, la demanda de mujeres prostituidas ha aumentado “¿Por qué la prostitución, la institución patriarcal por excelencia aumenta cuando el feminismo está consiguiendo tantos logros?” (Velasco, 2020, p. 281). Al igual que para abordar la cuestión la explotación animal es imprescindible hablar de la responsabilidad de los consumidores, que insensibles al horror consumen diariamente fragmentos de cadáveres de diferentes animales, participando así de una industria millonaria que además pone en peligro nuestra supervivencia en la Tierra, en relación a la prostitución es esencial poner el foco en los puteros que consume los cuerpos de las mujeres explotadas sexualmente, ejercen violencia sobre ellas y las someten a las prácticas sexuales más vejatorias. Ninguna excusa vale cuando las consecuencias del consumo de cuerpos producen tanto dolor a seres que no desean sentirlo. “¿Qué ideología no examinada nos lleva a vivir de esta manera?” (Velasco, 2020, p. 298). Pues la ideología que defiende que los seres humanos tienen derecho a satisfacer todas sus necesidades, o más bien deseos, a costa del sufrimiento de otros seres que son considerados inferiores.

No queremos aquí presentar un ser humano insensible, porque en realidad, sabemos que somos capaces de empatizar con el sufrimiento ajeno, la mayoría de las personas no desean que los animales sufran, pero igualmente se los siguen comiendo, es decir, los valores no coinciden con las conductas. “Nuestro esquema mental distorsiona la percepción de los animales y de la carne, para que nos sintamos cómodos al comerlos” (Velasco, 2020, p. 298). El sistema se sirve de la anestesia emocional, un proceso psicológico por el que nos desconectamos mental y emocionalmente de nuestra experiencia. Recogiendo la teoría de la psicóloga Melanie Joy, como ya hemos visto, denominamos “carnismo” “al conjunto de creencias que subyacen a la opción de comer carne” (Velasco, 2020, p. 298). El carnismo sería el sistema que nos hace creer que comemos carne por elección, cuando en realidad tal elección no ha tenido lugar, sino que ha sido un dejarse llevar por la corriente ideologizada que legitima el uso de la violencia para satisfacer una necesidad que, en realidad, en muchos contextos no es necesidad, sino deseo. Nuestra responsabilidad moral reside en cuestionar las actitudes

aceptadas y arraigadas en la sociedad, porque el hecho de que siempre haya sido así, no significa que sea moralmente correcto.

Desde el ecofeminismo, se exige un análisis político de todas las relaciones de poder para detectar el segundo elemento del dualismo que se encuentra sometido al primero. En este sentido, la educación emocional es esencial porque permite forjar un carácter ético. Decimos no a la instrumentalización de los seres, decimos no al sufrimiento, no a la prostitución y no al carnismo. El cuidado y el respeto son esenciales, la visión arrogante del mundo, la actitud de conquista y de dominación nunca han sido adecuadas, pero es que ahora amenazan la supervivencia de todo el planeta.

¿Queremos seguir viviendo en un mundo en el que los animales son considerados inferiores, un mundo en el que la animalización de las mujeres legitima su dominación?

4.5. Los textos patriarcales de la carne:

La carne siempre ha sido para los poderosos, para los ricos, pero los hábitos alimentarios no sólo proclaman diferencias de clase, sino también distinciones patriarcales. “Las mujeres, ciudadanas de segunda clase, son más propensas a comer lo que se considera alimentos de segunda clase en la cultura patriarcal: vegetales, frutas y semillas en lugar de carne” (Adams, 2016, p. 94).

La jerarquía de la proteína cárnica no sólo refuerza la jerarquía de sexo, sino también la de clase y raza. Existen dos tipos de proteína, la que se considera de primera y la que se considera de segunda, así, “del mismo modo que se cree que una mujer no puede salir adelante por sí misma, también pensamos que las verduras no pueden conformar una comida por sí solas, a pesar de que la carne es simplemente verdura de segunda mano y que los vegetales proporcionan, de media, más del doble de vitaminas y minerales que la carne. La carne se mantiene como un elemento alimentario poderoso e irremplazable” (Adams, 2016, p. 110). En la mayoría de las culturas el control del recurso económico de la carne se transmutaba en poder.

Según Adams, “los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes como animales para existir como carne” (Adams, 2016, p. 122). Los animales están ausentes porque han sido convertidos en comida y existen tres maneras por medio de las cuales el animal se convierte en el referente ausente, una literal, los animales están literalmente

ausentes porque están muertos, otra está relacionada con la forma en la que definimos a los animales, no hablamos de animales bebés sino de ternera, por ejemplo. Y la tercera forma es metafórica, “(...) los animales se convierten en metáforas para describir las experiencias de la gente. Un ejemplo de esto es cuando se utiliza la frase “me sentí como un trozo de carne”, en que se utiliza una metáfora con referencia a los animales para describir la violencia machista.

Las mujeres y los animales son referentes superpuestos pero ausentes. Es curioso cómo los cuerpos de las mujeres que sufren violaciones reales, a su vez, se convierte en referente ausente cuando se utiliza metafóricamente el lenguaje de la violencia sexual, así, “la violencia sexual y el consumo cárnico, que parecen ser formas distintas de violencia, encuentran un punto de intersección en el referente ausente” (Adams, 2016, p. 127). En ocasiones, la propia teoría feminista, utiliza el tipo de metáforas que hemos mencionado, se utiliza la metáfora de la carne, pero no se analiza la opresión que sufren los animales, algo que la metáfora esconde. Según Carol Adams, las feministas han literalizado y feminizado la metáfora para poder apropiarse de ella, además han negado la vinculación existente entre feminismo y animalismo. El consumo supone la realización de la opresión, y “lo mismo sucede con el lenguaje: un sujeto primero es visto, u objetivado, a través de la metáfora. A través de la fragmentación, el objeto es separado de su sentido ontológico. Finalmente, consumido, existe solamente a través de lo que representa” (Adams, 2016, p. 135).

Los animales después de ser asesinados son fragmentados, descuartizados y esta fragmentación no sólo desmiembra al animal, cambia también el modo en que los conceptualizamos. Las partes desmembradas reciben un nuevo nombre que las objetualiza. El consumo real se produce una vez que el animal está muerto, también el consumo metafórico, así la carne deja de tener su punto de referencia. Los animales son asesinados en los mataderos y la institucionalización de la matanza son exclusivas de los seres humanos.

Las mujeres y los animales comparten lo que se conoce, en el caso de las mujeres como mito de la violación, y en el caso de los animales como mito del consumo. En ambos casos, este mito implica que el sujeto desea ser consumido o penetrado, nada más lejos de la realidad. En la fragmentación, en el descuartizamiento de los animales y en la reducción de las mujeres a un cuerpo, todo se separa: el intelecto del sentimiento; los actos de las consecuencias; los símbolos de la realidad, la mente del cuerpo. Lo que hay detrás de la metáfora, en ambos casos, permanece ausente.

4.6. Por una teoría crítica feminista vegetariana:

El feminismo y el vegetarianismo para Adams marcan un continuo, “desarrollar una teoría feminista vegetariana incluye reconocer esta continuidad. Nuestras comidas bien encarnan o niegan principios feministas por las elecciones de comida que representan” (Adams, 2016, p. 358).

El feminismo y el vegetarianismo están aliados y podemos seguir sus lazos de unión históricos, desde en los escritos y sociedades utópicas, al activismo antiviviseccionista, y el movimiento sufragista y en el pacifismo del siglo XX. “Una teoría crítica feminista vegetariana comienza, como hemos visto, con la percepción de que las mujeres y los animales están posicionados de manera parecida en un mundo patriarcal, como objetos más que como sujetos” (Adams, 2016, p. 361). Y es que, en verdad, la estructura del referente ausente requiere de un trabajo conjunto de feminismo y vegetarianismo.

La historia del feminismo y el vegetarianismo ofrece puntos de intersección, “Ambos experimentaron un renacimiento a través de los libros de los años posteriores a la Revolución Francesa. Y para ambos se considera muy importante una reunión celebrada en la década de 1840: la reunión Ramsgate de 1847 en la que el término vegetarianismo fue acuñado o ratificado (...) Según ciertos análisis históricos ambos sufrieron un lapso de oscuridad: el feminismo tras el logro del sufragio en 1920; el vegetarianismo, prácticamente desde el momento en el que comenzó a ser un movimiento autoidentificado” (Adams, 2016, p. 365). Numerosas feministas se hicieron vegetarianas, como las hermanas Grimké, hasta Frances Willard, Clara Barton, Annie Besant, Matilda Joselyn Gage, May Wright Sewall y Mary Walker, esto “evidencia un patrón de desafío a la cultura patriarcal no sólo porque representan a las mujeres como ausentes sino porque también representan a los animales como ausentes” (Adams, 2016, p. 393)

4.7. Ecofeminismo: Las fuentes dualistas de la enajenación en el vegetarianismo ontológico:

Hemos presentado en apartados anteriores las ventajas del vegetarianismo y del veganismo, tanto para el planeta como para los animales, pero debemos decir, que dentro del propio ecofeminismo existen diferentes enfoques en relación a él.

Según Val Plumwood (2004), las teorías en defensa de los animales terminan no intencionadamente siendo racistas y estando alienadas, en primer lugar, porque las problemáticas se analizan desde perspectivas privilegiadas occidentales que se establecen como universales, es decir, que terminan siendo androcéntricas y en segundo lugar por la presencia de numerosos dualismos en el pensamiento filosófico occidental. Plumwood considera que el “vegetarianismo ontológico” rechaza la incardinación y así niega la continuidad evolutiva y ética entre los animales no humanos y humanos. Para que lo entendamos, un ejemplo vegetarianismo ontológico sería el que defiende Carol Adams. Este tipo de posturas, según Plumwood se ha vuelto alienadas porque han conservado el dualismo humano/naturaleza y han situado a los humanos y no humanos en narrativas diferentes dejando de lado la interdependencia que se da entre ellos.

La vulnerabilidad a la predación ha sido tratada como apropiada para el orden sacrificable y reemplazable de los no humanos, orden no sujeto a narrativas vitales individuales, pero ha sido considerado como totalmente inadecuado para los humanos. Para Plumwood, no debemos olvidar que nosotros también somos parte de la cadena trófica, pero nos negamos a ser conceptualizados como comestibles y así, nos situamos por encima de la cadena de alimentos. El vegetarianismo ontológico trata de ampliar el círculo de seres que no deben ser conceptualizados como comestibles y esto, según Plumwood, supone un rechazo total de la incardinación ecológica ya que, según ella, los seres humanos dejan de ser alimentos para otros, pero ¿verdaderamente los humanos somos alimentos para otros seres de la misma forma que lo son los animales para nosotros? Considero que no.

Para Carol Adams (1990), por otro lado, ontologizar a los animales como cuerpos comestibles implica su instrumentalización, algo que según Plumwood es erróneo, porque para ellas existen muchos casos en los que, a pesar de utilizarnos unos a otros para una variedad de objetivos podemos evitar incurrir en la instrumentalización. Para esta filósofa, la clave está en ontologizar al otro más que como simple carne, porque para ella, la predación no es necesariamente una práctica instrumental. En definitiva, para Val Plumwood, el vegetarianismo ontológico no es capaz de diferenciar entre uso y abuso lo que supone una guía deficiente en lo relativo al trato de los animales.

La caza relacional es rebajada, según Plumwood, por las veganas ontológicas Carol Adams y Marti Kheel al simple negocio habitual y repugnante del consumo de cadáveres. Esto es así porque para Adams y Kheel no hay diferencia alguna en que el animal sea matado por un cazador relacional que ve el alimento como un sacramento o por uno convencional que ve

al animal como carne. Para Plumwood, esto implica una gran reducción del contexto porque el cómo y el por qué que están detrás de la caza del animal tiene para ella gran importancia.

Adams y Kheel, como ya hemos dicho, caen, según Plumwood, en el etnocentrismo al rechazar la caza relacional, así el vegetarianismo se encerraría a sí mismo en un callejón sin salida. Para ella, tiene que haber un límite en la consideración moral, tiene que haber una clase de criaturas vivas que queden fuera de esta y que se conviertan en nuestro alimento. Esto produce dentro del vegetarianismo ontológico una ruptura entre las formas de vida animales y vegetales.

La paradoja del cazador sensible, aquella en la que el cazador reconoce de cerca los animales que caza, está extendida en las culturas indígenas. La paradoja se produce como resultado de la empatía que existe entre el cazador y el animal, una empatía que se resuelve en la necesidad del cazador de alimentarse y alimentar a su grupo. La empatía se acaba cuando comienza la sociedad industrializada, cuando nos situamos por encima de los animales, en la cultura, separados totalmente de la naturaleza. Los animales quedan encerrados en el ámbito de la Naturaleza y los humanos en el de la Cultura, pero ahora en nuestra época, esta separación ha sido desafiada por el movimiento de defensa de los animales. Aun así, según Plumwood (2004, p.104) “parece que los activistas animalistas tienen que estar más dispuestos que el vegetariano ontológico a reconocer y vivir con algún grado de dualidad, de tragedia y limitación, aceptando ciertos conflictos como inherentes a la incardinación ecológica, y abandonar el proyecto del reino pacífico que trata de reducir las dos narrativas como válidas y vigentes en nuestras vidas y llegar a ver el mundo y a nosotros mismos de ambos lados inmediatamente, como era antes”. ¿Soluciona esto el problema?

4.8. Proteína feminizada:

Mediante un análisis de obras de arte y de una serie de carteles publicitarios sobre vacas que sufren explotación por su leche, Carol Adams nos mostró cómo se feminizan los productos de origen animal. Asimismo, este texto nos presenta una ética feminista del cuidado de los animales “(...) y plantea una serie de principios clave de la ética vegana del cuidado: atención, activismo, aceptación del dolor y reconocimiento de la interdependencia” (Adams, 2017, p. 73).

El primero de los anuncios nos muestra a una vaca en la postura de la Venus de Botticelli anunciando unos yogures griegos con un mar de leche al fondo. Adams apunta que “no hay glándulas mamarias, senos, ubres; nada indica el órgano reproductivo del cual proviene el

yogur anunciado” (Adams, 2017, p. 73). En el anuncio, se muestra una “feminidad híbrida” no es ni plenamente animal ni plenamente humana, sino que es una mezcla de ambas. Este tipo de anuncios que exponen la femineidad humana para ilustrar la explotación de las vacas, que han sido usados tanto para campañas publicitarias como campañas de protesta de colectivos veganos y animalistas, no hacen más que realizar expresiones opresivas y no ofrecen una alternativa más liberadora.

La venus que se cubre sus partes privadas con las manos o con el pelo recibe en el mundo del arte el nombre de *Venus púdica*, pero, debemos, como dice Adams, poner en cuestión si se está tapando o si por el contrario quiere llamar la atención sobre esas partes. En *Pinturas Coloreadas: Raza y Representación*, Michael Harris, “identifica diversas estructuras patriarcales que pueden reconocerse en las representaciones visuales del desnudo femenino: la asunción de una perspectiva masculina blanca como universal y una apropiación de los cuerpos femeninos por prerrogativas masculinas” (Adams, 2017, p. 75). Los animales son representados en poses sexuales como si desearan ser observados, como si desearan ser devorados. Esto recibe el nombre de “antropornografía”, que es “la incitación de actitudes opresivas mediante la feminización y sexualización de los animales y la animalización de las mujeres” (Adams, 2017, p. 75). La “antropornografía” convierte el sufrimiento de los animales en un juego, lo banaliza y hace que sea divertido y hasta atractivo. A la vez, hace de la dominación de las mujeres algo divertido, porque para cumplir con su función, el anuncio debe hacer una referencia explícita a la subordinación sexual de las mujeres.

La segunda de las imágenes descritas es la de un anuncio americano de leche que muestra a una vaca imitando la postura de Marilyn Monroe en la histórica, pero sexista foto en la que se sujeta sus faldas que se encuentran al vuelo por el aire que procede de una rejilla. En *La política sexual de la carne*, obra de la que ya hemos hablado brevemente, Adams acuñó el término “proteína feminizada” “para llamar la atención sobre el uso problemático por parte de los seres humanos, de la leche de vacas y cabras y de los huevos de gallina” (Adams, 2017, p. 77). La proteína, que es esencial para los seres humanos, puede ser también vegetal y no implicar sufrimiento por parte de ningún ser vivo. En el caso concreto del término de “proteína feminizada”, se pone el foco en las hembras, animales no humanos, cuyos ciclos reproductivos son utilizados para producir proteína animal. La experiencia de las hembras que producen “proteína feminizada” ha sido borrada y así también lo ha sido la del ternero que separado bruscamente de su madre, se queda sin su alimento para que los humanos puedan beber una leche que no necesitan.

Gracias a la ingeniería genética, las vacas producen hoy en día más del doble de leche de la que solían producir años atrás. Esto aumenta el grado de violencia que sufren, ya que producen leche por encima de sus posibilidades, sufriendo grandes daños en su estructura ósea debido al gran peso de sus ubres. El enorme trabajo que realiza la vaca para la producción de la leche desaparece, no se visibiliza que en realidad esa leche es robada. La vaca es borrada del proceso de producción y en campañas publicitarias sólo vemos la relación que se da entre los seres humanos y esa leche que parece cedida con gusto, nada más lejos de la realidad.

Las vacas están casi las veinticuatro horas del día produciendo leche, apenas descansan, soportan una y otra vez la inseminación forzada y la separación violenta de su cría. Se mercantiliza su capacidad para crear vida y producir leche, no hay barrera entre su capacidad de producción y reproducción, todo forma parte del mercado. Cuando no pueden seguir produciendo leche son enviadas al matadero, ese es el regalo que obtienen después de toda una vida siendo explotadas en pro del beneficio humano. Barbara Noske “aplicó el análisis marxista del trabajador alienado del producto fragmentado de los animales cuyos cuerpos se usan para producir proteínas animalizadas y proteínas feminizadas” (Adams, 2017, p. 80). Las vacas están tan alienadas que son convertidas en el producto mismo de consumo.

La vaca es borrada, no se tiene en cuenta el gran trabajo que supone para ella la producción de leche. Olvidamos que las vacas tienen una voz, una voz activa, elegimos no escucharla. Si pensamos que las vacas y otros animales son simplemente víctimas sumisas, es sólo porque los obligamos a permanecer en silencio y no los escuchamos. “(...) No sólo no escuchamos a las vacas, también reemplazamos su historia por otra con la cual nos sentimos cómodos: las vacas quieren darnos su leche, quieren quedar embarazadas y darnos su becerro” (Adams, 2017, p. 84).

A través de la inseminación artificial, las vacas son inseminadas una y otra vez. Son tratadas como objetos inertes sin sentimientos y se las viola sin posibilidad de huir, al contrario de lo que sucedería en la Naturaleza, en la que sí que tendrían opción de marcharse.

Durante años, ha tenido lugar una discusión sobre la disponibilidad sexual femenina. Personas ajenas han tomado decisiones sobre la capacidad reproductiva de las mujeres y esto se plasma en las representaciones que se realizan de las vacas, “tales imágenes proporcionan permiso para usar y comer la vaca al tiempo que contribuyen a usurpar las opciones reproductivas de las mujeres” (Adams, 2017, p. 87). Las representaciones de las vacas sirven para transmitir el mensaje de que las mujeres son seres hipersexuales, los hombres tienen autoridad sobre ellas y las mujeres pueden ser legítimamente animalizadas. Así pierden todo control sobre sus opciones reproductivas. *La tradición del cuidado feminista en la ética*

animal: una antología una obra de Adams junto a Josephine Donovan, expone los elementos principales de una ética feminista del cuidado de los animales. Dentro de esos principios esenciales, destacan algunos, como el hecho de que no debemos dañar a ningún ser sintiente a no ser que ese daño le proporcione un bien mayor a él y no a los humanos, que debemos cuidar a los animales que no pueden cuidarse a sí mismos y debemos oponernos al maltrato animal. Por último, debemos prestar atención a lo que está pasando, realizar activismo y aceptar el dolor que se desprende de las masacres que cometemos los humanos contra los animales.

Como ya hemos dicho, existen puntos de contacto visibles entre las opresiones que tanto los animales como las mujeres sufren, en este sentido, los valores ecofeministas, de los que hemos hablado a lo largo de este trabajo, permiten desarrollar una ética animal no androantropocéntrica.

5. Conclusión:

Espero que después de haber leído estas líneas haya quedado clara la vinculación existente entre las diversas formas de dominación que tanto los animales como las mujeres sufren. Es necesario un abordaje conjunto, es necesario completar los sistemas éticos tradicionales y limpiarlos de todo sesgo androantropocéntrico, y considero que el ecofeminismo ofrece un gran y valioso paradigma para realizar tal labor. No somos seres insensibles aunque muchas veces lo parezcamos, por ello debemos hacer que nuestras acciones se correspondan con nuestro pensamiento y con nuestra forma de sentir, debemos dejar de normalizar que los animales sufran en nuestro beneficio, debemos dejar de admitir por válida la hipersexualización y explotación sexual de las mujeres, en definitiva, debemos dejar de animalizar a la mujer y de feminizar a la naturaleza, debemos realizar un abordaje conjunto y alcanzar la lógica de la dominación que sostiene ambas dominaciones. La educación de las emociones, tal y como se defiende desde el ecofeminismo, es clave para conseguir este objetivo. En definitiva, está en nuestras manos ser parte del cambio, de la lucha por imaginar, como dice Alicia Puleo, otro mundo posible.

6. Bibliografía:

- Adams, Carol J. *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Ed. 20o aniversario. Madrid: Ochodoscuatro, 2016.
- Agra Romero, Ma Xosé. *Ecología y feminismo*. Granada: Comares, 1998.
- Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. 2a ed. Madrid: Cátedra, 2008.
- Cavana, María Luisa et al. *Mujeres y ecología: historia, pensamiento, sociedad*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2004.
- Donaldson, Sue, Will Kymlicka, *De polis a zoopolis, una teoría política del derecho animal*, en *Crítica a la animalidad*, en *Cuando el otro aúlla*. Alicia Puleo, Charles Patterson, Kim Socha, Carol J. Adams, et al. Editorial latinoamericana especializada en Estudios Críticos Animales, 2011.
- Gary L. Francione y Anna Charlton, *Come con conciencia. Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*. Exempla Press, 2014.
- Gary L. Francione. *Rain without thunder. The ideology of the Animal Rights Movement*. Temple University Press, 1996.
- Joy, Melanie. *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés, 2023.
- Lara, F., & Campos, O. *Sufre, luego importa: Reflexiones éticas sobre los animales*. Madrid: Plaza y Valdés, 2015.
- Le Bras Chopard, Armelle, y María Córdón. *El zoo de los filósofos: de la bestialización a la exclusión*. Madrid: Taurus, [2002: N.p., 2002.
- Madruga Bajo, M., & Perales Blanco, V. Androcentrismo. En A. H. Puleo (Ed.), *Ser feministas: Pensamiento y acción*. Cátedra, 2020.
- Merchant, Carolyn. *La muerte de la naturaleza: mujeres, ecología y revolución científica*. Granada: Comares, 2020.
- Miguel Álvarez, Ana de. *Neoliberalismo sexual: el mito de la libre elección*. 14ª ed. Madrid: Cátedra, 2020.

- Ortner, Sherry. *Entonces, ¿Es La Mujer al Hombre Lo Que La Naturaleza a La Cultura?* Revista de antropología iberoamericana, 2006.
- Puleo, Alicia H. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 2013.
- Puleo, Alicia H, y Verónica Perales. *Claves ecofeministas : para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. 1a ed. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Plaza y Valdés, 2019.
- Singer, Peter. *Liberación Animal*. Madrid: Trotta, 1999.
- Shiva, Vandana. *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2003.
- Tafalla, Marta. *Filosofía ante la crisis ecológica: una propuesta de convivencia con las demás especies: decrecimiento, veganismo y «rewilding»*. Madrid: Plaza y Valdés, 2022.
- Velasco Sesma, Angélica. *La ética animal: ¿una cuestión feminista?* 5a ed. Madrid: Cátedra, 2020.
- Velasco Sesma, Angélica. *Sentimientos hacia (y de) los otros animales* en Gómez Ramos, Antonio, y Gonzalo Velasco Arias. *Atlas político de emociones*. 1st ed. Madrid: Trotta, Editorial S.A., 2024.