

# *Ecofeminismo, espiritualidad y subjetividad\**

## *Ecofeminism, spirituality and subjectivity*

Lucy Santacruz Benavides\*\*

Universidad Andina Simón Bolívar, Sucre, Bolivia

**Recibido:** 31 de agosto de 2017. **Aprobado:** 28 de noviembre de 2017.  
**DOI:** <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v12i2.6230>

Artículo de reflexión

### **Resumen**

*En este artículo busco explorar argumentos centrales del ecofeminismo que permiten identificar la tensión existente en la relación entre mujer-naturaleza, como una idea construida dentro de los dualismos cartesianos del pensamiento moderno occidental. Idea que se pone en tensión con apuestas políticas y epistémicas que evidencian patrones civilizatorios diversos, apuestas que parten de las luchas por la defensa territorial de mujeres desde las que el ecofeminismo reflexiona y construye su postura. Lugar desde el cual la espiritualidad y la subjetividad toman dimensiones diversas.*

**Palabras clave:** Ecofeminismo; naturaleza; subjetividad; eurocentrismo.

### **Abstract**

*In this article I want to explore central arguments of ecofeminism that allow to identify the existing tension in the relationship between woman-nature as an idea constructed within the Cartesian dualisms of modern Western thought. Idea that puts in tension with political and epistemic bets that show different civilizatory patterns, bets that start from the struggles for the territorial defense of women from which ecofeminism reflects and builds its position. Place from which spirituality and subjectivity take different dimensions*

**Keywords:** Ecofeminism; nature; subjectivity; eurocentrism.

*La Madre Tierra es algo igual que una gente, una Madre que tiene un espíritu, ella sin el agua se seca. A mi madre cuando sacarán la sangre ella se va a morir. Si ella por ejemplo llora, ella secará todas sus lágrimas. Llorará, ella va a quedar sin valer su vida, sus ojos quedarán falsos. Secará la Madre, también secará las aguas. Y siento mucho que esas minas, que vienen y sacan del fondo de la tierra, de lo profundo, le están sacando la sangre, como sacarle el alma y dejándole muerto el espíritu. Yo estoy andando sobre ella y quiero valorar lo que en ella estoy andando, y que ella siga siendo mi paz, mi vida.  
Ella en mi cuerpo.*

Elsa Urgilés  
(citada en Solano, 2009, s.p.).

*¿El poder de la modernidad eurocentrada -como una historia local particular- subyace en el hecho de que ha producido particulares designios globales de tal forma que ha subalternizado otras historias locales y sus designios correspondientes?  
Arturo Escobar (2003, p. 58).*

Las palabras de Elsa Urgilés permiten explorar una respuesta a la pregunta de Escobar. La Madre

\*Este artículo parte de la reflexión desarrollada durante los cursos del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y las conversaciones desarrolladas con el grupo de la Casa Feminista de Rosa en Quito.

\*\*Antropóloga, Magister en Estudios de la Cultura, candidata a Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar. Docente investigadora, Maestría en Pedagogía Universidad Mariana. Entre sus publicaciones se encuentran: Saberes propios, religiosidad y luchas de existencia afroecuatoriana. En: Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant. Cultural Politics. Charles Hale y Lynn Stephen (editores). School for Advanced Research Global Indigenous Politics Series. School for Advanced Research Press. Santa Fe, New México 2013, "La mujer" como sujeto hegemónico en los feminismos ecuatorianos de principios de siglo XX. En: Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades. Víctor Hugo Torres (coord.) Serie pensamiento decolonial Editorial. Abya Yala, Quito, 2012. Relaciones de género, mujeres y familia. En: No se puede ser refugiado toda la vida. El caso de Quito y Guayaquil, Carlos Ortega y Oscar Ospina (Coord). FLACSO 2012. Correo electrónico: [lucy.santacruz@gmail.com](mailto:lucy.santacruz@gmail.com).





Tierra por ella considerada igual que la gente, dotada de espíritu, de sentimiento, de sabiduría, expresa un *lugar de conocimiento* distinto a la modernidad eurocentrada que menciona Escobar. Lugar, que a su vez ha sido subalternizado en relaciones de poder desigual, donde concepciones de vida como la de esta mujer indígena son negadas, silenciadas e invisibilizadas, por un tipo de pensamiento que se declara universal, verdadero y objetivo. La voz de Elsa Urgilés hace parte de un conocimiento que se construye en la experiencia, en el sentimiento, en el *estar-siendo*, en la concepción de un mundo que no se erige en la separación ontológica de la modernidad fundada en el “ser”. De este último conocimiento descorporeizado, de-subjetivado deviene el lugar de la naturaleza como recurso, materia prima que se corresponde con designios económicos del capitalismo global como es la minería a gran escala.

He querido comenzar con la pregunta de Escobar y las palabras de una mujer indígena que se enfrenta desde su conocimiento a la minería a gran escala, porque evidencian una tensión que es fundante del tal epistemología eurocentrada, y que, a su vez, marca el lugar de la “exterioridad” en las luchas de hombres y mujeres por mantener la vida en sus territorios. Me refiero a la separación ser humano-naturaleza, mente-cuerpo, racionalidad-espiritualidad, dualismos característicos del pensamiento moderno cartesiano, que se enfrentan a las posturas que como la expresada por Urgilés consideran a la naturaleza como un ser vivo, como un todo. Tensión, disputa entre “modelos civilizatorios”, entre “patrones de conocimiento”, presente en la lucha concreta de mujeres, como Urgilés, enfrentadas contra programas extractivistas de un gobierno que continúa sometido al capitalismo.

El planteamiento central que buscaré explorar en estas páginas parte del supuesto de que la fisura ontológica entre hombre y naturaleza -entre cuerpo y mente, entre espiritualidad y racionalidad- está marcada por el patriarcado, lugar donde confluyen un ser mujer y un ser naturaleza despojados del “don” del conocimiento. Lugar epistémico que funda la *exterioridad* en la que se ubican algunos planteamientos de movimientos tales como el ecologismo, el feminismo y las culturas ancestrales indígenas y

afrodescendientes. Apuestas disidentes de los designios globales, hoy en crisis por los límites del planeta que en sus propios términos aparece inexorable. ¿Cuáles son los puntos de fuga de tal maquinaria que hoy permiten idear una racionalidad distinta, una ética de vida, una subjetividad no funcional sino disidente y propositiva? Por su puesto son múltiples los caminos y conocimientos que se plantean la posibilidad de construir mundos de otro modo, aquí buscare centrarme en las luchas de mujeres diversas y posicionamientos ético-políticos realizados por el *ecofeminismo*, particularmente desde los planteamientos de Maria Mies y Vandana Shiva (2004), así como de las críticas que ellas reciben desde Maxine Molyneux y Deborah Lynn Steinberg (1994), en diálogo con Bina Agarwal (2004), Alicia Puleo (2012) y Karen Warren (2000). Hago esta puntualización ya que abordar el *ecofeminismo* en su totalidad sería una pretensión que excede mi interés, siendo este un campo teórico y militante amplio, complejo y con posturas muy diversas.

La ruta argumentativa que presento en estas páginas surge de algunas consideraciones conceptuales que permiten identificar el lugar político del cuerpo y la subjetividad como posicionamiento teórico-político en la disputa entre conocimientos y patrones civilizatorios. En un segundo momento, buscaré mostrar de qué manera tales cuerpos y subjetividad se enfrentan en una lucha por el despojo de lo sagrado y la imposición de tecnologías del ser que fracturaron, la espiritualidad, la sexualidad, en un régimen pastoral. Esto no para negar la posibilidad de reafirmación de lo sagrado dentro de un patrón de conocimiento distinto, sino para mostrar las complejidades a las que se ven expuestos tales procesos de subjetivación que son necesarios de enfrentar en la disputa planteada. En un tercer momento regresaré a los planteamientos de la naturaleza dentro del capital y su incidencia en los cuerpos normados por el conocimiento científico como tecnología que se articula a tal poder pastoral. Para finalmente proponer, con la postura *ecofeminista*, la recuperación de lo sagrado como principio ético de vida que dialoga con la diferencia y la desigualdad en una apuesta que proyecta en el eje ambiental el lugar vinculante de luchas dispares.

### Cuerpo, subjetividad y feminismo

Como he mencionado, me propongo discutir las tensiones presentes en tal disputa civilizatoria específicamente para *las mujeres*, no como sujeto constituido, unitario y homogéneo, sino por el contrario para indagar el *devenir mujer* en los escenarios de tensión y configuración de *subjetividades dispares*, que a su vez son marcadas por la exterioridad del mundo heteropatriarcal. La exterioridad como lo ha propuesto Dussel no implica un afuera absoluto, existen diversos grados de tal exterioridad, sin embargo, marcar la frontera permite un posicionamiento político que busca generar una agencia común, en la posibilidad de articular las diversas disputas en un tipo de *interconexión vital*.

De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: *el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza*. [...] Desde este negado Otro parte la praxis de la liberación como “afirmación” de la Exterioridad y como origen del movimiento y de la negación de la negación”. (Dussel citado por Escobar, 2003, p. 63)<sup>1</sup>.

Siguiendo el argumento de Dussel, podemos afirmar que tanto *la mujer* como *la naturaleza* han sido marcadas como Otro excluido, en la conjunción de un proceso de delimitaciones y diferenciaciones al que se suman la racialización, la apropiación desigual de los recursos para la vida y la división del trabajo, marcación que es necesario examinar desde las dimensiones históricas estructurales particulares de cada lugar donde las formas de dominación, clasificación y explotación funcionan de manera particular.

Bina Agarwal, identifica tres postulados centrales de la perspectiva *ecofeminista* occidental, a saber: 1) “Existen conexiones importantes entre la dominación y la opresión de las mujeres y la domi-

nación y la explotación de la naturaleza”; 2) “Desde el punto de vista patriarcal, se identifica a las mujeres como más cercanas a la naturaleza y a los hombres como más cercanos a la cultura”; 3) “debido a la dominación de las mujeres y de la naturaleza se dieron paralelamente, las mujeres tienen un interés especial en ponerle fin a la dominación de la naturaleza” (Agarwal, 2004, p. 241).

Agarwal evidencia el esencialismo frente a la mujer y a la naturaleza que encierran estos tres postulados, realizando un tipo de generalización que borra las especificidades de los entornos donde tales relaciones entre mujeres y naturaleza se construyen de manera singular. Desde su perspectiva, “la relación de las mujeres y de los hombres con la naturaleza está enraizada en su realidad material, en sus formas específicas de interacción con el medio ambiente” (2004, p. 249). En acuerdo con la autora, consideramos que las relaciones que definen el carácter de dominación tanto de las mujeres como de la naturaleza están vinculadas en una serie de determinaciones, donde las desiguales formas de apropiación de los recursos materiales, las jerarquías y clasificación de las gentes por un tipo de identificación étnica o racial, así como por su particular forma de asumir las relaciones de género y sexualidad, generan una suerte de entramados del poder, en los que es posible leer las experiencias concretas de las mujeres en defensa de sus territorios. Desde esta postura nos distanciamos de las perspectivas, como la de Karen Warren<sup>2</sup> (2000) que consideran que las relaciones desiguales de género ordenan y dan sentido a los otros tipos de opresiones de clase, raza y sexualidad a la que se enfrentan las poblaciones.

Una postura similar ha sido planteada por Molyneux y Lynn Steinberg frente al *ecofeminismo* de Mies y Shiva, quienes identifican un determinismo biológico en el lenguaje de Mies y Shiva, particularmente en su postura frente al relativismo cultural, a partir de la cual cuestionan la reafirmación de las diferencias culturales como una forma de ignorar la fragmentación y homogeneización causada por el capitalismo internacional. Con ello las autoras plantean que tal perspectiva *ecofeminista*, cae en el dualismo que critican y lo que es más preocupante aún “desechan de manera tácita

<sup>1</sup> La cursiva es mía.

<sup>2</sup> Al respecto, véase Lizbeth Sagols, en <http://www.elsevier.es>

precisamente esos cuerpos de la crítica feminista que han problematizado los supuestos racistas, *heterosexistas* y clasistas (para mencionar unos cuantos) de los paradigmas blancos, occidentales y dominantes de la crítica feminista” (Molyneux y Lynn Steinberg, 2004, p. 220).

Es entonces necesario reconocer los diversos procesos históricos de negociación y lucha por los sentidos de la existencia, en los que las mujeres y las naturalezas devienen plurales y desiguales, y que adquieren un lugar específico en su interacción capitalista dentro de la configuración del *sistema mundo moderno colonial*. Es decir que, en esta dimensión microestructural las diferencias y singularidades territoriales se ponen en juego e interviene a su vez una dimensión macroestructural caracterizada por Quijano y Wallerstein, entre otros, y que permite leer las relaciones desiguales del poder en su complejidad geopolítica, así que las subjetividades y cuerpos dispares, hacen parte de la escenificación de un mundo que se alimenta de tal multiplicidad, fagocitando sus sentidos de vida en un orden gobernado en alguna medida por el mercado, por el capital.

Las luchas de las mujeres en contra de las plantas de energía nuclear en Alemania; la lucha contra la extracción minera de la Creta y la tala de árboles en los Himalayas; las actividades del movimiento del Cinturón Verde en Kenia; la lucha de las mujeres japonesas en contra de la contaminación de alimentos (Mies y Shiva, 2004, p.73); las luchas antimineras de mujeres indígenas y campesinas del Ecuador, las movilizaciones de las mujeres de negro y de la Ruta Pacífica por la Paz en Colombia, entre tantas otras alrededor del mundo, enuncian un lugar común en la ética por la vida. Escenarios de disputa que, lejos de ser homogéneos, expresan las contradicciones particulares que su historia colonial o imperial genera frente a un sistema que pone al planeta en su límite vital. Me refiero al capitalismo como sistema mundial que ha exacerbado la concentración del capital a costa de la degradación ambiental y el empobrecimiento de grandes proporciones de población del planeta.

Es en este contexto donde los cuerpos y subjetividades adquieren especial importancia, pues la permanencia o transformación de tales condiciones de

vida pasan por su funcionalidad o disfuncionalidad al sistema. La subjetividad, como sugiere Braidotti, evidencia la posibilidad contradictoria, discontinua y compleja del sujeto.

El término subjetividad nombra el proceso de ensamblar las instancias reactivas (potestas) y activas del poder (potentia) en la ficticia unidad de un “yo” gramatical. El sujeto es un proceso de desplazamiento y de negociaciones constantes entre diferentes niveles de poder y de deseo, es decir entre elecciones voluntarias e impulsos inconscientes. Toda posible apariencia de unidad no responde a una esencia otorgada por Dios, sino más exactamente a la coreografía ficticia de múltiples niveles de un yo socialmente operativo (Braidotti, 2005, p. 38).

A pesar de encontrar potente la perspectiva de Braidotti frente a la subjetividad como lugar contradictorio, inestable y en movimiento constante, ya sea este de reafirmación o ruptura de los márgenes del poder y del deseo; es necesario marcar una distinción frente a su mención de lo *ficticio*. Desde la perspectiva que busco plantear en este artículo las subjetividades presentes en las relaciones de poder, sin ser productos acabados, coherentes o regulares generan efectos concretos, materiales e imaginarios, en los conocimientos y en los cuerpos de hombres y mujeres que interactúan con un mundo social y natural construido desde regímenes distintos. A pesar de que Braidotti argumenta desde el planteamiento del materialismo filosófico, la apariencia de un “yo gramatical” inestable y fluido, pareciera no encontrar un ancla en las determinaciones histórico-estructurales, no absolutas, pero que sí marcan subjetividades desiguales en las escalas del poder. Dejar de lado tal determinación significa ignorar la constitución política de las subjetividades como acción colectiva generada a partir de contradicciones singulares dentro del sistema mundo moderno colonial. Así, también considerar tal determinación como construcción absoluta y terminada sería ignorar la potencia de sujetos y subjetividades cambiantes, contradictorios e inestables.

Los ámbitos del poder que controlan nuestra subjetividad naturalizan una parte de nuestra experiencia, sin ser determinada de manera absoluta



en tal campo de juego, define ahí su posibilidad de existencia. De esta manera, las facultades transformadoras de los sujetos y subjetividades constituyen el lugar contingente del poder. La subjetividad de alguna manera pierde el sentido de emergencia y movilización política si no se encuentra en constante tensión con la tal perspectiva macrosocial.

Continuando con Braidotti, podemos decir que tal subjetividad no es un lugar puramente mental, sino que emerge en una estructura corporal. Se forma y deforma en los cuerpos, cuerpos racializados, moldeados por la memoria y los imaginarios que dibujan los sentidos de existencia en lo social.

La idea del sujeto encarnado [...] hace emerger la estructura corporal de la subjetividad [...]. La condición encarnada del sujeto es una forma de materialidad corporal que no puede reducirse a una categoría natural o biológica. En mi opinión el cuerpo viene a ser una interacción compleja de fuerzas sociales y simbólicas sofisticadamente construidas: no es una esencia, y mucho menos una sustancia biológica, sino un juego de fuerzas, una superficie de intensidades, [...] el cuerpo como transformador y como punto de transmisión de un flujo de energías, es decir como superficie de intensidades (Braidotti, 2005, pp. 36-37).

La relevancia de la subjetividad y la corporalidad en estas páginas emerge de la necesidad de desnaturalización del conocimiento científico, como objetivo y universal. El “no lugar” de la ciencia,<sup>3</sup> oculta el sujeto masculino, blanco, burgués que se construye como norma del conocimiento. Mirar en contraluz aquel sujeto normado permite la aparición de conocimientos disidentes, que a su vez generan el cuestionamiento del dualismo irreconciliable entre espiritualidad y racionalidad. La espiritualidad juega en este sentido como una *tecnología en contravía*, es decir como punto de fuga de la norma, de lo formal, de la pretensión objetiva del conocimiento.

<sup>3</sup> Castro-Gómez, ha trabajado la conceptualización del no lugar como el “punto cero”: “imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista” (Castro-Gómez, 2005, p. 18).

La extirpación de las idolatrías y la cacería de brujas no lograron desterrar la espiritualidad de las prácticas de mujeres y hombres en todo el mundo, que desde una u otra raíz cultural construyen perspectivas del conocimiento, en una conjunción en la que la espiritualidad adquiere sentido como práctica de vida, presente en los cuerpos y en las cotidianidades distintas y no como elemento por fuera del mundo. Conocimientos que en tal espacio relacional desplazan el dualismo mente-cuerpo:

Las subjetividades, tanto del dominante como del dominado, se producen en los intersticios de estos lugares de poder múltiples y entrecruzados. [...] Pero si la *práctica* produce poder entonces es también la *práctica* el medio para desafiar a las *prácticas* opresoras de poder. [...] De hecho, el cuerpo entero en toda su *fisicalidad, mentalidad y espiritualidad* produce poder, y es en este espacio relacional donde el dualismo mente/cuerpo desaparece (Brah, 2004, p. 133).

Por tanto, los cuerpos y subjetividades situados en donde ocurre la tensión entre el conocimiento objetivo y universal, sobre los conocimientos no formales, sensibles e indisciplinados. Disputa que adquiere relevancia en el enfrentamiento a los designios globales del capitalismo neoliberal, incluso del llamado capitalismo verde, frente a los propósitos locales con efectos globales de luchas distintas pero vinculantes. ¿Cuáles son los escenarios históricos que podemos rastrear como lugares donde se instalaron tales tecnologías del ser? ¿Cómo esta fisura ontológica es escenario fundamental de la dominación colonial y la instalación del patriarcado en las Américas?

### Entre idolatrías, brujas, y sacerdotisas

Algunas feministas asocian el inicio de la era moderna con la *cacería de brujas* “en tanto que la ciencia y la tecnología patriarcales se desarrollaron sólo después de que estas mujeres (las brujas) habían sido asesinadas y, con eso, destruido su conocimiento, su sabiduría y su estrecha relación con la naturaleza” (Mies y Shiva, 2004, p. 89). Mies y Shiva ven en el re-conocimiento del valor de estas mujeres “brujas”, y el cuestionamiento de tal práctica inquisitoria, uno de los elementos que contribuyen

a un llamado giro a lo espiritual en corrientes feministas contemporáneas.

La cacería de brujas refleja la negación de lo espiritual en vínculo con la naturaleza y de las mujeres como poseedoras de tales conocimientos, allí el control de lo sagrado es ejercido a través de la institucionalización de la religión, con el cristianismo y la iglesia católica para el gobierno de la subjetividad. Institución que nuevamente se sitúa en el sujeto de la norma: hombre, blanco, heterosexual. Los curas, ahora poseedores del don de transmisión de conocimiento en la invocación de Dios, adquieren el poder de adjudicar la “salvación” y se convierten en los tramitadores del perdón, la culpa y la moral.

La ruptura ontológica entre Dios, naturaleza y hombre está ya presente en los libros del Génesis, que fungió como discurso legitimador de la “cacería de brujas” en Europa y la “extirpación de las idolatrías” en América. ¿Cómo se refleja esto en las prácticas coloniales de extirpación de las idolatrías y cuáles son los escenarios de la subjetividad que pretenden normar? ¿Qué relación tienen tales tecnologías con la instalación del patriarcado en las Américas? ¿Cuáles son las líneas que permanecen y las líneas de fuga de estos regímenes de conocimiento?

Gruzinski en su investigación de las idolatrías en las sociedades indígenas y en el México español del siglo XVI, muestra que esta práctica no siempre fue reprimida con la dureza inquisitorial. La Iglesia “parecía hallarse acaparada por tareas del todo distintas: los conflictos con las autoridades civiles, las rivalidades incesantes entre regulares y seculares, las tensiones entre los órdenes y dentro de éstos entre criollos y peninsulares agotaron más su energía (1991, p. 150). Esto no quiere decir que fuesen prácticas exclusivas del primer periodo de evangelización o que hubiesen desaparecido del imaginario colonial, el peligro de una “recaída” en tales prácticas paganas parece ser objeto de los postulados del Concilio 1585 y de algunos religiosos “extirpadores”, como Ruiz de Alarcón, Ponce de León y Jacinto de la Serna (Gruzinski, 1991, p. 150). Al respecto, investigaciones como la de Silvia Marcos argumentan, “la implantación del catolicismo en América se logró generalmente de manera coercitiva, en ocasiones violenta y a veces sangrienta” (Marcos, 1989, p. 12). A su vez, la aparente ligereza

de la iglesia frente a la extirpación de las idolatrías, es descrito por diversos testimonios como el citado por Gruzinski (1991, p. 151), que señala que el Santo Oficio acusó “al extirpador (Alarcón) de haber querido indebidamente hacer de inquisidor con sus fieles”, ello responde más a un interés en las tributaciones y la defensa del pago de derechos parroquiales que a una preocupación por las prácticas paganas, lo cual no significa que el monopolio de lo sagrado no fuera una necesidad clerical. En palabras de Gruzinski:

Los cristianos quemaban los templos e imponían sus dioses, y se negaban al compartimiento o a la sobreimposición para exigir la aniquilación de los cultos locales. No contentos con eliminar a los antiguos sacerdotes y a una parte de la nobleza, los españoles se reservaban el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por tanto de la definición de la realidad [...] la cristianización marcó los espíritus y melló el monopolio de la idolatría, primero con sus manifestaciones exteriores (1991, p. 154).

Sin embargo, la extirpación de las idolatrías buscaba llegar más profundo, sus objetivos eran la subjetividad, los deseos, las pasiones y los estados afectivos de los individuos. En las idolatrías incluso religiosos como de la Serna, reconocían un “trueque de las pasiones” (citado por Gruzinski, 1991, p. 154), una espiritualidad que se expresa en el cuerpo, en los deseos, en las emociones, dioses que no son desterrados de la naturaleza, sino que conviven en ella, que interactúan, que se expresan e intervienen en subjetividades interconectadas. Al respecto, la investigación de Marcos sobre las categorías de pensamiento mesoamericano muestra una concepción del cuerpo distinta, su lectura, que parte de las prácticas registradas por cronistas de la época como Sahagún, evidencia una corporalidad en continua correspondencia con el cosmos.

El cuerpo, sede y eje de gozos y placeres, el cuerpo dual de mujeres y hombres, la corporalidad fluida y permeable, el cuerpo como principio del ser sobre la tierra, el cuerpo como fusión con el entorno y también como origen del cosmos, este cuerpo femenino y masculino se nos manifiesta en la poesía, los cánticos, las narrativas y las metáforas (Marcos, 1995, p. 35).



Corporalidad y erotismo, perseguidos por clérigos y cronistas que buscaban amputar la sexualidad de lo espiritual, normando los cuerpos y las relaciones afectivas de mujeres y hombres en escenarios propios del patriarcado. El matrimonio forzado, establecido por los clérigos, como única institución legítima para establecer relaciones familiares era radicalmente distinta a “las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena” (Marcos, 1989, p.16). La sexualidad, desprovista del juego con lo sagrado que conecta el erotismo con la divinidad queda reducida a la procreación, norma heterosexual, que objetualiza a la mujer con la fertilidad.

Mientras el sexo huele a sucio en todo el occidente cristiano y todas las energías se dedican al ascetismo negador del impulso sexual, las culturas arcaicas de América lo colocaban al centro de rituales religiosos. No sólo esto, sino que la conjunción con las fuerzas cósmicas cristalizaba en rituales sexuales en los templos aztecas (Quezada, 1975). Las mujeres sacerdotisas eran elementos importantes de dichos ritos. La espiritualidad sexual americana tuvo en sus sacerdotisas, celebrantes privilegiadas (Marcos, 1989, p. 21).

Tal regulación de los cuerpos, de los afectos y de la sexualidad, tuvo mayor eficacia entre las poblaciones de élite que utilizaron el matrimonio, *la familia católica, como signo de estatus y poder* (Castro-Gómez, 2005, p. 82). La indagación de Castro-Gómez sobre el imaginario colonial de blancura en la Nueva Granada del siglo XVIII muestra la forma en que el matrimonio, “revestido de un carácter sacramental”, permitió a la clase dominante establecer un *mecanismo de diferenciación*, que definía su legitimidad en prácticas que caracterizaron el rito católico del matrimonio como norma de las buenas costumbres, entre las que se enumeran: “la indisolubilidad, la monogamia, el honor familiar, la fidelidad sexual por parte de la mujer y la responsabilidad del padre hacia la prole” (Castro-Gómez, 2005, p. 82).

¿Esta marca de diferenciación frente al “amancebamiento” que predominaba en las castas (Dueñas citado por Castro-Gómez, 2005, p. 85) permitió a las poblaciones indígenas mantener la concepción

de su sexualidad al margen de la norma católica? La obsesión clerical por normar la conducta sexual de los hombres y mujeres indígenas se encuentra presente desde el siglo XVI muestra de ello son las preguntas reproducidas en el Confesionario de Alonso Molina (1565), el Confesionario de Joan Baptista (1599) y el Manual de administrar los santos sacramentos de Fray Ángel Serna (1697) que los curas repetían en el acto sacramental de la confesión, que funcionó para instalar la culpa y la moral en el *pecado* a manera de argumento normativo de la sexualidad:

¿Te acostaste con una mujer que no era la tuya?

¿Cuántas veces?

¿Y te acostaste con una mujer por el canal apropiado?

¿O la tomaste por el canal trasero cometiendo así el pecado nefasto? [...]

¿Eres mujer casada, viuda, o virgen o perdiste tu virginidad?

¿Tuviste relación sexual con otra mujer como tú y ella contigo?

¿Cuántas veces? [...]

(Marcos, 1989, pp.18-20).

Estos fragmentos de la *moral sexual* buscaron regular el comportamiento y generar subjetividades atrapadas por la culpa y el pecado. Tales prácticas confesionales, sumadas al abuso sexual de los españoles que violaban a las mujeres considerando sus cuerpos como parte de un “botín” (Marcos, 1989, p. 20), dibujaban un panorama poco alentador para la permanencia de espiritualidades vinculadas al cuerpo y la sexualidad. La captura de la sexualidad bajo el régimen moral del pecado pareciera ser evidencia de la acción eficaz del poder pastoral en nuestras sociedades, presente hasta hoy: el cuerpo de las mujeres, en contextos como el conflicto armado en Colombia, continúa siendo “botín de guerra”. La sexualidad deformada por tales parámetros clericales sigue alimentando la homofobia, la represión de las pasiones, la regulación de los cuerpos.

La instrumentalización del cuerpo de las mujeres, de su sexualidad, como lugar de instalación del dominio masculino, sucede en la ruptura indispensable que edifica el poder heteropatriarcal. El establecimiento de la frontera entre lo racional, objetivo, universal no habría sido posible sin un control

de las pasiones, de lo “salvaje”, de lo “sensual”, que el patriarcado a vinculado a lo femenino, a la naturaleza, como lugar de lo indómito necesario de someter, normar y controlar. Tal ejercicio de control no ha sido exclusivo para las mujeres y las naturalezas, los hombres desde sus distintos lugares de racialización y jerarquía social han sido a su vez moldeados por la norma blanca, heterosexual. La extirpación de las idolatrías ha sido a su vez la supresión del lugar femenino en sus cuerpos. Es decir, la disputa aquí no es entre hombres y mujeres, sino entre *patrones civilizatorios* distintos.

Más allá de la eficacia de este proceso de colonización del cuerpo, de la sexualidad y de la subjetividad es necesario preguntar ¿Cómo contribuye a la descolonización del cuerpo, de la sexualidad y de los imaginarios la recreación de tales procesos históricos? ¿La re-creación de saberes ancestrales, como los mesoamericanos, permiten el examen crítico de las culturas? ¿Qué principios éticos, de vida aportan tales epistemes a los procesos de reapropiación de la naturaleza? ¿Cuáles son las prácticas que proponen algunos movimientos inscritos entre ecologistas, feministas y en la agencia de culturas indígenas y afrodescendientes? ¿Qué implica la racionalización de la naturaleza en el juego del capital y cuál es la trampa del capitalismo verde en la construcción de una nueva subjetividad funcional?

### Naturaleza, conocimiento y capital

La *objetualización* de la naturaleza dentro del modelo de producción de capital, implicó la generación de un modelo de conocimiento que buscó descomponer y conocer tal *materialidad* en sus partes más simples. Este marco del pensamiento moderno occidental es el instrumento por excelencia con el cual los hombres adquieren poder sobre la naturaleza, sobre la sociedad, sobre los cuerpos. Ya que al identificar el funcionamiento mecánico compuesto por partículas *inanimadas* que responden a fuerzas externas, fue posible convertir la naturaleza en materia prima, en medio de producción, de la misma manera, los conocimientos de la ciencia sobre el funcionamiento del cuerpo como entidad biológica se impusieron como norma irrefutable de la salud y la enfermedad.

El orden biológico como régimen de conocimiento sobre los cuerpos y sobre la naturaleza no desplazó el orden de lo moral instalado por los regímenes cristianos de evangelización, por el contrario, lograron puntos de articulación dentro de la disputa por el poder que ambos expresaban en prácticas e instituciones modificadas en la trayectoria histórica de estas sociedades.<sup>4</sup>

El conocimiento científico, en este contexto, cumple la función de otorgar superioridad a la ciencia y a los sujetos de la ciencia, constituyendo su dominio, su poder, por coerción o convencimiento. El mito de la ciencia, como poseedora de la verdad infalible que determina el orden y el rumbo de la humanidad, se erigió como pilar fundamental del modelo macroeconómico que se asienta en sus mismos pilares epistémicos, en palabras de Mignolo, “la historia del capitalismo [...] y la historia de la epistemología occidental como se vienen construyendo desde el Renacimiento europeo, avanzan a la par y se complementan entre sí” (2002, p. 2).

La crítica a los marcos del pensamiento moderno occidental ha sido abordada de manera diferenciada dentro de las posturas *ecofeministas* con las que busco dialogar en este artículo. Autoras como Alicia Puleo, por ejemplo, argumentan que es necesario realizar una revisión crítica del legado de la ilustración diferenciando componentes a transformar, pero a su vez reconociendo elementos que son considerados por ella como un aporte importante para las luchas actuales, entre los que menciona los Derechos Humanos y la triada libertad, igualdad y fraternidad, entre otros.

Yo he hablado de “feminismo crítico” o “ilustrado” para denominar mi posición teórica. Implica una revisión crítica del legado de la Ilustración que distinga entre aquello que es necesario transformar y aquello que hay que conservar: los Derechos Humanos, la tríada de libertad, igualdad y fraternidad, que está en el origen de movimientos emancipatorios como el socialismo, el anarquismo, el feminismo o la consideración de los animales

<sup>4</sup> Al respecto el trabajo de Castro-Gómez es esclarecedor. El imaginario colonial de blancura, por ejemplo, como dispositivo de poder de la élite criolla convirtió el matrimonio católico en el punto de defensa de su superioridad, así también, “para los criollos ilustrados, la blancura [...] les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época [...] los ilustrados criollos proyectaron su propio *habitus* de distanciamiento [...] en el discurso científico, pero ocultándolo bajo una pretensión de verdad, objetividad y neutralidad (2005, pp. 15-16).

no humanos en el mundo occidental. Se trata de aplicar el pensamiento crítico ilustrado a la misma Ilustración sin llegar a erosionarla de tal forma que hasta la posibilidad de la crítica se invalide. La ilustración tiene un legado dual, como lo ha puesto de manifiesto el mismo feminismo al denunciar las formas de patriarcado fraternal que surgen con las revoluciones burguesas. Y con respecto a la Naturaleza, ha implicado un discurso y una práctica de dominación. Pero en ambos casos, también ha facilitado conocimientos científicos y paradigmas filosóficos útiles para dismantelar la dominación (Puleo, 2012, s.p.).

Por otro lado, autoras como Molyneux y Lynn Steinberg reconocen que la base importante de la teoría feminista “ha apoyado de manera específica el valor de la epistemología de la Ilustración, incluido el concepto de racionalidad” (2004, p. 211). Sin embargo, posturas como las de Shiva y Mies, en opinión de las mismas autoras, se distancian de manera categórica de esa matriz de pensamiento, reconociendo la ciencia y la racionalidad científica como aspectos constitutivos de la acumulación capitalista (p. 211).

Es necesario entonces reconocer que existen diversas posturas desde la teoría feminista frente al distanciamiento o no de los marcos de pensamiento modernos occidentales, en tanto que en sus procesos de formación existen posturas críticas internas, y admitiendo que la ciencia podría tener un potencial emancipatorio si estuviese orientada hacia la solución de las problemáticas que ha ocasionado la explotación exhaustiva de los recursos naturales ocasionada por la exacerbación capitalista de dominio y control planetario. Sin embargo, no podemos desconocer que sin el juego de poder frente al conocimiento científico como universal y objetivo que logró la ciencia como estatuto de verdad, no hubiese sido posible la expansión capitalista en las dimensiones actuales. Así que se hace ineludible parroquializar el conocimiento científico, para que desde allí pueda ponerse en diálogo e incluso en confrontación con otros sistemas de conocimiento, con otros patrones civilizatorios.

La firme confianza en la ciencia y el capital se encuentran hoy en crisis, los límites del planeta y la creciente desigualdad de apropiación de los recur-

sos indispensables para la vida establecen un lugar de ruptura.

Evidentemente no nos encontramos ante una crisis sólo financiera, ni ante una más de las crisis cíclicas que han caracterizado históricamente a la economía capitalista. Como afirma Armando Bartra, se trata de una *crisis sistémica*, no coyuntural, cuya novedad “radica en la pluralidad de dimensiones que la conforman; emergencias globales mayores que devienen críticas precisamente por su origen común y convergencia”. Una crisis que es simultáneamente medioambiental, energética, alimentaria, migratoria, bélica, y económica. No se trataría así, de un nuevo ciclo recesivo del capitalismo, sino de un “quiebre histórico” (Lander, 2009, p. 11).

La naturaleza construida como mercancía en el modelo capitalista implica la pérdida de una ética de la vida, la manipulación de los ciclos vitales y la búsqueda de salidas a escenarios como el calentamiento global, con herramientas como la geoingeniería muestran una obsesión tecnológica sin límites. La manipulación genética aprobada para plantas y experimentada en animales expresa el dominio del hombre sobre la naturaleza de formas insospechadas. El planteamiento de límites a la investigación científica incluso dentro de sus estándares académicos<sup>5</sup>, evidencia la sobredimensión de la ciencia sobre la vida. ¿Desde qué escenario es posible reconstruir una ética por la vida? ¿Cuáles son las propuestas que vinculan una manera distinta la relación hombre-naturaleza y que implicaciones tiene en la resignificación de lo sagrado en la naturaleza?

### **Espiritualidad, ecofeminismo y ambientalismo**

Recuperar lo sagrado como elemento fundamental en la definición de una nueva ética de vida que

<sup>5</sup>Como menciona Lander: “En contraste con la ideología científicista de confianza ciega en la ciencia, y la idea de que todo freno a la indagación científica es negativo, se ha planteado, aun dentro de la propia comunidad científica, la necesidad de estar vigilantes ante los peligros potenciales representados por la investigación científica y la consideración de que la evaluación social de la ciencia no debería ser ex post facto, sobre el resultado de la investigación, sino antes del inicio de ésta” (Lander, 1994, pp. 115-116). “La investigación con fetos se convirtió en una de las primeras áreas en las cuales se dan importantes controversias públicas en relación con la actividad de la investigación científica. Esta ha motivado un amargo enfrentamiento entre prioridades éticas y científicas y sobre las implicaciones morales de usar fetos humanos como sujetos de investigación” (Lander, 1994, p. 121).

ponga límites a la carrera desenfrenada del mercado, el consumo y capital ha sido planteado desde distintas perspectivas. Ecologistas de las décadas de los sesenta y los setenta, en diferentes partes del mundo, se cuestionaron por las consecuencias del modelo tecnológico dominante, señalando la necesidad de recobrar los valores espirituales que han sido destruidos por la sociedad de consumo. Los movimientos ambientalistas emergentes, como han sido caracterizados por Leff más allá de buscar la igualdad dentro del orden social actual, se proponen generar un nuevo orden que de valor a estilos “*tradicionales*” de vida (1994, p. 397). Disputa civilizatoria que implica, en términos de Leff, generar una *reapropiación de la naturaleza* desde marcos de conocimiento distintos al del modelo eurocentrado. En este escenario, lo sagrado cobra especial relevancia, como motor de una espiritualidad que atraviesa estilos de vida y formas de conocimiento, que no separan el ser humano de la naturaleza y que descarta el antropocentrismo.

Al respecto, planteamientos como los del *ecofeminismo* realizados por Mies y Shiva mencionan la necesidad de una nueva cosmogonía que reconozca *la vida en la naturaleza*, una naturaleza donde el ser humano se encuentra incluido, y a la que es dependiente en su interrelación. Para estas autoras la relevancia ecológica de la “espiritualidad” como principio ambientalista, implica un redescubrimiento de lo sagrado, no en una deidad trascendente, sino presente en la vida cotidiana. Así, “la vida en la Tierra puede conservarse sólo si la gente vuelve a percibir que *todas* las formas de vida son sagradas y las respeta como tales” (Mies y Shiva, 2004, p. 90).

La interdependencia como otro de los principios fundamentales de tal postura tienen una repercusión directa con el valor de la biodiversidad, no como riqueza a ser explotada o conservada, sino como fuente de equilibrio y por lo tanto de vida. La recuperación de lo sagrado en este punto permite recobrar “la relación entre la parte y el todo; una relación que reconoce y protege la integridad” (Shiva, 1998, p. 20). La obsesión taxonómica del conocimiento científico, que busca desagregar las partículas mínimas de la materia para su conocimiento y dominio, deviene en regímenes tales como la medicina, donde el cuerpo es diseccionado y la enfermedad leída

desde su particularidad. Esta carrera por la especialización de partes del *cuerpo*, así como de partes de la *naturaleza* tienen correspondencia con el modelo fabril del conocimiento, que como he mencionado antes es a su vez correspondiente con el modelo económico capitalista. Producir mentes especializadas, para producir manipulación especializada de los cuerpos y las naturalezas en una lógica de control, producción y consumo, se contrapone de forma radical con tal postura ambientalista, *ecofeminista* de integralidad.

Una perspectiva *ecofeminista* plantea [...] que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene a través de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor, pues sólo de esta manera tenemos la capacidad de respetar y conservar la diversidad de todas las formas de vida, incluidas sus expresiones culturales, como fuentes verdaderas de bienestar y felicidad. Para esto, las *ecofeministas* emplean metáforas como “volver a tejer el mundo”, “sanar las heridas” y reconectar e interconectar la “red”. Este esfuerzo por crear una cosmogonía y una antropología holísticas que abarquen a todos los seres vivos implica necesariamente un concepto de libertad distinto del que se ha usado desde la Ilustración (Mies y Shiva, 2004, p. 77).

Por otra parte, si bien he mencionado antes que la disputa planteada es entre patrones civilizatorios y no entre hombres y mujeres, ya que los efectos del hetero-patriarcado tiene consecuencias tanto para los cuerpos y subjetividades de los hombres como de las mujeres, si considero pertinente, hacer hincapié en el argumento que desde el *ecofeminismo* se plantea respecto a los efectos de la ciencia y tecnología en las mujeres. Para el *ecofeminismo* de Mies y Shiva la no neutralidad frente al género que se expresa en el manejo de la ciencia y la tecnología, representan la “conexión estrecha en la relación de dominación y explotación hombre/naturaleza (determinada desde el siglo XVI por la ciencia moderna reduccionista) y la relación de explotación y opresión entre los hombres y las mujeres” (Mies y Shiva, 2004, p. 73).

Si bien el término “las mujeres” puede jugar como enunciación esencialista de un sujeto constituido, homogéneo, unitario, es necesario marcarlo como expresión de procesos históricos que genera



un devenir mujer diferenciado. Es decir, las relaciones desiguales de género no pueden pensarse por fuera de otras relaciones de poder que a su vez interactúan como marcadores de diferenciación, es así como la racialización, el control desigual de los recursos esenciales para la vida, el trabajo, entre otros, conjugan una serie de ámbitos complejos donde las relaciones de poder moldean a los sujetos y las subjetividades.

La perspectiva patriarcal-capitalista interpreta la diferencia como algo jerárquico y la uniformidad como un prerrequisito para la igualdad. Nuestro objetivo es ir más allá de esta perspectiva estrecha, expresar nuestra diversidad y, de distintas maneras, ocuparnos de las desigualdades inherentes en las estructuras mundiales que permiten que el Norte domine el Sur, que los hombres dominen a las mujeres y el pillaje frenético de cada vez más recursos para obtener ganancias económicas distribuidas de manera cada vez más desigual en un marco de dominio de la naturaleza (Mies y Shiva, 2004, p. 72).

La perspectiva de Mies y Shiva podemos decir es sensible en este sentido a las desigualdades frente a la racialización, la clase y la sexualidad que atraviesa a la vida de las mujeres. Siendo en tal sentido una postura cercana a la crítica planteada por los feminismos disidentes (Ochi Curiel, Sueli Carneiro), feminismos de frontera (Anzaldúa, Mohanty, Avtar Brah) y el feminismo negro (Bell Hooks, Angela Davis) quienes desde distintas perspectivas han cuestionado las luchas por la igualdad que adelantaron las mujeres blancas europeas, sin cuestionarse las desigualdades existentes entre mujeres y que se asientan sobre la base macroestructural de relaciones de poder. Necesaria marcación de las diferentes historias coloniales que lejos de ser lugar de disputa entre movimientos busca plantear caminos de articulación. En este sentido el *ecofeminismo* plantea la lucha de las mujeres por la permanencia de la vida en el planeta, como elemento vinculante que “independientemente de los distintos contextos raciales, étnicos, culturales o de clase” convoque en un intento por superar la fragmentación social y crear solidaridad (Mies y Shiva, 2004, p. 74).

Tal esfuerzo por generar luchas articuladas sin subsumir un tipo de agencia sobre otra ha sido a su vez planteado desde los movimientos ambientalistas,

donde se buscan estrategias distintas para hacer política, flexibilizando las fronteras y logrando adaptar las luchas entre distintos grupos organizados.

Los grupos ambientalistas no siempre se identifican con una clase, un partido o un estrato social. Es un movimiento que atraviesa, con diferentes líneas de tensión, todo el tejido social. Por otro lado, el movimiento ambiental se articula con otros movimientos y organizaciones políticas dentro de las organizaciones populares y de las clases trabajadoras, de campesinos, obreros, grupos indígenas y clases medias (Leff, 1994, p. 401).

¿Cómo tejer este lugar común entre movimientos distintos? ¿Es la urgente acción por los límites del planeta la que permite la generación de tal articulación? ¿Cuáles son las limitaciones, contradicciones de este intento de postura compartida frente a las opresiones ejercidas sobre unos y otros grupos? ¿Es la espiritualidad una de las tecnologías en contravía que permitiría generar principios de vida vinculantes y a su vez flexibles en esta búsqueda compartida?

La perspectiva del *ecofeminismo* de Mies y Shiva ha sido catalogado como “abstracta, romántica y esencialista”. (Molyneux y Lynn, 1994, p. 14). Seguramente por su recurrencia a una espiritualidad ancestral que no siempre es visible y cercana a diversos ámbitos culturales. La apuesta por una búsqueda de un marco de conocimiento distinto, asociado con prácticas ancestrales, puede ciertamente conllevar peligros ya vislumbrados por las autoras. El mercado, capaz de apropiarse y re-significar capitales simbólicos de diversos tipos para su transformación en mercancía, tiene expresiones asociadas con la espiritualidad. La Nueva Era ha creado un mercado para la meditación, el yoga, y diversas prácticas médicas tradicionales, en un tipo de saqueo de los recursos espirituales y culturales convertidos en productos para el mercado mundial (Mies y Shiva, 2004, p. 1). Sin embargo, de forma independiente al mercado, con y a través de él es necesario preguntarnos: ¿Los procesos de construcción, transformación y mutación de las subjetividades y los sujetos, pueden encontrar en lo sagrado, en la espiritualidad, los principios vitales necesarios, que permitan el diseño de un patrón civilizatorio común que logre

generar una ruptura con el patrón civilizatorio moderno/colonial? Por supuesto no es una pregunta que encontrará su respuesta en el papel, es en los procesos, en las prácticas, en la movilización, y en las posibilidades de articulación entre movimientos, donde los grupos organizados de hombres y mujeres comprometidos con sus territorios, con sus vidas, quienes darán una respuesta. En estas páginas no me he propuesto más que reflexionar la problemática que plantea esta disputa entre patrones civilizatorios distintos, desde los cuerpos y subjetividades que moldea la vida de hombres y mujeres desde una u otra historia colonial o imperial.

### Referencias bibliográficas

- Agarwal, Bina. (2004). El debate sobre género y medio ambiente: Lecciones de la India. En Verónica Vásquez y Margarita Velásquez (Comps.), *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (pp. 239-285). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Brah, Avtar. (2004). Diferencia, diversidad, diferenciación. En Rocio Macho, Hugo Fernández, Álvaro Salcedo y María Serrano (Trad.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 107-136). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Braidotti, Rosi. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, Arturo. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad-colonialidad latinoamericano. *Revista Tabula Rasa*, (1), 51-86.
- Gruzinski, Serge. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo. (2009). *Los límites del planeta y la crisis civilizatoria. Ámbitos y sujetos de las resistencias*. Recuperado de <https://www.tni.org/files/Los%20l%C3%ADmites%20del%20planeta%20y%20la%20crisis%20civilizatoria%20.pdf>
- Lander, Edgardo. (1994). *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos*. Caracas, Venezuela: Fondo Editorial de la Asociación de Profesores, Universidad Central.
- Leff, Enrique. (1994). Cultura democrática, gestión ambiental y desarrollo sustentable en América Latina. En *Ecología Política y Capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo Sustentable* (pp. 390-402). México: Siglo XXI Editores.
- Marcos, Silvia. (1989). Curas, diosas y erotismo. El catolicismo frente a los indios. En Ana Portugal (Ed.), *Mujeres e Iglesia, sexualidad y aborto en América Latina* (pp. 11-34). México: Distribuciones Fontamara S.A.
- Marcos, Silvia. (1995). Pensamiento Mesoamericano y Categorías de Género: un reto epistemológico. *Revista de la Universidad Veracruzana*, (95), 5-38.
- Mies, Maria y Shiva Vandana. (2004). Del porqué escribimos este libro juntas. En Margarita Velásquez y Verónica Vásquez (Comps.), *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (pp. 71-94). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mignolo, Walter. (2002). *Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial*. Recuperado de <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc>
- Molyneux, Maxine, y Lynn Steinberg, Deborah. (1994). El *ecofeminismo* de Shiva y Mies: ¿Regreso al futuro? *Ecología política*, (8), 13-23.
- Molyneux, Maxine, y Lynn Steinberg, Deborah. (2004). De Mies y Shiva ¿Un Nuevo Testamento? En Verónica Vásquez y Margarita Velásquez (Comps.), *Miradas al Futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género* (pp. 209-235). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Puleo, Alicia. (27 de febrero de 2012). Entrevista con Alicia Puleo. Ecofeminismo para otro mundo posible. *CADTM*. Recuperado de <http://cadtm.org/Ecofeminismo-para-otro-mundo>
- Shiva, Vandana. (1998). El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. En Maria Mies y Vandana Shiva (Coords.), *La Praxis del Ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción* (pp. 13-26). Barcelona, España: Icaria Editorial.
- Solano, Lina. (2009). *Pachamama y salud: Lo femenino en la resistencia por el Derecho a la salud y a un ambiente sano y Ecológicamente equilibrado* (tesis de maestría). Universidad de Cuenca, Ecuador.
- Warren, Karen. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on what it is and why it Matters*. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers.