



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales

Maestría en Humanidades

La figura de la Naturaleza: una lectura retórica del feminismo en la modernidad

Tesis

Que para obtener el grado de Maestra en Humanidades

Presenta:

Carla Silvia Campos Torres

Director de tesis:

Dr. Armando Villegas Contreras

Comité evaluador:

Dra. Angélica Tornero Salina

Dr. Carlos Yuri Flores Arenales

Dra. Irene Fenoglio Limón

Mtro. Roberto Carlos Monroy Álvarez

La figura de la Naturaleza: una lectura retórica del feminismo en la modernidad

Índice

Introducción	3
Capítulo I: Abordaje teórico y estado de la cuestión.....	9
1.1 Sobre la noción de figura.....	9
1.2 Claves para pensar la singularidad de la figura	20
1.2.1. Donna Haraway. Conocimientos situados	20
1.2.2 Michel Foucault. Investigación histórico-filosófica	31
1.2.3 Jacques Derrida. Lenguaje y <i>différance</i>	40
Capítulo II Importancia retórica de la palabra naturaleza	45
2.1 El mito en la construcción metafórica de lo femenino	49
como naturaleza.	
2.1.2 La mujer madre, la madre naturaleza	58
Capítulo III Relación entre feminismo, naturaleza y ecología	70
3.1 La retórica del ecofeminismo	73
3.2 Conocimientos situados	85
3.2.1 Feminismos comunitarios	85
3.2.2 La metáfora de cuerpo-territorio	89
Conclusiones	95
Bibliografía	98

Introducción

Este trabajo expone parte de una investigación extensa sobre feminismos y movimientos sociales de minorías. La historia del feminismo relaciona distintas posiciones políticas con el movimiento de mujeres, pero hay que entender que el feminismo no es un movimiento social que lucha por la emancipación, únicamente, de las mujeres, sino, una manera de nombrar distintos posicionamientos de emancipación femenina, o sea, el posicionamiento de cuerpos que históricamente han sido feminizados, estando en desventaja respecto a otros. Así, los movimientos feministas incluyen las luchas de indígenas, cuerpos racializados, identidades *trans*, discapacitados, animales y la defensa de los ecosistemas y territorios.

El primer capítulo expone ampliamente el marco teórico con el que se abordará el debate de los feminismos y el ecologismo, las estrategias de lectura y análisis para una crítica y problematización de los discursos de estos movimientos sociales. Es importante establecer y delimitar los criterios de abordaje para seguir un hilo argumentativo que muestre con claridad un análisis discursivo, el cual contiene una especie de caja de herramientas que proporcionan las claves para leer de manera singular estas manifestaciones sociales.

El segundo capítulo inicia exponiendo la importancia retórica de la palabra naturaleza, es decir, expone las implicaciones sociales y los efectos prácticos que se producen al usar el término, además de hablar sobre su importancia productiva en el discurso.

Este capítulo también localiza la influencia mítica en los movimientos feministas y su relación con lo natural y la vida. Proporciona referencias mitológicas, tanto de la cultura europea como de la americana, ello con el fin de exponer la relación que los mitos tienen con las narrativas actuales. Este capítulo también expone un breve análisis sobre los mitos y su estructura, misma que circula a través del tiempo, este breve análisis se apoya en las aportaciones de críticos, historiadores y etnólogos como Mircea Eliade y Lévi Strauss.

En este capítulo se dedica un apartado al tema de la maternidad, ya que la naturaleza es asociada a ella por medio de la metáfora de la “madre naturaleza”. Se exponen las distintas

posturas que el feminismo ha tenido frente a la figura de la madre como cuidadora y reproductora, las posturas van desde el rechazo absoluto a la reproducción, pasando por la reapropiación de la maternidad, hasta la construcción de la figura de la mala madre.

El tercer y último capítulo expone la relación entre feminismo y ecología dando como resultado una retórica del ecofeminismo. En este apartado se incluyen los presupuestos generales de tal posicionamiento político y se menciona a las exponentes más significativas. Se analizan algunos discursos y entrevistas de ecofeministas para hablar de las metáforas y figuras que la propia retórica del ecofeminismo produce, retoma y reconfigura.

El capítulo tercero trae a cuenta los feminismos comunitarios ya que en las poblaciones indígenas de latinoamérica se retoma la figura de la Madre tierra en las diferentes manifestaciones políticas, tanto en pronunciamientos que se comparten en el espacio público como estrategia en defensa del territorio y la cultura ancestral, como en las reflexiones producidas por las propias mujeres que habitan esas comunidades, en este apartado, además, se explica la relación entre feminismos comunitarios y ecofeminismo, a la vez de visibilizar una crítica al feminismo colonial. El capítulo cierra con el apartado que explica la metáfora del cuerpo-territorio y la forma en la que las mujeres de las comunidades rurales e indígenas se conciben a sí mismas como territorio, metáfora que emplean para mostrarse contra los proyectos neoliberales y la propia opresión que viven en sus comunidades.

Para nuestra tarea investigativa, es importante reflexionar acerca de los movimientos sociales y su producción discursiva, pues encontramos en ella un interesante juego retórico. Retomar los discursos de los movimientos sociales visibiliza dos cosas, la primera es que los movimientos sociales son heterogéneos y aunque se hable de feminismo hay una multiplicidad de posicionamientos y discursos que son importantes exponer, hablar de esas diferencias y de los debates que se producen al interior de colectivos enriquece la crítica; por otro lado, evidenciar que el análisis discursivo no aborda, solamente, textos académicos o especializados, supone una relación democrática entre conocimiento y agentes sociales.

Reflexión introductoria

En el libro *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política* se expone una pequeña parte del contenido de esta investigación: el capítulo que la contiene, lleva por título “La figura de la naturaleza en el movimiento feminista”, en él, se hace un breve recorrido por el ecofeminismo y los feminismos comunitarios para concluir con los estudios postidentitarios. En este trabajo se ahonda, en la medida de lo posible, en las primeras dos cuestiones, agregando los tópicos sobre la figura mítica de lo femenino y la naturaleza, así como su estrecha relación con la maternidad.

Si bien, el debate político sea quizá más evidente en el segundo capítulo, ya que expone las disputas y los debates entre las diferentes corrientes feministas, el primer capítulo tiene una propuesta teórica que también es una propuesta política. Se trata de una propuesta metodológica que conjunta la preocupación por el discurso, por el lenguaje y por las formas en las que se abordan distintas problemáticas sociales. En este análisis tienen lugar las preguntas ¿Cómo leemos? ¿Qué criterios de análisis tenemos para abordar distintos conflictos sociales? ¿Qué herramientas metodológicas abonarán a un debate crítico y práctico de los feminismos y de los ecologismos? ¿Por qué es importante no disociar el análisis discursivo de las prácticas sociales?

Los elementos que nos proporcionan Michel Foucault, Donna Haraway, Paul de Man y Jacques Derrida, así como algunos de sus críticos, siguen abonando a un análisis discursivo de los elementos sociales, aunque se ha escrito ya bastante sobre sus presupuestos teóricos, siguen brindando herramientas para analizar discursos singulares y localizados.

La lectura clásica limita las posibilidades y redundante en un activismo moralista que reproduce un círculo vicioso, en lugar de actualizar los debates dentro de los propios colectivos u organizaciones políticas. Partir del lenguaje, no desde la noción que nos dice que el lenguaje es el reflejo del mundo, sino desde la noción del lenguaje como productor que marca a todos los cuerpos, desde el lenguaje que produce hegemonías, exclusiones, resistencias y guetos. Partir del lenguaje como campo de batalla y entender las palabras como armas políticas.

Con esta investigación no se pretende echar por tierra el trabajo que las distintas organizaciones civiles, o individualidades han hecho en torno a las luchas ecologistas y feministas, sino exponer y problematizar los límites y los alcances de las producciones discursivas en juego; pretende más bien, puntualizar adendas en un constante ejercicio de análisis y crítica.

La investigación manifiesta un interés personal por los movimientos ecologistas del siglo XX focalizando la atención en Latinoamérica, sin excluir otras regiones del mundo. El ecologismo es tan diverso que no se puede pensar o analizar de manera aislada, es una lucha política que entrecruza otras cuestiones. Al igual que el feminismo, es un error hablar en singular del ecologismo, sería justo hablar de ecologismos para no homogeneizar las diversas formas de accionar de las diferentes organizaciones en distintas regiones. El tema es muy amplio y se consideran luchas ecológicas las que involucran temas alimenticios, por ejemplo los transgénicos; temas de desplazamiento forzado y apropiación de territorios; temas del saqueo y la sobreexplotación de recursos; así como temas que tienen que ver con el abuso y la dominación de otras especies animales.

La retórica del ecologismo involucra términos como los de contaminación, polución, naturaleza, recursos naturales, equilibrio, medio ambiente, reciclaje, desarrollo, progreso, tecnología, entre otros; éstos son puestos en un juego relacional que construyen discursos y posicionamientos políticos en disputa.

La categoría de ecología es tan moldeable que el capitalismo, para mantenerse vigente, la incorpora al mercado, por ello, en la publicidad y campañas mercadológicas encontramos, cada vez, y con mayor frecuencia, productos cuyo consumo evita la contaminación y la generación de residuos sólidos no degradables, de esta manera, las corporaciones desarrollan un “capitalismo verde” que resulta ser un oxímoron, pues no se puede ser amigable con aquello que se destruye, nos dirán los ecosocialistas o ecoanarquistas. El Estado y los diferentes organismos gubernamentales también usan esta categoría para establecer políticas públicas que regulan el consumo y generan nuevos valores, por ejemplo, se valora el grado de ciudadanía y civismo en relación a la educación y conciencia ambiental que cada individuo tenga. La valoración social se da ahora, en términos de prácticas ecológicas, una persona ignorante y denostada será aquella que contamine, mientras que un

habitante civilizado será aquél que haga lo posible por no dañar el entorno. Así, se produce también una retórica de higienización que promueve estigma social en determinadas poblaciones.

Como vemos, del ecologismo surgen nuevos saberes y prácticas. El prefijo “eco” construye un imaginario en el que aquello que procede del mismo, es amigable con el medio ambiente, por ejemplo, el “ecoturismo”, las “ecotecnias”, el “ecoconsumo” o la “ecoindustria”. En las luchas políticas tenemos el “ecofeminismo”, “ecoanarquismo”, “ecosocialismo”, entre otros. Las demandas sociales generan terminología y retóricas nuevas.

En estos posicionamientos políticos se ponen en juego diversas cuestiones, por ejemplo, la defensa del territorio, la visibilización del conocimiento ancestral no legitimado, la promoción de prácticas distintas a las del capitalismo, etc., se producen resistencias, resistencia al progreso, a la globalización, al corporativismo, al neoliberalismo, al avance tecnológico, por nombrar algunas. Esas resistencias y disputas se dan en diversos ámbitos que van desde diligencias y procedimientos jurídicos hasta cuestiones mayores como el asesinato de activistas opositores a los proyectos impuestos. Tan sólo en el año 2017, se reportaron casi doscientos ambientalistas asesinados por enfrentar a gobiernos y empresas que robaron sus tierras y dañaron el medio ambiente, y por denunciar las prácticas corruptas e injustas que lo permitieron, según fuentes de *Global Witness*, una organización no gubernamental por los derechos humanos. Entre los nombres más relevantes de activistas asesinados tenemos el de Berta Cáceres, una líder indígena lenca en Honduras que se opuso al proyecto de represas y una hidroeléctrica en las márgenes del río Gualcarque, asesinada en 2016. Cáceres se reconoció abiertamente como feminista y es un referente actual para el ecofeminismo.

Otro de los activistas asesinados es Jairo Mora, quien en 2013 fue muerto en Costa Rica por tratar de proteger los nidos de tortuga *baula*. A principios de 2017, Isidro Balenegro López, activista mexicano, fue asesinado. Era una persona abiertamente crítica de la tala ilegal que amenazaba los antiguos bosques cercanos a su hogar (región afectada por la violencia, el tráfico de drogas y la corrupción).

La lista de nombres propios resulta extensa, quienes han manifestado abiertamente su postura y han defendido una cultura y un modo de vida no acorde a las exigencias del

mercado, son exterminados. El activismo ambiental o las luchas ecologistas no son cosa menor, las problemáticas son complejas y se tornan más difíciles cuando se involucran mafias del narcotráfico. Nuestra realidad exige un análisis profundo y detallado de los conflictos que se suscitan; las estrategias para garantizar seguridad a los opositores de una política económica que cada vez es más agresiva con el medio y la población son fallidas, provocando una guerra entre mafias y comunidades en la que cada vez se hace más difícil distinguir una de las otras, pues varias poblaciones son incorporadas, mediante la violencia, a las mafias de la droga.

La naturaleza ha sido dotada de cierta aura que es necesario descentrar para visibilizar otras posibilidades, en el afán de protegerla de los proyectos extractivistas, poco ha servido ese carácter aurético, pues el capitalismo lo asimila para su operatividad.

Hay que mirar desde otros lugares, reinventar, reformular las estrategias discursivas de lucha; defender el campo del discurso, terminar con la falsa idea de que el discurso se localiza en el campo ideológico y no tiene efectos materiales, pues estamos convencidos de que el discurso y las ficciones son propiamente materiales. ¿De qué manera significaremos las categorías ya obsoletas para sobrevivir? Joan W. Scott nos dice, en *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, “Quienes quisieran codificar los significados de las palabras librarían una batalla perdida, porque las palabras, como las ideas y las cosas que están destinadas a significar, tienen historia.”¹, esta cita plasma, de manera muy concreta, uno de nuestros objetivos: situar a la naturaleza en un feminismo y un ecologismo específico.

Esta investigación es también una invitación a hacer una revisión sobre las implicaciones que tienen las luchas políticas problematizando los juegos discursivos para darle voz a aquellos que siguen siendo, (ayer y hoy) borrados de la historia.

¹ Joan, W. Scott, “El género, una categoría útil para el análisis histórico”, en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG, México, 1996, p.265.

1. Capítulo I: Abordaje teórico y estado de la cuestión.

Como toda estrategia, este análisis requiere dejar en claro antes el campo de batalla en donde se va a luchar y las tácticas siempre diferentes a la hora de abordar un problema
Armando Villegas

Es importante, para cualquier investigación, establecer el camino que se siguió en ella. Proporcionar las claves de lectura y los presupuestos con los que se abordaron los contenidos con el objetivo de iniciar un análisis, debate o crítica, acerca al lector a un mejor entendimiento. Tomarse el tiempo y ahondar en las herramientas metodológicas implica pensar en los receptores de los textos, además de proporcionar claridad en el contenido. Por ello, a continuación, explicaremos las claves de lectura en esta investigación.

1.1. Sobre la noción de figura.

La lectura es un proceso negativo en el cual la cognición gramatical queda desecha en todo momento por todo su desplazamiento retórico
Paul de Man

Esta investigación parte de un análisis del lenguaje, de la semántica, de la pragmática y de la retórica que se produce en torno a la palabra naturaleza. La fuerza que tienen las palabras no es menor; el lenguaje es un campo de batalla. En él, se producen luchas por la apropiación de los conceptos, de los términos. La producción de las palabras abre la posibilidad de crear nuevos mundos, a la vez de producir numerosas manifestaciones de resistencia y lucha política, “El lenguaje es tanto perceptivo como productivo, simultáneamente registra y es un factor de la percepción, de la comprensión y del saber”², nos dice Reinhart Koselleck en *Historia de los conceptos, estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. El lenguaje va más allá de la intención o la voluntad de los hablantes, así, cuando determinada comunidad social habla de la naturaleza asociada a lo femenino, figura que tiene lugar en este proyecto de investigación, lo hace conjuntando elementos de narrativas que han permanecido a través del tiempo, pero que tienen su historia, no reconocerla es obviar las asociaciones. Por histórico, no sólo entenderemos lo acontecido

² Reinhart, Koselleck, *Historia de los conceptos, estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, 2012, p.32.

anteriormente al momento en que se enuncia algo, pero de ello, hablaremos en otro apartado, retomando los preceptos de Michel Foucault.

Las metáforas que se producen en el discurso de la naturaleza y lo femenino están atravesadas por la costumbre, por la repetición, convirtiéndose en normas, en deberes, ya nos lo decía Friedrich Nietzsche cuando habló de la definición de verdad, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “Una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo.”³ Es en esa obligatoriedad donde radica también la posibilidad de la negación, del desacuerdo.

El quehacer de esta investigación es historizar y situar las metáforas de lo natural, la naturaleza y lo femenino en discursos que conjuntan estos elementos, ello, con un fin práctico, puesto que consideramos que este análisis abonará al quehacer crítico y reflexivo de las propias luchas o posicionamientos políticos.

Naturaleza, mujer, territorio, madre y cuerpo, son términos recurrentes en la retórica de los feminismos, son palabras abarcadoras puesto que su existencia es muy antigua y sus significaciones también. Consideramos imprescindible ahondar en ellos, no para emplearlos correcta o incorrectamente, pues el análisis va más allá de tales valoraciones, sino para visibilizar y problematizar la circulación de los términos. Kosselleck, en el libro citado anteriormente, sustenta la preocupación por el análisis de las palabras, a las que él llama conceptos, así lo demuestra la siguiente cita:

Quando esta clase de conceptos se vuelven insustituibles o no intercambiables, se convierten en conceptos fundamentales sin los que nos es posible ninguna comunidad política y lingüística. Simultáneamente, son polémicos porque distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado [...] Cada concepto fundamental encierra un potencial histórico de transformación.⁴

³ Friedrich, Nietzsche, “Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral” *Obras Completas*, vol. I, Ediciones Prestigio, Buenos Aires 1970, p. 544.

⁴ Reinhart, Kosselleck, *Historia de los conceptos, estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Trotta, Madrid, 2012, p.45-46.

La monopolización de los términos se hace a través de la fuerza, de la imposición y es en este sitio donde emanan una o varias manifestaciones de resistencia que pelean por el uso y la producción de significados plurales, este trabajo expondrá algunas de esas pugnas, los usos de estas palabras. Quien crea que es inútil detenerse a analizar el lenguaje, se equivoca.

Otro de los textos que nos parece fundamental para explicar la importancia del análisis del discurso es *La propiedad de las palabras, ensayos de retórica, filosofía y política*, en él, Armando Villegas, retomando a Michel Foucault, señala que hay mediaciones del discurso que tienen que ver con su control y que se designan ciertas personas o instituciones autorizadas para hablar de ellos, para legitimar los saberes y la producción de los propios discursos, al respecto nos dice:

Se crean por tanto instituciones (la gramática, la sintaxis, la universidad y sus disciplinas), particiones discursivas, (lo verdadero, lo falso) y sujetos autorizados para hablar (los científicos, la academia, las sociedades de sabios, los activistas). Antes de saber de qué se habla, hemos de emprender la tarea de saber cómo, quién y en qué lugar lo dice.⁵

Como vemos, el autor propone descentrar la producción discursiva tomando en cuenta los distintos lugares de enunciación, elementos que enriquecerán este análisis.

En este trabajo, también nos proponemos mostrar cómo el juego retórico⁶, entendido como la condición de todo discurso, produce subjetividades que, más allá de valorar, buscamos poner de manifiesto los efectos que dicho juego produce. Nos interesa hablar de los estragos, de las marcas que las palabras tienen en los cuerpos, así como evidenciar las maneras de movilizar o apaciguar poblaciones, producir servidumbres y opresiones, pero también, de producir agenciamientos y emancipaciones. El planteamiento que nos hacemos en esta investigación no parte de la pregunta de la filosofía clásica “¿Qué es la naturaleza?” sino que buscamos hacer un análisis de los efectos que se producen al ligar determinadas figuras para producir discursos de verdad.

⁵ Armando, Villegas, *La propiedad de las palabras, ensayos de retórica, filosofía y política*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Juan Pablos editor, Cuernavaca, 2014, p. 19.

⁶ Para complementar el análisis, se sugiere consultar “Lo que entendemos por retórica” primer capítulo del libro *La propiedad de las palabras, ensayos de retórica, filosofía y política* de Armando Villegas.

Este análisis es posible si partimos de la tesis que señala que todo lenguaje tiene como característica inherente la retoricidad y al afirmar que todo lenguaje es retórico, hablamos también del discurso científico, afirmación que ha causado gran polémica entre las disciplinas contemporáneas, debido a la segmentación de los saberes, a su categorización. La discusión en torno a la legitimidad de los discursos, no es nueva, ya en Grecia clásica, los debates entre filósofos y sofistas exponían la discrepancia entre el discurso de verdad, la Filosofía, y el discurso del engaño, la Retórica. El planteamiento de este proyecto tiene carácter foucaultiano, ya que, retomando sus palabras, consideramos que no hay una verdad histórica, sino la historia de la verdad.

Sobre la retoricidad del lenguaje, nos apoyaremos en Paul de Man, pero también nos parece importante mencionar a Donna Haraway, una filósofa y primatóloga feminista quien afirma que el lenguaje científico se define a sí mismo como un discurso verdadero y objetivo, sin embargo, hace uso de las metáforas y de la figuración. Haraway sabe que el mundo actual es científico y técnico, así lo expone Fernando García Selgas en el prólogo del libro *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, donde nos dice que el campo científico está plagado de “metáforas e imágenes políticas”⁷. La autora cuestiona la manera en la que los movimientos feministas de su época han luchado contra el Patriarcado: ella encuentra en las estrategias discursivas de la ciencia una manera de hacerle frente a la dominación masculina, en sus propias palabras nos dice: “Las estrategias retóricas y la pugna por establecer los términos del discurso .son decisivas en las luchas feministas en el campo de las ciencias naturales.”⁸

Los movimientos sociales están llenos de metáforas, no son acciones puras, están mediadas por el discurso, debido a ello, las retóricas del feminismo, el antirracismo, la ecología, entre otras, deben ser deconstruidas, desarmadas y analizadas, pues con el abordaje propuesto en este proyecto, las organizaciones que luchan contra distintos tipos de dominación, como el machismo, manifestaciones de xenofobia y racismo o proyectos

⁷ Donna, J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención d la naturaleza*, Ediciones Cátedra, Valencia, p.20.

⁸⁸ *Ibid.*, p.115.

neoliberales podrán, quizá, tener herramientas múltiples frente a las distintas formas de opresión.

Volviendo al tema de la retoricidad en el lenguaje, entendemos por tal término lo que el crítico literario Paul de Man manifestó en varios de sus textos. En *La resistencia a la teoría*, de Man hace una crítica a la Literatura, nos dice que la misma se ha equivocado en su manera de entender el lenguaje, que la función del lenguaje no es estética, sino retórica. En *La retórica del romanticismo* también habla, como el título lo nombra, de la retórica y los tropos; afirma que la función de la metáfora no es la analogía o la semejanza, sino que la metáfora es productiva, produce nuevas entidades, se originan nuevas cosas, así lo dice en la siguiente cita:

La metáfora exige que comencemos por olvidar todo lo que sabemos con anterioridad sobre las “palabras” [...] La metáfora no es una combinación de dos entidades o experiencias más o menos enlazadas, sino una experiencia única o particular: la de la originación.⁹

De Man, propone entender la metáfora como un elemento creativo, un artificio del discurso que se basa en el olvido y no en la duplicación o la imitación, como generalmente se entiende desde a teoría literaria. El autor ejemplifica su noción sobre la metáfora apoyado en el análisis de un poema de Hölderlin, toma el verso “Ahora, por ello las palabras brotarán como flores”¹⁰ de Man nos dice:

Los dos términos del símil no se dicen con el fin de ser ambos idénticos (la palabra=la flor), tampoco para ser análogos en su modo general de ser (la palabra es como la flor), sino más bien para ser específicamente análogos en el modo en que brotan. [...] La semejanza entre los dos términos no reside ni en su esencia (identidad) ni en su apariencia (analogía), si no en la manera en que ambos se originan¹¹

La lectura de Paul de Man nos proporcionará herramientas para analizar figuras como “la madre naturaleza”, “la naturaleza femenina” y “el cuerpo territorio”. Otra noción que tomaremos de De Man, será la figuralidad, ello para hablar de la naturaleza como figura.

⁹ Paul de Man, *La retórica del romanticismo*, trad. Julián Jiménez Heffernan, Akal, Madrid, 2007, p.83.

¹⁰ Paul de Man, *op. cit.*, p.82.

¹¹ Paul de Man, *op. cit.*, p.83.

La noción de figura en este proyecto es elaborada gracias al trabajo realizado en el seminario de “Figuras del discurso, exclusión, filosofía y política” iniciado en el año 2014 en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

El presupuesto teórico de tal seminario retoma los principios de Nietzsche y De Man, también echa mano de la deconstrucción derridiana y la genealogía foucaultiana; en este trabajo, las metáforas y la retórica del ecofeminismo, de los discursos de la emancipación femenina, entre otros, serán leídas de una manera práctica, no tradicional, ya que partimos de la problematización del lenguaje al poner de manifiesto que leer de manera tradicional, no expone ciertas complejidades en él. Nuestra finalidad, no es resolver esas complejidades, sino, como lo expuso Jiménez Hefferman, en la introducción de la *Retórica del romanticismo*, “tal texto, aspira a documentar algunas dificultades que no logra resolver”, en ese sentido, nuestra investigación plantea lo mismo. El trabajo aquí expuesto no tiene una teleología, no tiene un fin verdadero, sino que se sitúa para exponer la singularidad de cada discurso y dar cuenta de cómo se producen los discursos de verdad en torno a los feminismos y la figura de la naturaleza.

En el caso de la figura de la naturaleza, al poner en un mismo campo los elementos de la vida, la maternidad, la reproducción, el cuerpo femenino, la fertilidad, etc., ocurre lo que de Man expuso acerca del poema de Hölderlin, se originan nuevas identidades cuando se habla de la naturaleza femenina o de la madre naturaleza, la semejanza entre lo femenino y la naturaleza es producida históricamente, pero a su vez se originan entidades nuevas. Hay que aclarar que no hay una sola manera de producir la figura de la naturaleza y que los elementos que en ella se conjuntan no son móviles, esto se abordará en el apartado sobre Derrida y el lenguaje. Así como hay producciones que conjuntan los elementos que mencionamos con anterioridad, también hay literatura y narrativas que hablan de la naturaleza como vengativa, cruel y enemiga de la civilización (patriarcal, en la retórica feminista), tal es el caso de *El Popol Vuh*, o los cuentos de Horacio Quiroga, o la figura de la diosa Cuatlicue, por poner algunos ejemplos.

Todo lenguaje es retórico, nos dice de Man, por lo tanto, todo lenguaje es político. De Man retoma a Nietzsche con este presupuesto, y es Nietzsche, quien nos recuerda en varios de sus textos, la importancia retórica de las palabras, basta recordar la famosa cita, a la que ya

hacíamos alusión anteriormente, del texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en la que Nietzsche nos habla de la verdad, nos dice

¿Qué es, pues, verdad? Respuesta: una multitud movible de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo.

Si bien, las metáforas y las figuras se hacen obligatorias, no son estáticas, sino que circulan y están siempre susceptibles al cambio.

En la figura de la naturaleza y lo femenino está presente la sinécdoque, por tomar cierto efecto de la retoricidad en tanto dicha figura. La efectividad de la figura de la mujer como naturaleza y de la madre naturaleza, radica en tomar la parte de un todo, esa parte es la de la fertilidad, asociada a la reproducción. Esa sinécdoque, produce otras metáforas y todo ello, la organización de los espacios, que a su vez se politizan entre lo público y lo privado, así como la asignación de tareas, o labores en las comunidades o sociedades civiles.

La sinécdoque también fue de interés para Nietzsche, en el texto *Escritos sobre retórica*, nos dice:

Cuando “serpens” designa la serpiente como aquello que reptar; pero, ¿por qué “serpens” no quiere decir también caracol? Se introduce una percepción parcial en lugar de una plena y completa visión. Por “anguis” el latín designa “constrictor”, los hebreos la llaman lo que cuchichea o lo que se retuerce, lo que se entrelaza, lo que se arrastra.

Así, la noción de lo femenino asociada a la reproducción, en este ejemplo, es un estereotipo que perdurará a través del tiempo, gracias al efecto de la sinécdoque. Siguiendo la misma lógica de Nietzsche podríamos preguntarnos por qué la figura de la madre se asocia a la de la naturaleza y no a otra figura. La vida es otra de las grandes figuraciones occidentales en las que la figura de la naturaleza y de lo femenino tienen un papel importante. En este entendido, podemos ver que las figuras producen más figuras que a su vez producen comportamientos, subjetivaciones y efectos prácticos en determinados cuerpos y existencias particulares.

Respecto a la elección de los textos, nuestro *corpus* incluye textos académicos, teóricos, pero también pronunciamientos, comunicados, entrevistas y fragmentos de

documentales producidos de movimientos sociales. Quizá, a algunos lectores de esta investigación, la elección podrá parecerles arbitraria, pues es probable que se crea que han sido elegidos de manera azarosa. Si bien es cierto que la elección de los temas responde a vivencias personales dentro del activismo, también es importante hacer notar que esa elección lleva implícita una propuesta, pues la selección de los textos busca poner en práctica la desacralización de éstos. El mismo de Paul de Man nos ayuda a pensar en ello. En *La resistencia a la teoría*, el autor nos dice:

Al considerar el lenguaje como un sistema de signos, y de significación en lugar de una configuración establecida de significados, se desplazan o suspenden las barreras tradicionales entre los usos literarios y presumiblemente no literarios del lenguaje y se libera el *corpus* del peso secular de la canonización textual.¹²

Así, el análisis que en esta investigación se plantea pretende partir del texto, no de las disciplinas, ya que consideramos más enriquecedora la producción crítica y de análisis si se visibiliza a multiplicidad.

Otro de los críticos literarios que simpatiza con este presupuesto es el semiólogo Roland Barthes, quien habla de la pluralidad de los textos en *El susurro del lenguaje, más allá de la palabra y la escritura* donde critica la noción de interdisciplinariedad, argumentando que es el resultado de una moda. Al respecto nos dice:

En efecto, se podría decir que la *interdisciplinariedad*, que se ha convertido hoy en día en un sólido valor de la investigación, no puede llevarse a cabo por la simple confrontación de saberes especiales. La interdisciplinariedad no es una cosa reposada: comienza, *efectivamente* (y no solamente como emisión de un piadoso deseo) cuando se deshace la solidaridad de las antiguas disciplinas, quizá hasta violentamente, gracias a los envites de la moda, en provecho de un objeto nuevo, de un lenguaje nuevo que ni el uno ni el otro pertenecen al dominio de la ciencias que se pretendían confrontar apaciblemente...¹³

¹² Paul de Man, *La resistencia a la teoría*, trad. Elena Elorriaga y Oriol Frances, Madrid, Visor, 1990, p. 649.

¹³ Roland, Barthes, *el susurro del lenguaje, más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Paidós, Barcelona, 1994, p.73.

Barthes hace una crítica al encajonamiento o encierro de los saberes a través de la fragmentación de disciplinas, misma que produce la jerarquización de los saberes.

Ahora bien, como lo hemos mencionado, la noción de figura es clave para la lectura que tendremos en el desarrollo de esta investigación, en este apartado también explicaremos lo que se entiende por figura.

Figura será entendida como el resultado de las fuerzas discursivas que producen prácticas, una figura no tiene un significado único y permanente, se caracteriza por la movilidad semántica. En el libro *Figuras del discurso, exclusión, filosofía y política*, Erika Lindig retoma los presupuestos nitscheanos para explicar la noción de figura, nos dice

Las figuras son esa fuerza mediadora, esa esfera intermedia. La metáfora no se entiende ya como un tropo de dicción, que se presenta como una comparación abreviada, sino una operación en la lengua que produce relaciones entre los cuerpos, una fuerza que permite la extrapolación o la traducción entre esferas heterogéneas de la experiencia. ¹⁴

Como lo menciona Lindig, las figuras son materiales, tienen consecuencias en la vida práctica, no son meros elementos estéticos de un discurso.

En toda figura hay un rasgo palimpséstico. El palimpsesto se remonta a la Grecia antigua, se trata de un pergamino que era raspado para borrar lo ya escrito y así reutilizarlo. Acerca de él, Carlos A. Jáuregui, nos dice en *Canibalia, canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* que “el canibalismo es un signo palimpséstico”¹⁵. La noción de palimpsesto trasladada al discurso, es también una metáfora que Jáuregui usa para hablar del caníbal en términos tropológicos, nos dice que es el resultado de “un tejido denso de prácticas sociales discursivas, narrativas, legales, bélicas y de explotación colonial”¹⁶ El tropo del caníbal es un palimpsesto en el que la borradura no es total, habrá residuos semánticos que permanezcan en las nuevas narrativas que lo conformen. De ello, consideramos que, en la figura de la naturaleza, también hay una serie de narrativas, desde perspectivas como la de la biología, la religión, la tecnología, el género, etc. La figura

¹⁴ Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy, coord. *Figuras del discurso, Exclusión, filosofía y política*, Universidad Autónoma de Morelos, Juan Pablos editores, Cuernavaca, 2016, p. 19.

¹⁵ Carlos, A., Jáuregui, *Canibalia, canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Ensayos de teoría cultural Vol. I, Madrid, 2008, p. 18.

¹⁶ Carlos, A. Jáuregui, *op.cit.*, p. 21.

de la naturaleza se enmarca en determinados espacios, con determinados hablantes y es puesta en circulación dependiendo de los intereses de quienes usan este tropo en los discursos que emplean, ya sea para resistir a proyectos neoliberales, para defender el territorio, o para generar exclusión y justificar el exterminio de ciertas vidas.

Un elemento presente en la figura es la arbitrariedad. Ferdinand Saussure, máximo representante de la lingüística estructural, nos habló de la arbitrariedad del signo, con ello quiere decir que no hay una relación motivada entre el significado y el significante. Esta relación inmotivada se encuentra en los elementos que conforman la figura, la yuxtaposición de metáforas o componentes no responden a otra cosa más que a procesos históricos, discursivos y políticos que son el resultado de procesos sociales, pero que a su vez los producen. Una figura es la concatenación arbitraria de elementos metafóricos, elementos retóricos, que ponen en marcha una multiplicidad de significados en torno a un mismo término. Las figuras, como lo expusimos con de Man, originan realidades y prácticas novedosas. Las figuras no son estáticas, siempre están en movimiento y hay un juego entre los elementos que la componen, esos elementos no serán siempre los mismos. La figura opera en términos de alteridad y ésta en términos de exclusión. La alteridad es una especie de parásito en la identidad, así lo afirma Ana María Martínez de la Escalera en el libro *Alteridad y exclusiones vocabulario para el debate social y político*; ese parásito del que la autora hace mención, es lo que posibilita que la figura se presente en un discurso, de ésta, también podemos hablar en términos de estereotipo, como Roland Barthes lo señala en su libro *El placer del texto* donde nos dice:

El estereotipo es la palabra repetida fuera de toda magia, de todo entusiasmo, como si fuese natural, como si por milagro esa palabra que se repite fuese adecuada en cada momento por razones diferentes [...] En cada signo duerme este monstruo: un estereotipo, nunca pudo hablar más que recogiendo lo que se arrastra en la lengua.¹⁷

La madre naturaleza y la naturaleza femenina, por lo tanto, llegan a ser ese estereotipo, la repetición de elementos asociados a través de mitos, de diversas retóricas, éstas responden a determinadas condiciones y se produce, no con el sólo hecho de designar

¹⁷ Roland, Barthes, *El placer del texto*, trad. Nicolás Rosa, México, Siglo XXI, 2004, p. 69-70.

tal o cual cosa con ese nombre, sino con la serie de narrativas, ya sean míticas, científicas, literarias, etc. que abonan a que un término sea entendido de tal o cual manera.

Por último, es importante agregar que las figuras no son producidas únicamente por asociaciones lingüísticas, sino que, al hablar de prácticas, no sólo nos referimos a que las figuras las producen, sino que hay prácticas que se suman a los elementos de una figura, es decir, hay que abandonar la pregunta que cuestiona si la figura produjo una práctica o la práctica produjo una figura, pues ambas se encuentran en el plano de lo material.

En la investigación encontramos una estrecha relación entre las figuras retóricas de la sinécdoque, el palimpsesto y la metáfora, elementos retóricos que aparecen en los discursos ecofeministas y de los feminismos comunitarios produciendo el estereotipo de la mujer como naturaleza.

1.2. Claves para pensar la singularidad de la figura.

1.2.1. Donna Haraway, Epistemologías situadas.

Las estrategias retóricas y la pugna por establecer los términos del discurso son decisivas en las luchas feministas en el campo de las ciencias naturales
Donna Haraway

La forma en la ciencia es la retórica social creadora de artefactos que configuran el mundo en objetos efectivos. Es una práctica de persuasiones que cambian el mundo y que se disfrazan de maravillosos nuevos objetos, tales como los microbios, los quarks y los genes.
Donna Haraway

La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encuentran emplazadas en una misma matriz genética.
Santiago Castro Gómez

Una simple simulación textual, una colección de trazos luminosos ya desaparecidos que buscan inscribirse hoy en la memoria política.
Beatriz Paul Preciado

Donna Haraway es una pensadora clave para esta investigación, pues entre sus principales aportaciones al feminismo, desarrolla la propuesta de una metodología feminista, además de que cuestiona y aborda la dicotomía naturaleza/cultura desde el propio feminismo. Es catalogada, por la academia, como una posthumanista, a lo que ella, simpáticamente responde “No soy una posthumanista, soy una compostista”¹⁸

Sus estudios se dan en el campo de la tecnología, las ciencias, poniendo en cuestión las nociones de vida, máquina, orgánico, natural, entre otras. Es una pensadora clave para entender las disputas en torno al género en un mundo global y maquínico, en el mundo tecnologizado. La ciencia y la tecnología ha sido apropiadas por los discursos falogocéntricos, donde la racionalidad patriarcal media las producciones discursivas, Haraway plantea otra mediación, una producción de saber que incluya la mirada feminista.

Consideramos estratégico incluir a Haraway en este primer capítulo donde exponemos las claves para entender la singularidad de la figura ya que, en sus estudios, parten de un análisis discursivo, utilizando la noción de figura.

¹⁸ Emmanuel, Theumer, “Donna Haraway: La revolución de las hijas del compost”, en *Latfem*, <http://latfem.org/donna-haraway-la-revolucion-las-hijas-del-compost/> sep. 2018, consultado en nov. 2018.

En este apartado exponemos la crítica que esta filósofa, feminista y primatóloga estadounidense; hizo a la epistemología científica para visibilizar, como ya adelantábamos, que el discurso científico está atravesado por el género y que la producción del conocimiento en ese campo, tiene una mirada patriarcal. La autora critica, en la epistemología científica, su generalización y universalización. Con esa crítica, Haraway elabora otra perspectiva, construye una epistemología que parte desde el feminismo, que apuesta por desmontar el discurso, el discurso científico; que politiza la producción de saberes en ese marco conceptual. Así como Haraway desmonta las metáforas y la retórica de la ciencia, nosotros intentaremos desmontar una pequeña parte de los discursos feministas, las distintas figuras que aparecen en varias producciones de la lucha por la tierra, por el cuerpo femenino y la disputa entre los feminismos a favor de la maternidad y las resistencias a la misma, aunadas a las tareas de la reproducción, del cuidado, la crianza. Madre tierra, mujer madre y madre naturaleza, no son figuras inocentes. Haraway nos dará herramientas para partir de una lectura singular y enmarcada, delimitada.

La riqueza de la propuesta de Haraway radica en el desplazamiento del centro de la ciencia, incluye un abordaje de la investigación crítica desde una perspectiva singular, de hecho, la propuesta de Haraway toca, de manera indirecta, el tema de la colonialidad al visibilizar otros modos de producir crítica y análisis. Quizá Haraway no elabora su propuesta epistemológica habitando un cuerpo racializado o un territorio colonizado, por el contrario, ella es leída como colonizadora, en un territorio que coloniza, pero desmonta el discurso de los suyos. Si bien, Haraway no es considerada una teórica decolonial, su propuesta hace una fuerte crítica al aparato eurocéntrico donde ella misma se formó como investigadora.

En este sentido, la autora nos brinda herramientas de investigación que buscan romper con la metodología clásica atestada de eurocentrismo y categorías colonialistas. Si bien es cierto que la diferencia de lenguas representa un obstáculo en una investigación, pues la traducción no es completamente fiel al contenido del texto traducido, también es cierto que con esta investigación no buscamos usar estrategias puras, más bien, buscamos proponer una lectura distinta a la clásica, apoyada en la exposición de distintas estrategias de lectura y abordaje de los discursos feministas, así como la visibilización de otras maneras de producir teoría, desde lugares no hegemónicos establecidos por la mirada occidental, masculinista y patriarcal. Al hablar de una lectura clásica sobre la figura de la naturaleza y

de lo femenino, nos referimos a leer de manera estanca los diferentes usos, apropiaciones y reapropiaciones del término, también nos referimos al poco interés que esas lecturas tienen por abordar las fisuras y los conflictos, es decir, pasan por alto las implicaciones que tiene relacionar lo femenino con lo natural.

Al decir que las metáforas de la madre tierra, la mujer madre o la madre naturaleza, no son inocentes, no nos referimos a que únicamente se emplean para dominar todo aquello que es designado como femenino, sino que también consideramos que hay intereses de otro tipo, tal es el caso del territorio latinoamericano, aquí, hay comunidades donde la reapropiación de lo natural se utiliza de manera estratégica para hacer frente a invasiones neoliberales y capitalistas; las cosmogonías de algunos grupos étnico y comunidades rurales son distintas a las de las sociedades modernas, eso es lo que trataremos de exponer a lo largo de la investigación. Queremos señalar con insistencia que lo que buscamos, como ya lo mencionaremos en el siguiente apartado, no es encontrar el hilo que nos lleve al significado puro o al uso legítimo del término naturaleza, sino que, nuestra apuesta teórica va en función de desplazar la idea de que existe la unidad del significado, lo que la figura de la naturaleza implica para el movimiento de las mujeres kurdas, no es lo mismo que lo que implica para el movimiento *trans* en Nueva York, o para las mujeres indígenas de México, por poner algunos casos; así como tampoco implica lo mismo para quienes abogan por el biologicismo en el género. La palabra naturaleza o natural es peligrosa, porque, así como potencia insurrecciones y resistencias por la defensa del territorio, la cultura y un modo de vida anticapitalista, también justifica los discursos de transfobia, racismo y especismo. Por ello, consideramos, de la mano de Haraway, abordar cada discurso desde una epistemología situada.

En el libro *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Haraway nos habla de los conocimientos situados. En el capítulo titulado “Conocimientos situados, la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, Haraway hace una crítica al discurso de la ciencia, donde la supremacía masculina define la objetividad de la misma, la autora contrapone este principio a la epistemología feminista que hace un esfuerzo por desplazar las marcas patriarcales. Nos dice que la objetividad feminista consiste en situar los conocimientos, con ello, la filósofa se refiere a enmarcar el tema de investigación dentro de un campo político, pero también, valida la inmersión de quien

investiga dentro de ese campo, ella habla de los conocimientos encarnados, mismos que generalmente la ciencia trata como subjetivados por la misma experiencia del investigador. Haraway no separa la experiencia política de la producción de saber, subvierte esa manera de concebir el ejercicio investigativo argumentando que esa perspectiva es patriarcal.

Situar el conocimiento supone hacerse cargo o tomar en cuenta, visibilizar, el carácter relacional que tiene ese campo de estudio con el entorno, todo campo de estudio es social, no hay ninguno que esté fuera o aislado de lo social. Con ello, Haraway insiste en no olvidarse de que esos conocimientos también son productos de pugnas y luchas políticas. Su epistemología libera los conocimientos locales de las exigencias científicas, pues se les exige cumplir con la lógica de racionalidad estipulada por Occidente, es decir, los conocimientos situados desplazarán universalismos y generalizaciones, dejando de establecer principios abarcadores. Pero con situar el conocimiento, la autora no quiere decir que éste quedará estático, sino que, ese situar, será la manera de producir conocimiento desde la fisura, desde la diferencia. Los términos que se problematizan en el capítulo mencionado, son los de objetividad, parcialidad y relativismo. Respecto a la objetividad se dice, en el método científico imperante, que debe responder a los criterios de verdad, mismos que se dan por sentados, esos criterios son establecidos *a priori* y ese es el problema para Haraway, que no hay un interés por desmontarlos. La autora contrapone la objetividad dictada desde la ciencia imperante contra la objetividad feminista; nos dice “La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto que miramos.”¹⁹

Con esto, Haraway propone una política científica, término que genera descontento entre los científicos, pues los conservadores consideran que la ciencia está exenta de cualquier convención social, en tanto que, para Haraway todos estos campos del saber están atravesados por la política y son, justamente, consecuencia de una serie de factores y relaciones que producen conocimiento. En este sentido, Haraway es una teórica simpatizante de Foucault.

La filósofa insiste en que las feministas deben pelear por la posibilidad de establecer discursos y estrategias que desplacen los argumentos imperantes en el área científica, pues

¹⁹ Donna Haraway, “Conocimientos situados”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 327.

el mundo en la actualidad se ha tornado técnico y científico y es uno de los campos de batalla para los movimientos emancipadores del machismo y el patriarcado, sobre todo, porque la ciencia también es un discurso que se utiliza para la dominación de las mujeres, los animales y otros cuerpos feminizados.

Otra de las feministas que supo la importancia de entrar en el campo de la tecnología es Judy Wajcman quien en su libro *Tecnofeminismos* cuestiona si la tecnología tiene género, o más bien, está atravesada por él. En este libro retoma la figura del *cyborg*, elaborada por Donna Haraway. Wajcman habla de significados socioculturales en la tecnología, de la fabricación y el uso de aparatos técnicos que ponen de manifiesto la articulación entre tecnología y patriarcado. La autora también cuestiona el discurso del feminismo que reafirma el cuerpo de las mujeres como dador de vida, en este tema ahondaremos en los siguientes capítulos.

El desafío de Haraway no es solamente a la ciencia, sino también al propio feminismo, pues sus estrategias de análisis y propuestas no corresponden a los feminismos más conservadores, por ejemplo, el ecofeminismo, que defiende las concepciones tradicionales sobre la figura de la naturaleza. Haraway nos dice que será imposible retornar al paraíso que el ecofeminismo describe en la naturaleza, pues tal paraíso nunca existió. Son los movimientos feministas más tradicionales los que critican a Haraway, y en general a las feministas de la tecnología, por posicionarse desde una disciplina históricamente patriarcal, la ciencia, que a su vez está ligada al progreso y a la modernidad. Al fondo de ese rechazo, se encuentra la dicotomía artificial/orgánico y es sobre esta dicotomía que se elabora, en muchas ocasiones, el discurso de la ecología ligada al feminismo

Ante las críticas, Haraway responde “Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados, los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro.²⁰” Haraway parte de una “ley del cánón cognitivo” y lo que busca es deconstruirlo, no para imponer una epistemología feminista que se convierta en canónica, sino para desplazar ese androcentrismo que ha plagado los saberes en el campo de la ciencia.

²⁰ *Ibid*, p.322.

Haraway “sostiene la posibilidad de un conocimiento situado como praxis de la objetividad subalterna”²¹, nos dice Beatriz Preciado. Con los conocimientos situados, Haraway posibilita la visibilización de comunidades sociales no hegemónicas o legitimadas e invita a los movimientos feministas a focalizar las luchas, sin el afán de valorarlas, los conocimientos situados plantean una especie de devenir minoritario. Ellos posibilitan la lectura de prácticas regionales, gracias a ellos es posible tener un acercamiento a los feminismos comunitarios o a los feminismos encarnados por colectividades pequeñas, donde los cuerpos asignados a lo femenino se organizan y producen epistemologías distintas a las académicas y a las institucionales, algunas veces reapropiándose figuras, otras veces construyendo desde sus cosmogonías con categorías propias desde las que entienden y se relacionan con el mundo. Haraway nos recuerda las críticas hacia la colonización epistemológica elaboradas por teóricas decoloniales como Gayatri Spivak, Aníbal Quijano y María Lugones. En particular, la crítica de Haraway se liga a Santiago Castro Gómez, quien elaboró un breve ensayo sobre la violencia epistémica. En el texto “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro” el autor escribe acerca de la colonización epistemológica dentro de las Ciencias Sociales en Latinoamérica, dado que el sistema colonial impregnó todo el aparato conceptual. Castro hace una crítica a los principios con los que se estudian las problemáticas desde este campo, al respecto nos dice

Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales.²²

Con la crítica de Castro, cabría recordar la problemática que aquejó en los años 70 a los pensadores latinoamericanos al preguntarse si era posible que Latinoamérica tuviera una filosofía propia o todo quehacer intelectual estaba ya determinado por Europa. Es el mismo Castro, quien brinda herramientas conceptuales ante esta inquietud. Esta preocupación se da también en los espacios feministas, al cuestionar si las nociones o las

²¹ Beatriz, Preciado, “Saberres_vampiros@War Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales”, trad. Christelle Faucoulanche, en *Revista Vozal*, <http://revistavozal.com/vozal/index.php/saberres-vampiros-war-donna-haraway-y-las-epistemologias-cyborg-y-decoloniales>, feb. 2018.

²² Santiago, Castro, Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, p. 93.

categorías que se emplean para los análisis no parten de un sistema patriarcal, pero además se toman en cuenta otros elementos, como la raza, la clase y en los feminismos menos visibilizados, la especie.

Con Haraway, estamos frente a la problematización de la modernidad y al campo de saber/poder enmarcado en el capitalismo. En el texto *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, esta autora hace una crítica al binomio cultura/naturaleza, fundador de la filosofía en Occidente, por medio del *cyborg*, de éste nos dice “Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción. La realidad social son nuestras relaciones sociales vividas, nuestra construcción política más importante, un mundo cambiante de ficción.”²³ El *cyborg* es el elemento en el que se difuminan los umbrales, los límites entre lo orgánico y lo maquínico, entre lo natural y lo artificial, es una figura quimérica. El *cyborg*, establece su propia política fuera de las jerarquizaciones dicotómicas, disloca el orden del mundo fundado en oposiciones dicotómicas y excluyentes. En el *cyborg* habitan esos polos sin excluirse, y precisamente, no se excluyen porque en él no actúan como polos, no hay oposiciones ni dicotomías, el *cyborg* es la encarnación de la diferencia.

Haraway es conocida por las provocadoras frases “Prefiero ser un *cyborg* que una diosa”, “prefiero ser una salamandra que una mujer” tratando de visibilizar que las categorías reivindicativas por algunos feminismos, son las mismas que producen la opresión contra la que se lucha, al respecto, citamos a Haraway

Quisiera sugerir que los *cyborgs* tienen más que ver con la regeneración y desconfían de la matriz reproductora y de la mayoría de las natalidades. Para las salamandras la regeneración tras la pérdida de un miembro requiere el nuevo crecimiento de la estructura y la restauración de la función con la constante posibilidad de gemelamiento o de cualquier otra extraña producción topográfica en el sitio de la herida. El miembro crecido de nuevo puede ser monstruoso, duplicado, poderoso. Todas nosotras hemos sido profundamente heridas. Necesitamos regeneración no resurrección, y las posibilidades que tenemos para nuestra reconstitución incluyen el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros.²⁴

²³ *Ibid*, p. 253.

²⁴ *Ibid*, p. 310.

Aquí vemos una propuesta novedosa, al menos para el tiempo de Haraway. Un mundo sin géneros, es un mundo al que el propio feminismo, o al menos, la parte más conservadora se niega a aceptar, pues sin género el proyecto político del feminismo desaparecerá.

La propia cercanía de Haraway con otras formas de vida, sobre todo con animales, le brindó la capacidad de imaginar un feminismo en alianza con aquello no humano, pero no desde una romantización pacífica, como lo ha hecho cierto feminismo, sino desde lo monstruoso, lo quimérico, lo no conceptualizable, lo que escapa a los límites de la racionalidad.

Haraway también es considerada una pensadora de la diferencia, su apuesta por la multiplicidad y la fragmentación, abona a vivir y a pensar los distintos movimientos feministas. Critica los feminismos de la igualdad que buscan la unidad y su homogeneización. Los conocimientos situados, ponen de manifiesto la diferencia, el posicionamiento, y la objetividad feminista renunciaría a la igualdad, a la unidad, pues además de que esos dos elementos imposibilitan la epistemología feminista, son parte constitutiva del fascismo. Haraway, nos dice “Las feministas del *cyborg* tienen que decir que “nosotras” no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total”²⁵ La heterogeneidad y la diferencia están depositadas en su concepto de naturaleza. El título de su libro, *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, nos sugiere pensar en la naturaleza como una figura abierta, moldeable, aquello que tiene que ser puesto en cuestión, deconstruido y reinventado, ya que la figura de la naturaleza es un enclave que posibilita la dominación de los cuerpos que han estado, históricamente, relacionados a ella.

En este libro, Haraway también habla de la vista como elemento que resiste a las oposiciones binarias: posiciona la vista estrechamente relacionada con la objetividad, nos dice que ésta ha sido uno de los sentidos, que el capitalismo, el militarismo y el sistema de vigilancia se ha apropiado, pero que les corresponde a las feministas reclamarlo para desplegar nuevas maneras de ver. Ella propone una visión estereoscópica, o sea, una visión que tenga un carácter tridimensional, que sea profunda, no lisa; nos invita a ver desde las profundidades y desde la periferia. Haraway prefiere la mirada parcial.

²⁵ *Ibid*, p. 269.

La autora también nos advierte de las implicaciones al romantizar la posición de quienes no habitan o se enuncian desde las hegemonías, nos dice que ninguna posición es inocente “Los puntos de vista de los subyugados no son posiciones «inocentes» [...] Los puntos de vista «subyugados» son preferidos porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sustentadas y objetivas del mundo”²⁶ La observación de Haraway es pertinente, pues es común que se piense en los grupos o colectivos que abanderan una lucha como organizaciones puras, es decir, que su discurso está producido desde la verdad y está más allá de ciertas lógicas, mientras que las resistencias también están mediadas por distintos discursos que también son susceptibles a la deconstrucción. La simpatía que se genera por estos grupos llega a provocar hablar o relacionarse con ellos desde el paternalismo, produciendo una perspectiva acrítica. Lo que Haraway trata con su metodología, y en general con su propuesta, es que los feminismos asuman la tarea de recuperar el poder de las palabras y de las retóricas, pues posicionarse en la categoría de víctimas, desde la nostalgia, no producirá nuevas formas de resistencia.

El otro término que Haraway problematiza es el del relativismo, pues deja claro que pensar en el relativismo es similar a pensar en la totalidad. El relativismo no solamente aparece en el discurso científico, también se ubica en los discursos de las ciencias sociales, como el de la Antropología, siendo una corriente establecida por Franz Boas. Al hablar del “relativismo cultural”, este antropólogo buscó focalizar las culturas o etnias de su interés sin buscar imponer la cultura del observador, pero el relativismo de Boas no era entendido de la misma manera que el relativismo al que se refiere Haraway, éste es un ejemplo práctico de la importancia que tiene la propuesta al dar otros significados a las palabras, y, por lo tanto, otros usos a los términos que se usan en distintas disciplinas.

En tanto que el relativismo es un elemento totalizante, Haraway nos dice que debe ser desplazado. Al respecto, la siguiente cita

El relativismo y la totalización son ambos “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional²⁷

²⁶ *Ibid*, p.328.

²⁷ *Ibid*, p.329.

No es posible estar en todas las posiciones, su preocupación por las maneras de ver, llevan implícito el interés político por hacer visible que las pretensiones de la ciencia dejan fuera otros conocimientos, “Un óptica es una política de posicionamiento”²⁸ nos dice la autora.

Ligado al discurso científico, Haraway cuestiona la racionalidad al colocarla, también como el resultado de la retórica. La autora nos dice que la racionalidad, aquella que ha definido la cultura y Occidente y que, además, es una condición meramente patriarcal, que ha distinguido lo humano de lo animal y lo civil de lo natural; no existe, ya que es producto de una óptica que no se ha situado en ningún lugar, Haraway cuestiona el humanismo y los valores sentados desde el inicio de la Filosofía.

Otra de las críticas de Haraway se da en relación a los elementos ausentes y las implicaciones que los discursos científicos tienen con aquellos que no se consideran científicos, ya que hace notar que para que una voz sea escuchada, otras más deben ser silenciadas, que, para legitimar ciertos saberes, otros más deben ser subyugados o invisibilizados. Para existir, la ciencia necesita borrar toda diferencia en cuanto a la manera de producir los conocimientos, este dispositivo posibilita la dominación de unos cuantos sobre otros más numerosos.

Los conocimientos situados desestabilizarán entonces las parejas binarias, en ellos se juega una especie de diferencia, que Haraway retoma de Derrida, ella dice vivir la diferencia y no la oposición, en tanto que tengamos oposición, tendremos dominación y jerarquías y estas implican enunciarse desde un círculo sin salida, pero dejar de pensar en oposiciones no ha sido sencillo, necesitamos partir del lenguaje para posibilitar otras relaciones, como veremos con Derrida y el lenguaje. Acerca de las oposiciones, Haraway nos dice:

Cada término contiene y oscurece una pareja binaria estructurada jerarquizante sexo/género y naturaleza/ciencia. Cada pareja binaria ordena el término silencioso mediante una lógica de la apropiación, como de recurso a producto, de naturaleza a cultura, de potencial a actual. Ambos polos de la pareja binaria están contruidos y se estructuran dialécticamente entre sí²⁹

²⁸ *Ibid*, p. 322.

²⁹ *Ibid*, p.336-337.

Al estructurarse dialécticamente, los elementos de una dicotomía sobreviven gracias a la existencia de su par opositivo, lo que nos muestra que si renunciamos a conceptualizar las cosas de esta manera, muchas de ellas no tendrían manera de definirse, pero Haraway, y en general, los críticos que exponemos en este primer capítulo, pertenecen a la corriente teórica que hace un esfuerzo por modificar los elementos constitutivos de la realidad, no para invertir las categorías dialécticas, sino para terminar con la misma dialéctica y pasar a un plano de la diferencia constitutiva. Si bien esta pensadora se define a sí misma como una feminista socialista, su crítica a la dialéctica pone en cuestión el principio del marxismo, renovando y actualizando esta teoría política.

La autora nos dice que la figura de la naturaleza tiene un carácter performativo parecido al del género, siendo el sexo la materia prima de éste. La relación entre naturaleza y género queda expuesta en la siguiente cita

La naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista. De manera similar, el sexo es únicamente la materia del acto del género.³⁰

Por último, queremos resaltar que las propuestas harawayanas son sólo parte de una línea de investigación, apenas en crecimiento, la del feminismo tecnológico. Haraway nos dice en el libro que hemos citado ya, que el feminismo es un mito, al igual que la ciencia, y que es la lucha por el conocimiento público, por lo tanto, debe establecer relaciones de alianza con aquello que ha oprimido tanto tiempo a las mujeres, y que esa alianza, no significa traicionar la lucha por la liberación de las mismas, sino, reapropiarse espacios que se les han negado históricamente.

³⁰ *Ibid*, p.339.

1.2.2. Michel Foucault. Investigación histórico-filosófica.

La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente
documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas
veces reescritas
Michel Foucault

No quiero hacer la crónica de los comportamientos sexuales a través de las épocas y las
civilizaciones. Pretendo seguir un hilo mucho más tenue: el que, a lo largo de tantos siglos, ha
vinculado en nuestras sociedades al sexo con la búsqueda de la verdad
Michel Foucault

En este apartado expondremos otra de las claves de lectura que nos permitirán pensar la singularidad de la figura. Partimos del proyecto que llevó a cabo Michel Foucault a lo largo de sus investigaciones sobre la historia de la sexualidad, la historia de la locura asociada a la clínica y a los espacios de encierro.

Foucault nos dice que no hay historia verdadera, sino que hay una historia de la verdad, que el saber está enmarcado en apropiaciones y pugnas políticas y discursivas, y que la verdad responde a una época que, a su vez, determina su propia *episteme*.

Podemos decir, que, durante sus investigaciones, Foucault desarrolló dos metodologías, la genealogía y la arqueología, ambas con perfil histórico. La primera, retoma los preceptos de Friedrich Nietzsche, en el texto *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Foucault incluye en su análisis el término alemán *Ursprung* que es traducido al español como origen, término que problematiza, pues su significado no es el entendido comúnmente. Con origen se remite al carácter histórico, sin embargo, Foucault no habla de la historia en términos clásicos, de hecho, el texto inicia con la negación de la historia tradicional. Foucault nos dice “Paul Ree se equivoca como los ingleses, al describir las génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral: como si las palabras hubiesen guardado su sentido”³¹, el autor deja clara su preocupación por el lenguaje. También nos dice que la importancia de la genealogía es percibir la singularidad de los sucesos, es decir, situar y enmarcar las palabras y las prácticas. A lo que se opone la genealogía es a las significaciones metahistóricas y a la teleología, es decir, a los fines, a la

³¹ Michel Foucault, *Microfísica del poder*, trad. Julia, Varela y Fernando Álvarez Uria, Edissa, Madrid, 1980, p.7

concepción lineal del tiempo, por lo tanto, se opone al origen, pues pensar en los orígenes es suponer un inicio y un fin, como también supone pensar la historia en fragmentos históricos con cortes exactos. Foucault parte de la singularidad y la discontinuidad de la historia, lo que puede parecer una arbitrariedad a los ojos de historiadores conservadores, sin embargo, los intereses de Foucault van más allá de las nociones clásicas de las disciplinas sociales, a este pensador no le interesa explicar la realidad, los fenómenos que ocurren, sino, su interés va en relación al poder productivo, es decir, Foucault se pregunta qué mecanismos o elementos discursivos operan para producir la figura del loco, del enfermo, de delincuente, entre otros; con parte de su metodología, abordaremos el análisis de la figura de la naturaleza.

La genealogía foucaultiana se puede entender, incluso, como una metodología anárquica pues niega el significado tradicional del origen. Esta noción es problematizada y criticada en varios de sus textos, por ejemplo, en *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault cita un fragmento de *La Gaya Ciencia*:

La poesía también fue inventada para imponer sus palabras, para establecer cierta relación de poder sobre los demás por medio de sus palabras: también la poesía fue inventada o fabricada. El ideal no tiene origen, también fue inventado, fabricado, producido por una serie de pequeños mecanismos.³²

Recordemos que Foucault desarrolló su metodología gracias a los presupuestos nietzscheanos y es a través de los textos del filósofo alemán que Foucault elabora una crítica no sólo hacia la filosofía tradicional, sino a las demás disciplinas que siguen la lógica fundacionista. Sobre ello nos dice en “¿Qué es la crítica?:

Ningún recurso fundador, ninguna caída en forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de este planteamiento histórico-filosófico: si éste no quiere caer en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de singularidades puras.³³

Pensar la singularidad de la figura desde el planteamiento histórico-filosófico implica, no la descripción de los significados que tal palabra ha tenido a través del tiempo, sino, el análisis de las fuerzas, los conflictos y las tensiones que tal término ha producido, las apropiaciones y reapropiaciones en las comunidades donde ha circulado y el análisis de

³² Michel, Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Río de Janeiro, 1978, p. 14.

³³ Michel, Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, Trad. Javier del Higuera, *Revista de Filosofía*, n. 11, 1995, pp.5-25, p.15.

los discursos donde es enunciada, así como los efectos que produce, que, repetimos, no son trascendentales, sin que se enmarcan en una época.

Quizá, uno de los términos más polémicos en la propuesta foucaultiana sea el de ruptura, pues echa por tierra las bases de los cánones de la historia tradicional, cuestiona y desestabiliza los pilares que la sostienen tal como se imparte en los salones de clase en la mayoría de las escuelas, al menos en ciertos niveles educativos. En *Arqueología del saber*, el autor habla de la ruptura y la define de la siguiente manera:

La ruptura no es un tiempo muerto e indiferenciado que se intercale -siquiera fuese por un instante- entre dos fases manifiestas; no es el lapso sin duración que separe dos épocas y desplegue de una y otra parte de una fisura, dos tiempos heterogéneos; es siempre entre unas positividads definidas, una discontinuidad especificada por cierto número de transformaciones distintas.³⁴

La ruptura es la heterogeneidad, una propuesta atrevida de parte del autor que desafía las estructuras básicas del pensamiento tradicional de lo humano, de occidente, la ruptura no es el entre, sino la posibilidad de dislocar el significado trascendental de las palabras, de las producciones discursivas.

Ahora bien, ¿qué relevancia tiene en nuestra investigación lo expuesto anteriormente? Bastante, pues como ya lo adelantábamos, con esta metodología buscamos exponer los procedimientos retóricos que se emplean para hablar de la naturaleza femenina, del cuerpo territorio, o de la madre naturaleza, gracias a esta metodología mostramos que los efectos de tales metáforas, no tienen las mismas implicaciones cuando las figuras son enunciadas desde movimientos feministas occidentales, que cuando se habla de feminismos comunitarios o decoloniales, lo mismo que cuando las políticas públicas legislan en torno a la naturaleza que cuando un grupo de pobladores hace frente a los megaproyectos neoliberales (minería, termoeléctrica, centros comerciales) para defender su territorio. Los procedimientos discursivos son históricos y responden a ciertas políticas y necesidades inmediatas de la población o la comunidad donde se produzca un conflicto. Uno de los principales rasgos de este análisis será entonces, mostrar la heterogeneidad y la diferencia producida a través de los discursos sobre la figura de la naturaleza. Consideramos grave omitir la historia de las palabras, repetimos, no ya como una mera descripción del pasado

³⁴ Michel Foucault, *Arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón Del Camino, México, Siglo XXI editores, p.293.

hasta llegar a la actualidad, sino desde el plano discursivo. La consecuencia de omitir esa historia y la multiplicidad de los significados, produce una especie de encierro semántico y reduce la heterogeneidad en las luchas sociales.

Hacer la historia de la naturaleza implica una investigación de mucho tiempo, ya que los conflictos y formaciones discursivas son amplios, en este trabajo, nuestro objetivo será enmarcarla, situarla en la producción de distintos discursos del feminismo.

La multiplicidad de los discursos en torno a una figura produce emplazamiento, con este término Foucault se refiere a que “El enunciado se conserva en sí mismo, en su espacio y vive en la medida en que ese espacio subsiste y es reconstituido”³⁵, los enunciados no son trascendentales, hay cambio y movimiento en la significación.

Foucault no fue el único investigador que propuso una manera distinta de entender los procesos históricos y la investigación histórica, las pensadoras y pensadores de la singularidad tienen una perspectiva similar, tal es el caso de Donna Haraway, quien además de manifestar su simpatía ante las políticas de la singularidad con la metodología de epistemologías situadas, como ya expusimos en el apartado anterior, también abona a la crítica que entiende la historia de manera lineal, ella propone romper con la causalidad unitaria y lógica de la misma, Haraway nos dice:

Según el sentido humanístico Occidental una historia que trate del origen depende del mito de la unidad original [...] ¿Por qué es importante concebir la historia de otra forma? La lógica teleológica de su teoría muestra cómo una epistemología y una ontología -incluidas sus negaciones- borran, controlan la diferencia.³⁶

Para el caso de la figura de la naturaleza, el carácter teleológico del que nos habla Haraway es evidente, pues esta figura cohabita con la idea de origen, lo natural está estrechamente ligado a lo original, relación problemática que expondremos a lo largo de la investigación. Si no se visibiliza y explica de manera amplia la circulación de las metáforas que ya hemos mencionado, una de las consecuencias será la borratura de las diferencias y la monopolización de los significados apoyada por determinados dispositivos, tales como la familia, la escuela, la heterosexualidad, etc. Hacer un trabajo genealógico y situado, propone

³⁵ Luis, Gonçalves, “La metodología genealógica y arqueológica de Michel Foucault en la investigación en Psicología Social”, p. 4

³⁶ *Ibid*, pp. 255-270.

darle voz a las significaciones y usos de las palabras, significaciones sometidas por la norma y el régimen; propone también escuchar aquellas voces que producen conocimiento y teoría desde espacios no hegemónicos y posibilita una crítica de la monopolización, no solamente de las palabras, sino de la producción de subjetividades y de prácticas.

Cabe mencionar que el texto de “¿Qué es la crítica?” es uno de los textos más significativos para este apartado; en este texto, el autor define la genealogía de la siguiente manera: “Se trata aquí de una *genealogía*, es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto, sino como el efecto”.³⁷ Y continúa

Este análisis supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo, unitario, primordializante y necesitante. Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad, como de un efecto: de lo que se deriva la necesidad de la multiplicidad de las relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones [...] tomar en cuenta procesos heterogéneos. Y, por tanto, nada más extraño a un análisis así, que el rechazo de la causalidad.³⁸

En la cita, el autor habla causalidad, nuevamente para problematizarla, igual que con el término de origen, Foucault deja claro que se trata de una causalidad distinta. Con ambos términos, el de origen y causalidad, ejemplifica su reapropiación para producir otras significaciones y, por lo tanto, otras metodologías, tal como Haraway lo hizo con el término de objetividad.

Consideramos importante hacer una aclaración entre las perspectivas de Foucault y Pierre Bourdieu, sociólogo que también nos habla de la importancia de historizar las prácticas, aunque su técnica y metodología investigativa no parte del pensamiento de la singularidad y tiene mayor simpatía con una concepción tradicional de la historia, al menos en el texto de *La dominación masculina*, donde Bourdieu nos ayuda a considerar la importancia mítica en la metáfora de la naturaleza asociada a lo femenino. Bourdieu elabora una crítica en la que habla de la naturalización histórica que se otorga a los mitos, es decir, del efecto de naturalización que producen éstos en las prácticas, nos dice:

³⁷ *Idem.*

³⁸ Michel, Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, Trad. Javier del Higuera, *Revista de Filosofía*, n. 11, 1995, pp.5-25, p.16.

Hay que preguntarse, en efecto, cuales son los mecanismos históricos responsables de la deshistorización y de la eternización relativa de las estructuras de la división sexual [...] Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela, así como en otro orden, el deporte y el periodismo, (siendo estos conceptos abstractos simples designaciones estenográficas de mecanismos complejos que tienen que analizarse en algún caso en su particularidad histórica), es reinsertar en la historia, y devolver, por lo tanto, a la acción histórica, la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega.³⁹

Con este elemento como apoyo teórico, nuestra intención es exponer que en la figura de la naturaleza se muestra una multiplicidad de discursos que construyen la figura de lo natural y lo femenino y que, a través de la eternización, como lo menciona Bourdieu, se da el efecto de que su unión siempre ha estado ahí, sin embargo, situando la figura de la naturaleza, podemos hacer un análisis para evitar caer en los clichés o estereotipos que se eternizan. En el capítulo donde abordamos la importancia del mito en la construcción de tales metáforas, hacemos un análisis más detallado de lo que exponemos aquí.

Bien, siguiendo con los preceptos foucaultianos, queremos abordar la siguiente interrogante ¿Por qué es tan importante para nuestra investigación hacer una genealogía de la figura de la naturaleza? Porque naturaleza, mujer, femenino, madre, humano, animal y las figuras que deseamos agregar, son operaciones políticas, es decir, la asignación de esas figuras a determinados cuerpos, es una operación política. Todo cuerpo tiene marcas históricas en sí y es necesario nombrarlas para evidenciar las distintas sujeciones. Emmanuel Biset nos dice, en *Violencia, Justicia y Política: Una lectura de Jacques Derrida*

En la lectura de Derrida, entonces, se deconstruye lo natural en un doble sentido. Por una parte, como origen inocente, no- violento, puro y con ello se disloca una conceptualización de la política como lo que sobreviene a la natural. Si no existe un origen inocente, natural, existe complicidad de los orígenes, la política es inherente incluso a la institución de algo así como lo natural o a la naturaleza. Dicho de otro modo, no existe la naturaleza, existen procesos políticos de naturalización o desnaturalización⁴⁰

³⁹ Pierre, Bourdieu, *La dominación masculina*, Trad. Joaquín, Jordá, Anagrama, Barcelona, 2010, p.8.

⁴⁰ Emmanuel, Biset, *Violencia, Justicia y Política: Una lectura de Jacques Derrida*, Poliedros, Buenos Aires, 2012, p. 162.

Esta cita confirma la tesis de que toda figura, al nombrar o designar, funciona como operación política del discurso. No hay algo exterior al lenguaje que constituya la existencia de un hombre o una mujer, de lo natural o lo cultural. Hay cuerpos, vivientes que han sido codificados o leídos a través de producciones discursivas, pero, no hay que confundir, el hecho es complejo, no queremos decir que, si hoy decido dejar de ser mujer para ser otra cosa, con el sólo hecho de nombrarlo o decidirlo, me convierta en aquello que deseo. No es así, puesto que hay un régimen que me leerá de cierta manera, no depende de mí, no es voluntario, como tampoco lo es el discurso. La genealogía de Foucault, junto con la epistemología feminista de Haraway y la propuesta derridiana sobre el lenguaje, son una caja de herramientas para, en primer lugar, abordar la complejidad del lenguaje desde otras perspectivas, y en segundo lugar, poder entender las luchas sociales desde otras posiciones.

No sólo la genealogía de Michel Foucault es importante para este trabajo, además de proporcionarnos herramientas metodológicas, también aporta datos concretos sobre el análisis en torno a la figura de la naturaleza, ya que realizó una investigación arqueológica sobre esta temática. En el apartado que nombra “Clasificar” de *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, el autor habla de la historia natural. En este libro, Foucault describe el proceso por medio del cual en el siglo XVII y XVIII se comienza a elaborar una historia natural bajo la posibilidad de clasificar a los seres vivos. El término de “historia natural” es un oxímoron ya que aquello que es histórico no podría ser natural, si partimos de una lectura superficial. Pero si partimos de esta estrategia de lectura, veremos que Foucault enmarca lo natural en un proceso cultural y discursivo. En este capítulo, el autor describe las distintas perspectivas de naturalistas y botánicos de la época para hablar de cómo se produjeron nociones o categorías como la biología, la vida o la naturaleza, nos dice “Como Linneo, sosteniendo que toda la naturaleza puede entrar en una taxinomia; otros como Buffon que es demasiado diversa y rica para justarse a un marco tan rígido; proceso de la generación”⁴¹. Foucault nos dice que antes del siglo XVIII la biología no existía por el hecho de que la vida misma no existía, “Lo único que existía eran los seres vivientes que aparecían a través de la reja del saber constituida por la historia natural”⁴²

⁴¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa, Cecilia, Frost Siglo XXI editores Argentina, 1966, p.127.

⁴² *Ibid*, p. 128.

Foucault nos dice que antes de que comenzara a hacerse la historia de la naturaleza, la historia de un ser vivo se formaba en una red semántica que lo enlazaba con el mundo, es decir, que los animales eran a partir de las relaciones con los otros; nos dice también que para que se construyera la historia de la naturaleza en esa época fue necesario organizar por medio de una cuadrícula a los vivientes: clasificarlos, ponerlos unos al lado de otros de acuerdo a sus semejanzas o a rasgos comunes compartidos para crear una especie de catálogo, con ello surge una nueva manera de hacer historia. Foucault nos dice que “La historia natural no es otra cosa más que la denominación de lo visible”⁴³

En el texto “De la naturaleza humana: justicia contra poder” también aparece la figura de la naturaleza ligada a la figura de lo humano. El texto expone un intenso debate con el lingüista Noam Chomsky. El debate parte de la pregunta “¿Somos el producto de una serie compleja de factores exteriores, o, por el contrario, poseemos una naturaleza común en virtud de la cual nos reconocemos como seres humanos?”⁴⁴. Mientras que Foucault niega que aquello que se designa como naturaleza humana tenga un carácter innato, Chomsky argumenta lo contrario apoyándose de los estudios lingüísticos. Foucault explica en breves líneas cómo se produjo el campo de saber de la biología, al respecto nos dice:

El concepto de vida nos permitió designar, delimitar y situar este tipo de discursos, y otras muchas cosas. A mi juicio, la noción de vida no es un *concepto científico*, sino un *inductor epistemológico*, un clasificador y diferenciador cuyas funciones tuvieron un efecto sobre los debates científicos, pero no sobre su objeto.⁴⁵

Foucault habla de la naturaleza humana en los mismos términos que habla de la vida: como indicadores epistemológicos que posibilitan determinadas producciones discursivas. En este debate, la disputa se produce en torno a la figura de la naturaleza humana, y es a través de ella que se da cuenta de la generación de distintos discursos desde disciplinas diversas como la Lingüística, la Política, la Biología, etc., lo mismo sucede con la figura de la naturaleza.

⁴³ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴ Michel Foucault, *Estrategias del poder, obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999, p.35.

⁴⁵ *Ibid.*, p.60.

Este texto también expone la confrontación entre la noción clásica de historia y la propuesta foucaultiana, pues Chomsky habla también de la “naturaleza biológica” y de la “naturaleza antropológica” como soportes de una historia lineal. Chomsky afirma “La naturaleza de la inteligencia humana sin duda no ha cambiado mucho desde el siglo XVII, ni probablemente tampoco desde el hombre Cromagnon. Creo que las propiedades fundamentales de nuestra inteligencia, [...] son sin duda muy antiguas.”⁴⁶

En este debate se manifiesta la noción de naturaleza primigenia asociada a lo intrínsecamente humano, es decir, hay ciertas cosas que definen lo humano, ello es considerado lo natural, la naturaleza humana. De manera similar sucede con la figura de la mujer y la naturaleza, hay algo que no puede separarse del ser mujer, y ello es la naturaleza femenina.

⁴⁶ *Ibid*, p. 79.

1.2.3 Jacques Derrida. Lenguaje y *différance*.

El lenguaje es un virus que se reproduce con gran facilidad y condiciona cualquier actividad humana, dando cuenta de su intoxicada naturaleza
Adolfo Vásquez Rocca

Como ya lo expusimos en los apartados anteriores, la preocupación de los autores que se exponen en nuestro primer capítulo, parte del lenguaje. Esto responde a intereses diversos, en el caso de Paul de Man, el interés se da en función de la figuralidad del lenguaje; con Donna Haraway el análisis se da en torno a la retórica y a su reapropiación para desarrollar una metodología feminista; con Michel Foucault, mostramos la necesidad de hacer un estudio genealógico de las palabras; con Jacques Derrida partimos de la deconstrucción y la diferencia como estrategia que nos permita explicar la multiplicidad de significados en un discurso.

Ante todo, “naturaleza”, “femenino”, “mujer” etc. son palabras, y si partimos de la noción de la lingüística estructural, son signos lingüísticos. La lingüística estructural de Ferdinand Saussure, nos dice que un signo lingüístico está constituido por un significado y un significante. El significado es la representación o la imagen mental que corresponde a la imagen acústica, a la palabra, en él se presenta el dualismo que tanto critica la teoría derridiana, sin embargo, Derrida recupera a Saussure en tanto que habla del lenguaje como un sistema de diferencias. En el texto “La *différance*” nos dice “Puesto que la lengua, de la que Saussure dice que es una clasificación, no ha caído del cielo, las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia”⁴⁷

Además de la diferenciación, Derrida destaca la ausencia y nos dice “El signo representa lo presente en su ausencia [...] El signo sería, pues, la presencia diferida”⁴⁸. El signo lingüístico evoca lo ausente, su función es nombrar lo que no está presente, así, cuando decimos lápiz, estamos excluyendo la mesa, la goma o el cuaderno de ese campo de significación, por lo tanto, el lenguaje es excluyente y es posible nombrar gracias a la ausencia.

⁴⁷ Jacques, Derrida, “La *différance*”, en *Márgenes de la Filosofía* Trad. Carmen González Martín, Cátedra, Madrid, 1998, p.47.

⁴⁸ *Ibid*, p. 45.

Otra de las características del signo saussureano es la arbitrariedad, es decir, no hay una relación motivada entre significado y significante, no hay una correspondencia preconcebida, la relación entre ambos se da por la convención social. Respecto a esa arbitrariedad, Derrida nos dice “No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está construido por diferencias, no por la totalidad de los términos”⁴⁹.

Es decir, que la arbitrariedad es posible gracias a las diferencias y no a las oposiciones. La diferencialidad a la que hace alusión el autor, será clave para entender su propuesta de lectura, antes de ahondar en ella, queremos señalar algunas cuestiones sobre la deconstrucción derridiana.

Definir la deconstrucción es difícil, de hecho, el propio Derrida estaría en desacuerdo con su conceptualización, pero digamos que la deconstrucción es una estrategia, o un conjunto de estrategias que posibilita visualizar el sistema abierto de la lengua para dar paso a la multiplicidad de significados. Adolfo Vázquez Rocca nos dice, en su texto “Derrida: deconstrucción, *différance* y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros”

Deconstruir parece significar ante todo: desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también, desedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significativo bajo la objetividad constituida y, en suma, solicitar o inquietar, haciendo tambalear su suelo, la herencia no-pensada de la tradición metafísica.⁵⁰

Un significado no está fijo, termina siempre por jugar una posición en la lengua, las palabras no pueden contener o encerrar significados, hay una “diseminación” en ellos, en este sentido, los discursos son productivos, los textos producen más textos, los significados más significados; la diseminación es la expansión de los discursos, por lo que todo el tiempo están en movimiento, los usuarios de la lengua no pueden controlar esos significados, porque, simplemente, se dan procesos políticos, históricos y sociales que generan cambios en ellos, claro que existen diferentes instituciones que tratan de regular esos usos, pero muchas veces, esas instituciones terminan por amoldarse al uso que cierta comunidad de

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Adolfo Vázquez Rocca, “Derrida: deconstrucción, *différance* y diseminación”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N.48, Universidad Complutense de Madrid, 2016.2, p.3.

hablantes definió, es decir, el lenguaje no necesita legitimarse por instituciones en tanto que para los hablantes sea funcional.

Para Derrida, el lenguaje no es descriptivo, no es solamente referencial, sino que es productivo, es decir, los significados circulan a través de una red y en su circulación, en el movimiento, arrastran otros significados más, pero no sólo los arrastran, también incorporan nuevos elementos.

En el caso de nuestra investigación, pasa esto con la figura de la naturaleza, que a su vez produce prácticas y modos de hacer en el mundo, como ya lo hemos dicho en otros escritos, las figuras producen determinados comportamientos, tratos y actitudes, producen subjetividades que se incorporan en determinados círculos o comunidades, en ese sentido se habla de la performatividad del lenguaje, noción que también encontramos en Derrida al retomar los preceptos de John Austin. En el libro *La propiedad de las palabras, ensayos de retórica, filosofía y política*, del que ya hemos citado algunas referencias en apartados anteriores, Armando Villegas dedica un capítulo a este tópico y nos dice que “La performatividad, consistiría en realizar cosas con las palabras. La performatividad es una característica intrínseca al discurso. El discurso no sólo traduce al mundo, sino que lo produce.”⁵¹

Si bien, Derrida niega la deconstrucción como método, a diferencia de Haraway, él la plantea en términos de una táctica, nos dice:

La deconstrucción es una estrategia de lectura cuya particularidad está en el objeto específico que busca, que sería un mecanismo textual que sobrepasa o que ha sobrepasado las intenciones de quien produjo el texto en cuestión o las intenciones que pretende manifestar el texto mismo.⁵²

Derrida cierra la cita poniendo de manifiesto que el texto mismo es capaz de desmantelarse, no para mostrar lo que hay oculto, sino para mostrar la multiplicidad de significados que lo habitan. Así, con la figura de la naturaleza pasa lo mismo, no es que haya significados ocultos en ella que, como investigadores, debamos descubrir, sino que, habría que hacer una lectura múltiple para visibilizar los elementos históricos, textuales y narrativos de la figura de la naturaleza. Una figura no está acabada, no tiene origen y tampoco fin, ella

⁵¹ Armando, Villegas, *La propiedad de las palabras, ensayos de retórica, filosofía y política*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Juan Pablos editor, Cuernavaca, 2014, p. 46.

⁵² Jacques, Derrida, “La différance” en *Márgenes de la Filosofía*. Trad. Carmen González Martín, Cátedra, Madrid, 1998, p. 10.

es el resultado del juego histórico de los significados. Una de las grandes preocupaciones de Derrida es el carácter abarcador de las figuras, pues éstas son muy amplias en sus significados. Entre ellas tenemos la figura de la naturaleza, la de la mujer, la del hombre, el humano, el animal, etc.; todas ellas parecen tener un sentido unívoco, sin embargo, será necesario mostrar sus distintas acepciones. Derrida nos dice que los textos están marcados de huellas, que no hay un sentido original, un texto es un palimpsesto, lo mismo que una figura.

Nos parece importante hablar de la noción de juego en la apuesta teórica de Derrida, pues ella se refiere al movimiento en la significación, a la vez de hacer una crítica a la noción de centralidad y presencia, ello nos permitirá entender la importancia del lenguaje en los discursos de los movimientos sociales. En el texto que lleva por nombre “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, el autor hace un análisis de la noción de estructura, retoma el libro *Las estructuras elementales del parentesco* del etnólogo Lévi-Strauss para ejemplificar el fenómeno de la estructura y del juego. Derrida nos dice que hay una estructuralidad de la estructura y que ella se ha mantenido neutralizada, reducida mediante un centro que refiere a un punto de presencia o a un origen fijo, ese centro es el que organiza la coherencia de la estructura. Es la noción de centro la que remite una y otra vez a la noción de origen, de primordialidad. Derrida propone, en este texto, pensar que aquel centro no está exento de la movilidad y de participar en las relaciones diferenciales. Al respecto nos dice:

A partir, pues, de lo que llamamos centro, y que, como puede estar igualmente dentro que fuera, recibe indiferentemente los nombres de origen o de fin, de *arkhé* o de *telos*, las repeticiones, las sustituciones, las transformaciones, las permutaciones quedan siempre tomadas en una historia de sentido – es decir, una historia sin más- cuyo origen siempre puede despertarse, o anticipar su fin, en las formas de la presencia.⁵³

La crítica de la presencia es un tema recurrente en las obras de Derrida, con presencia se refiere a la trascendentalidad metafísica impuesta por el cánón filosófico. En el mismo texto, el autor propone, a través del lenguaje, demostrar que esa trascendentalidad no es posible puesto que existen diferencias.

⁵³ Jacques, Derrida, Trad. Patricio, Peñalver, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 384.

Si bien, la lengua es una estructura, habrá que pensarla sin un centro, sin un origen, sin un significante primigenio que organice los demás significados; si se piensa en estos términos, entonces, habrá que decir que ese “significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”⁵⁴

El juego hace posible la diferencia, el movimiento, la circulación de los elementos en el sistema y es éste el que se opone a la totalización, el autor nos dice “Este campo es, en efecto, el de un juego, es decir, de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito”⁵⁵ No hay elemento fundacional en el juego, el juego se da en un campo finito, pero ese juego posibilita combinaciones infinitas, el juego no se detiene, precisamente, porque no hay un centro que lo detenga. Tenemos plena conciencia de que estos presupuestos resultan confusos y difíciles de entender, sobre todo, porque su lectura se muestra plagada de conceptos y terminología no familiar, sin embargo, lo que Derrida plantea, nos permite abordar el análisis de los discursos desde una perspectiva práctica y singular.

⁵⁴ *Ibid*, p. 385.

⁵⁵ *Ibid*, p. 397

Capítulo II Importancia retórica de la palabra naturaleza.

Como ya explicamos en el primer apartado, la retórica es una característica inseparable del lenguaje. Partimos de la importancia retórica en la palabra naturaleza ya que es gracias a ella que se produce una relación entre figuras asociadas a la naturaleza. No es una tarea sencilla, porque el campo de la retórica ha sido históricamente subyugado por lo que Derrida llama una tradición logocéntrica. La retórica está siempre asociada a la imaginación y a la fantasía, a la ficción, siendo estos términos distintos entre sí, sin embargo, el menosprecio por la retórica ha igualado los significados al grado de mezclarlos y el sentido común refuerza esta percepción.

Desde nuestra perspectiva, el carácter retórico de la palabra naturaleza está estrechamente asociado a los movimientos feministas, claro está, que esa asociación permea desde el momento en el que la cultura se explica a través de su contraposición, la naturaleza. Consideramos necesario mostrar la elasticidad semántica, por así decirlo, porque esa elasticidad posibilita la pragmática, la praxis, el vivir de las palabras desde las distintas posiciones donde se enuncia o aparece la palabra naturaleza. Recordemos que el significado de un término se da en función de la posición que la palabra tenga con su entorno, la lengua es relacional.

La palabra naturaleza opera en alianza con otras figuras, por ejemplo, la de lo femenino, la de lo humano, la del entorno o el medio ambiente, lo que acarrea problemáticas que van en función de imaginarios que nunca son inocentes, y con inocentes nos referimos a que son espontáneos, sino que son empleados para configurar una manera de vivir y de relacionarse con el mundo y con cuerpos que llegan a ser excluidos, pero también con cuerpos hegemónicos. Haraway nos dice en el libro *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza* que

Todo conocimiento es una condensación en un terreno de poder agonístico. El programa fuerte en sociología del conocimiento se une con las hermosas y obscenas herramientas de la semiología y de la deconstrucción para insistir en la naturaleza retórica de la verdad, incluida la verdad científica. La Historia es un

cuento con el que los mentirosos de la cultura occidental engañan a los demás; la ciencia, un texto discutible y un campo de poder; la forma es el contenido.⁵⁶

Si bien, la autora nos habla del campo de la ciencia y de la retórica en los discursos científicos, nosotros trasladamos este principio retórico en la verdad a la noción de naturaleza, pues también se produce un discurso de verdad y verdad y naturaleza están íntimamente ligadas. En la actualidad, cada vez que escuchamos la palabra naturaleza, se hace referencia a algo que siempre ha estado ahí, a lo que fue designado con un tiempo anterior, sobre todo, porque la tecnología aumenta su presencia en los quehaceres más íntimos y cotidianos y esto produce una especie de nostalgia por el alejamiento de lo así llamado natural, se produce una internalización del retorno, del regreso a lo primigenio, al origen, mismo que es producida por la retórica de la naturaleza. De ella, se derivan los complementos de la “naturaleza humana”, “naturaleza femenina”, “madre naturaleza”, entre otros. Habrá que dejar claro que la retoricidad de la palabra naturaleza no está contenida en su figura, sino que la produce al asociarse con otros términos o figuras. ¿Por qué es tan importante evidenciar ese carácter retórico? Porque se han dado manifestaciones de crímenes de odio en torno a una retórica de la naturaleza. Por ejemplo, tenemos manifestaciones homo-lesbo-transfóbicas por parte de agrupaciones conservadoras y ultraderechistas como es el caso del Frente Nacional por la Familia, quienes hablan de lo “natural” como elemento para sostener su oposición ante la legalización del matrimonio igualitario. En el “Manifiesto del Frente Nacional por la Familia y la Unión Nacional Cristiana por la Familia”, leído públicamente en el monumento al Ángel de la Independencia, en Ciudad de México, después de la culminación de una marcha en septiembre de 2014, se lee, en el punto tres “Creemos en la institución del matrimonio natural”⁵⁷ refiriéndose a la unión civil que por naturaleza une a un hombre y a una mujer con fines reproductivos. En este caso, vemos cómo se genera una retórica de exclusión ante la comunidad LGBTIQ, donde el término naturaleza es usado para argumentar contra ciertas prácticas.

Por otro lado, tenemos también manifestaciones que han ido más allá de pronunciamientos, al grado de cometer asesinatos en nombre de una idea de lo natural o la

⁵⁶ Donna, Haraway, *Ciencia, Cyborgs y mujeres, la reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 317.

⁵⁷ Frente Nacional por la familia “Manifiesto del Frente nacional por la familia y la unión”, en *Gloria.tv*, sep. 2016, <https://gloria.tv/article/AnnHHxNjxf4P2cSYreqGWTYEs>, consultado en abril de 2019

naturaleza. Basta recordar algunos sucesos lamentables donde se han suscitado ataques denominados “ecoterroristas” apelando a una naturaleza que tiene que ser defendida de los avances tecnológicos. Uno de ellos es el ocurrido en junio del año 2016 donde una agrupación autodenominada “Individualistas Tendiendo a lo Salvaje (ITS)” se adjudicó el asesinato de un trabajador de la UNAM. El trabajador era jefe de servicios de la Facultad de Química de nombre José Jaime Barrera Moreno. En el comunicado que esta agrupación hizo se puede leer:

La UNAM y otras cunas del progreso humano son en realidad lugares donde se forjan las engreídas mentes profesionales que se han propuesto la vil finalidad de construir un “mejor mañana”, ese “mejor mañana” que está manchado por la destrucción de la Tierra, por la desaparición de los instintos del individuo y por la domesticación de especies. [...] Los heridos y muertos que causemos serán una ofrenda de sangre para la Naturaleza Salvaje.⁵⁸

Esta manifestación de los efectos que pueden tener las palabras no es la única, queremos mencionar el ejemplo de otro caso, el del famoso *Unabomber*, un profesor universitario estadounidense llamado Theodore J. Kaczynski quien envió varias cartas con explosivos a distintas universidades y líneas aéreas. Este genio terrorista fue profesor de matemáticas de una universidad en California, y escribió un ensayo contra la sociedad industrial, oponiéndola, desde luego, a la naturaleza primigenia.

No todos los usos de este término son excluyentes, en un sentido social, tenemos por ejemplo el caso de las políticas de sustentabilidad⁵⁹ promovidas, por instituciones gubernamentales, empresas, asociaciones civiles y organizaciones no gubernamentales. En sus retóricas, el concepto de naturaleza aparece como un ente benéfico que hay que preservar y se generan políticas de consumo responsable, como la disminución de residuos sólidos, la reducción de emisión de gases, políticas que van desde lo global hasta lo local, invitando siempre a los consumidores a poner de su parte para salvar, es el término que se utiliza, la naturaleza, donde involucran el planeta tierra y todo lo que habita en él. En este discurso es evidente que la figura de naturaleza es abarcadora, pues se la describe de manera global. Las

⁵⁸ “Eco-extremistas se atribuyen asesinato en la UNAM; habrá más crímenes, anticipan”, en *Proceso*, México, 1 de julio de 2016, consultado el 1 de enero de 2019, link de consulta: <https://www.proceso.com.mx/445951/eco-extremistas-se-atribuyen-asesinato-en-la-unam-habra-crimenes-anticipan>

⁵⁹ Respecto al término, recomendamos leer el texto de Arturo Escobar, titulado *el final del salvaje*, en el que dedica un capítulo a problematizar el llamado desarrollo sostenible

políticas de preservación de ecosistemas también usan este referente apoyadas de la Ecología, una disciplina creada en el siglo XIX, producto de la historia natural. El término fue creado por el biólogo y filósofo alemán Ernst Haeckel. En 1968, en los movimientos sociales se comenzó a hablar de la Ecología Política como una manera de resistir ante el productivismo desmedido del capitalismo, ya más tarde, en el siglo XX, las ciencias sociales tomaron este término para, desde sus campos de estudio, abordar las tensiones sociales que se generan en torno a las disputas por determinados territorios y las empresas como la megaminería o demás proyectos capitalistas de carácter neoliberal.

Como vemos, hacer un trabajo que parte desde el lenguaje, desde la retórica y los imaginarios de aquello que se pone en marcha cuando nombramos a la naturaleza, las subjetividades que se producen en torno a un término, no es menor. Si no logramos vislumbrar y comprender la importancia del lenguaje y de sus significaciones, las lecturas se quedarán cortas, hay que entender los procesos de la lengua más allá del carácter estético que tienen, más que nombrar las figuras retóricas en los textos, hay que politizarlas.

La importancia de la palabra naturaleza radica, entonces, en todo aquello que despliega, en las luchas por la dominación de determinadas regiones, pero también en la resistencia que se puede generar desde nombrar el término, en las identidades que se ponen en cuestión con sus usos, en todo el potencial que produce la retórica. Una palabra puede desatar una guerra, como nos recuerda El Comité Invisible “Aquellos que creen poder edificar un mundo nuevo sin elaborar un lenguaje nuevo se engañan: todo ese mundo está contenido en su lenguaje.”⁶⁰

⁶⁰ El Comité Invisible, “¿Qué es la metafísica crítica?, en *Tiqqunim*, <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/que-es-la-metafisica-critica.html>, consultado en dic. 2017.

2.1 El mito en la construcción metafórica de lo femenino como naturaleza.

En este apartado explicamos la importancia mítica en la producción de la figura de la naturaleza asociada a lo femenino, exponemos de manera parcial, la semejanza entre la mujer y la naturaleza, entre lo femenino y lo natural como producción discursiva. Con esta exposición no nos proponemos demostrar que las figuras míticas perduran a través del tiempo de forma homogénea, sino que nos parece importante no dejar de lado la gran influencia que los mitos tienen en la cultura moderna.

Las asociaciones entre lo femenino y lo natural tienen antecedentes, existe una conciencia arcaica⁶¹ según Mircea Eliade, historiador de las religiones, que refuerza tales asociaciones. La modernidad es heredera de ellas y es a través de distintos procedimientos retóricos, como metáforas y sinécdoques, que se producen figuras como la de la Madre Tierra, la madre naturaleza, la naturaleza femenina o el cuerpo territorio. Desde un enfoque estructuralista, mito y lengua guardan semejanzas, pues en los mitos existe un sinnúmero de elementos que se complementan para tejer redes de significación, no es posible pensar en esos elementos sin relación con otros, tal como sucede con la lengua. En palabras de G.S. Kirk

Lo mismo que los elementos de la lengua -sonidos o fonemas- carecen de sentido, si se les toma aisladamente, y sólo adquiere significado, en combinación con otros fonemas, de la misma manera los elementos del mito -los elementos narrativos aislados, las personas y objetos- carecen por sí mismo de significados, adquiriéndolo sólo por su relación con cada uno de los demás.⁶²

Igual que en la lengua, los elementos no tienen significado si están aislados y no hay un elemento intrínseco que los relacione, sin embargo, los mitos tienen carácter fundacional, es decir, se usan como recurso inaugural de determinadas narrativas, de algunas culturas o sociedades, esto da la impresión de que hay un origen. Los mitos son recursos que producen la ficción de un origen.

Eliade llama conciencia arcaica a la tradición de elementos relacionados en los mitos, sin embargo, generalmente, se naturaliza el carácter histórico que alberga la relación

⁶¹ Mircea, Eliade, *Tratado de la historia de las religiones*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1974 p.191

⁶² G.S., Kirk, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 65.

entre ellos y esto provoca la solidificación de las metáforas que dicha red produce, se convierten en lo que Nietzsche llamó metáforas muertas. Estas metáforas circulan todo el tiempo en el imaginario colectivo, construyen y refuerzan determinadas prácticas.

Los mitos no son inocentes⁶³, fungen un papel importante en las sociedades, producen identidades y formas de relacionarse, comunidad y exclusiones

Pierre Bourdieu nos dice, en *La dominación masculina*, que el cuerpo está socializado, que los movimientos y la apariencia no son cuestiones naturales, sino que se han construido a través del simbolismo. En uno de sus estudios de la sociedad cabileña, incluido en el mismo libro, nos dice que la oposición entre los sexos inserta una serie de oposiciones mítico-rituales tales como alto/bajo, arriba/abajo, sagrado/profano, etc., así, por ejemplo, tenemos que la posición de arriba se relaciona con lo masculino, “El movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo, a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual.”⁶⁴ Ello no sólo tiene vigencia en la cultura que Bourdieu menciona, pues en Occidente también sucede así, el autor también nos habla de la violencia simbólica que se ejerce contra las mujeres de esa comunidad, ella produce relaciones asimétricas entre los sexos, parte de esa violencia proviene de prácticas rituales que sirven como como justificante.

Por su parte, Roger Caillois, en el libro *El hombre y lo sagrado*, retoma el carácter oposicional presente en los mitos para hablar de lo sagrado y lo profano. Caillois nos dice que una sociedad utiliza estos valores para organizar su estructura social, así, lo bueno, lo puro, lo sagrado queda en el centro, mientras que lo malo, lo impuro y lo profano se coloca en las afueras. Lo sagrado tiene una dialéctica donde hay elementos antagónicos y complementarios que generan sentimientos de respeto y aversión, de ello da cuenta la siguiente cita:

La pureza, es entonces, a la vez la salud, el vigor, el valor, la suerte, la longevidad, la destreza, la riqueza, la dicha y la santidad; la impureza reúne en sí la enfermedad, la debilidad, la cobardía, la torpeza, los achaques, la mala suerte, la

⁶³ Sobre la naturalización de los mitos, ver cita 38 del primer capítulo.

⁶⁴ *Ibid.*, p.20.

miseria, el infortunio, la condenación [...] el bien está en el centro, el mal en la periferia.⁶⁵

Estos valores producen exclusión entre algunos de sus miembros, por ejemplo, si a las mujeres se les asocia con lo impuro, se generarán, entonces, comportamientos de rechazo hacia ellas, quedando en la periferia, mientras que, si a los hombres se les asocia con lo puro, quedarán en el centro. La dialéctica de los mitos está presente en nuestros días y en nuestra sociedad, son parte constitutiva de las figuras. Las figuras, precisamente por su condición de movilidad, no siempre son colocadas en el centro, sino que, su posición, depende de los atributos que la conformen en determinado discurso, con ello, son colocadas en los márgenes o en el centro. Por ejemplo, la figura de la mujer, en el caso de la religión católica-cristiana, es colocada en el centro si se trata de una mujer pura. La imagen de la buena mujer es encarnada por la virgen, asignándole una valoración positiva, mientras que la figura de la mala mujer, la prostituta, la no madre, queda puesta en los márgenes. La violencia patriarcal se manifiesta en ambas mujeres, pues es desde la perspectiva masculina que se sitúa y valora a ambas figuras de lo femenino.

Para Caillois, es importante hablar de estas segmentaciones, ya que en los clanes hay una división bipartita de la que depende una serie de prohibiciones, esa partición de mundo, produce valoraciones y de ella se desprende una serie de acciones o efectos prácticos, trazando un camino para cada parte de la sociedad. La división bipartita es el orden común de la mayoría de las sociedades occidentales, así que tenemos gran herencia mítica.

Caillois retoma a los antropólogos Durkheim y Mauss y de sus obras concluye que los seres y las cosas están clasificadas en una misma división a causa de las afinidades que manifiestan entre sí, esas afinidades, por supuesto son convencionales, pues como hemos dicho a lo largo de este texto, no hay nada intrínseco en ellas que las emparente. “Esa distribución, esa clasificación, se extiende tanto a las instituciones como a la naturaleza.”⁶⁶ Caillois nos dice que la dualidad es el elemento presente en toda formación tribal, nos dice:

La tribu no aparece pues, como una unidad homogénea, sino como una totalidad que sólo existe y funciona por la constante y fértil confrontación de dos conjuntos simétricos de cosas y de seres, cuya suma abarca la naturaleza y la sociedad sin

⁶⁵ Roger, Caillois, *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenchina, FCE, México, 1984, p.42.

⁶⁶ *Ibid.*, p.67.

excluir nada de ella, y que determinan así, a la vez, la estructura del ordo *rerum* y del ordo *hominum*.⁶⁷

El autor habla de la “legalidad cósmica” donde la oposición de la naturaleza se inserta en la oposición de los sexos, misma de la que habló Bourdieu. Con ello reafirmamos el papel de los mitos en las prácticas comunes, mientras a las mujeres, o a los cuerpos feminizados, se les designan cierto espacio (privado, doméstico) y ciertas tareas (cuidado, reproducción, crianza), a los hombres, o a los cuerpos masculinizados, se les designan otros espacios (público, exterior) y otras tareas (caza, política)

Otro de los grandes investigadores del siglo XX que puso especial atención en el carácter mítico de las culturas fue Claude Lévi Strauss quien realizó varios estudios de etnología a comunidades originarias de Oceanía África, Asia y América. Strauss nos habla de la importancia que los mitos han tenido en la historia, en su libro *Mito y significado* escribe:

La historia debe ser entendida como nuestra mitología, o como nuestra herencia mitológica. La historia, fragmentaria, como toda historia, podrá ser estudiada, podrá ser analizada tomando cierta mitología a partir del estudio de la mitología. Mito e historia entonces abandonarían sus respectivas distancias para luego colocarse en una posición accesible para el investigador.⁶⁸

El autor nos dice que, aunque las ciencias sociales, o las ciencias duras deseen tomar distancia total de los mitos, éstos forman parte importante en la estructura social, están presentes en la cotidianeidad, incluso en la ciencia, pues llegan a interferir en la concepción de ciertos avances o propuestas científicas. En el mismo libro, Strauss menciona un mito de Canadá Occidental donde los seres vivientes eran mitad animales y mitad humanos, nos habla de este él para explicar la influencia que tuvo en el campo cibernético evidenciando problemas sobre el binarismo extraído de las imágenes de las experiencias, en el mito se ponen de manifiesto los problemas entre la naturaleza y la humanidad, el animal es usado como un operador binario. Lévi Strauss nos dice:

No existe en realidad una especie de divorcio entre mitología y ciencia. Sólo el estadio alcanzado contemporáneamente por el pensamiento científico nos posibilita comprender lo que hay en este mito, permanecemos completamente

⁶⁷ *Ibid.*, p.69.

⁶⁸ Lévi, Strauss, *Mito y significado*, Alianza editorial, Madrid, 2002, p. 43.

ciegos ante él hasta que las ideas de las operaciones binarias devinieron un concepto familiar para todos.⁶⁹

El autor localiza una serie de mitemas, o sea, de estructuras mínimas, elementos constantes que se repiten en distintos mitos a través de oposiciones binarias, como ya lo han mencionado los anteriores autores. Strauss diferencia la historia del mito, nos dice que mientras la mitología es estática, la historia es móvil:

La mitología es estática: encontramos los mismos elementos mitológicos combinados en infinitas maneras, pero en un sistema cerrado por contraposición a la historia, que, evidentemente, es un sistema abierto. El carácter abierto de la historia está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas o las células explicativas que originalmente eran mitológicas, lo que nos demuestra que han usado el mismo material, porque en el fondo es un mismo tipo de material que pertenece a la herencia común o al patrimonio común de todos los grupos, de todos los clanes o de todos los lenguajes, una persona puede conseguir elaborar un relato original para cada uno de ellos.⁷⁰

Para el etnólogo, el mito fue la forma a través de la cual se podían estudiar ciertas estructuras culturales, consideraba los mitos como elementos culturales serios, en palabras de Margarita Zires, Strauss criticó las tendencias filosóficas que veían en los mitos solamente "ensoñaciones colectivas", así como todo tipo de materialismo ingenuo que considera que los mitos son un simple reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales."⁷¹ La concepción straussiana del mito involucra reglas racionales universales en todos los seres humanos y hechos de la experiencia social, donde el primer elemento correspondería a una estructura elemental y el segundo a una estructura variable.

Una lectura superficial acerca de los mitos, se limita a nombrar la influencia en la estructura de las relaciones sociales, pero la propuesta de lectura que aquí exponemos, busca desmontar las narrativas, es decir, busca exponer la importancia de los mitos en la figura de la naturaleza femenina y la madre naturaleza, donde la naturaleza, tiene lugar en la división genérica.

⁶⁹ *Ibid*, p. 48.

⁷⁰ *Ibid*, p. 73.

⁷¹ Margarita, Zires, *A PARTIR DEL MITO DE LEVI-STRAUSS Consideraciones sobre la producción mítica y cultural*, p.36. en: http://www.culturascontemporaneas.com/contenidos/a_partir_del_mito_de_levi_strauss.pdf consultado en abril de 2016.

En una entrevista realizada a Gerardo López Sastre, profesor de filosofía en la Universidad de Castilla-La Mancha, se le pregunta su opinión acerca de la importancia de los mitos, el crítico responde:

Los mitos son tan importantes, porque dan fuerza, porque nos ayudan a vivir, Mircea Eliade comenta el caso del polinesio que se adentra en el mar, sabe un poco que, si se atiene a los principios de un mito, si es capaz de realizar los mismos gestos que el dios, no naufragará; en ese sentido los mitos son fuente de fuerza, son fuente de supervivencia, nos ayudan a triunfar en la vida. Desmitificar sería una postura eurocéntrica.⁷²

Si bien, el pensamiento mágico-mítico nos ayuda a vivir, también habrá que mencionar que los mitos, son el sustento para ejercer violencia hacia determinados cuerpos, no todo en los mitos es beneficioso, y por ello habrá que dejar de romantizarlos para evidenciar su carácter exclusionista, por ejemplo, en el mito del Génesis cristiano aparece la figura de la mujer. Eva personifica la femineidad del mito, mientras que Adán la masculinidad. Eva es la compañera de Adán, creada, justamente para hacerle compañía a él y para poblar la tierra. Ya vemos aquí una posición secundaria y la tarea reproductiva asignada a Eva: mientras que Adán fue creado primero, Eva nace de él y es él quien tiene la capacidad de nombrar a las demás especies, de darles un nombre, además de disponer de ellas para su alimento. En el mito, Eva es tentada por una serpiente y come del fruto prohibido, por lo que Dios la castiga junto con Adán; ambos son expulsados del Paraíso, no sin antes, imponerles una serie de castigos aún fuera de él. De Eva nace el pecado, la desobediencia y la culpa.

Como ya lo adelantábamos, en el judeocristianismo, tenemos las figuras de la mujer pura y la mala mujer, mientras que la mujer pura, responde a los roles e imposiciones patriarcales de la abnegación, la sumisión y la obediencia; la mala mujer es asociada al pecado, a la desobediencia, al crimen y es necesario desaparecerla o encerrarla, en la Edad Media, quemarla en la hoguera por la Santa Inquisición.

Los mitos que relacionan lo femenino con lo natural legitiman la opresión de las mujeres a través de estas asociaciones. Lo natural se establece desde la perspectiva

⁷² UNED, “03-12-2010. Mircea Eliade, en *Youtube*, dic. 2010, https://www.youtube.com/watch?v=UnId4rdg_pM, consultado en abril de 2016.

masculina. Para no tener una lectura limitada, expondremos este debate en los siguientes apartados; es verdad que lo natural también puede ser construido y leído de otras maneras, sin embargo, gracias a los análisis de algunos críticos, ya mencionados evidenciamos que lo femenino se muestra en función de lo masculino, ya sea como depositario de valores de sumisión, en relación a la capacidad reproductiva, o como complemento de figuras viriles. Esto nos lleva a cuestionar si son los mitos aliados de la opresión de las mujeres o cuerpos feminizados. ¿Debemos renunciar a encarnar la tradición mítica para poder relacionarnos de diferente manera? ¿La negación de los mitos será una vía emancipatoria para los cuerpos feminizados? Ante estas interrogantes formulamos algunas respuestas. Primero, debemos entender que leer los mitos como previos a la cultura, es un error, pues su carácter de antigüedad no es sinónimo de conocimiento *a priori*. Hay que entender los mitos como elementos fundacionales, que, en muchas ocasiones, sirven para sustentar cierta identidad o para producirla. Dotar a los mitos de “verdad” o “falsedad” es erróneo, una lectura deconstructiva visibilizará los elementos que están relacionados, además de situarlos y leerlos desde una óptica distinta, en este caso deconstruimos los mitos desde la estrategia feminista con el fin de visibilizar sus efectos. En segundo lugar, consideramos que todo mito tiene un punto de fuga, que hay contralecturas y que contiene elementos que pueden reapropiarse. Tomemos como ejemplo el mito de *Lilith*, para continuar con la tradición judeo-cristiana. *Lilith* fue la primera compañera de Adán, antes de Eva. Hay polémica sobre cómo se introdujo esta figura al mundo judío, algunas investigaciones arrojan datos de que *Lilith* perteneció a la cultura sumeria y después pasó al mundo mesopotámico para entrar, finalmente, a la religión judía. *Lilith* no tiene la relevancia que tiene Eva, porque la primera mostró su rebeldía ante Adán al negarse a estar debajo de él, argumentando que eran iguales.

Esta narrativa no es mencionada, al menos no como la figura de Eva, en las ceremonias religiosas, o bien, es puesta como ejemplo de la desobediencia o la maldad. No negamos que dentro de la misma institución religiosa haya investigaciones sobre *Lilith*, sin embargo, esta figura tiene una valoración denostativa entre los simpatizantes de tal religión.

En la actualidad, la reapropiación de la figura de *Lilith* por movimientos feministas es notoria, de hecho, *Lilith* es conocida por muchas mujeres gracias a esos movimientos que han dado luz a su historia. En el blog virtual de *Letras libres* se lee una entrada titulada

“*Lilith*: una figura feminista entre la tradición y la posmodernidad”, en este artículo, Sandra Barba nos habla de la aportación que la primera teóloga feminista, Judith Plaskow, hizo en 1970. Barba nos dice que esta teóloga “usó la tradición para modernizarla”. En dicho artículo leemos:

De acuerdo con esta teóloga, su misión es hacer que las historias de las mujeres –no como madres ni como esposas– “surjan de los espacios en blanco que hay entre las palabras y las letras de la Torá”. Esta nueva versión de *Lilith* no es un acto herético, sino una puesta al día de la tradición –y un camino alentador para las mujeres feministas que desean permanecer dentro de su religión.⁷³

Así, la visibilización de otros mitos y la heterogeneidad en ellos, sirve como arma política para colocar a determinados actores sociales en posiciones menos oprimidas, con ello también se evidencia la posibilidad de cambiar el *status* que se les ha designado a través del tiempo. Reapropiarse de determinados términos y politizarlos también es una forma de resistir y luchas políticamente. Según el diccionario de *Alteridad y exclusiones, vocabulario para el debate social y político*, la apropiación discursiva es definida como

Un procedimiento mediante el cual un discurso se privatiza y se vuelve exclusivo de grupos, individuos e instituciones. Esa exclusividad asigna el discurso a determinados actores y decide en qué condiciones debe utilizarse así como su designación o referencia.⁷⁴

La importancia de hablar en términos de apropiación es mostrar que en ella hay un entramado de poder que busca cerrar el uso de determinadas palabras, sus significados, o prácticas. Hay autoridades, por ejemplo, la academia, el mercado, el Estado, la Iglesia, el Patriarcado, que desean cooptar los saberes, las prácticas o la significación, en el caso de las palabras, cerrando cualquier posibilidad de agenciamiento o emancipación con su uso. En este sentido, la reapropiación rompe con ese monopolio, así como las metáforas pueden ser leídas pacíficamente a través del análisis literario clásico o hegemónico, también pueden ser utilizadas para producir retóricas de rebelión. Recordemos que Michel Foucault llamó reapropiación de la injuria al proceso retórico mediante el cual ciertos grupos minoritarios, reclaman y hacen suyas palabras que se emplearon para insultarlos o denigrarlos, estos

⁷³ Sandra, Barba, “*Lilith*, una figura feminista entre la tradición y la posmodernidad”, en *Letras libres*, México, julio 2016, https://www.letraslibres.com/mexico-espana/lilith-una-figura-feminista-entre-la-tradicion-y-la-posmodernidad#_ftnref7 diciembre 2018.

⁷⁴ Ana, María, Martínez y Érika Lindig, *Alteridad y exclusión, vocabulario para el debate social y político*, Juan Pablos Editor, México, 2013, p. 12.

grupos las transforman en estandartes identitarios o en elementos de orgullo. Para ejemplificar esto, citaremos a Beatriz Preciado quien da cuenta de lo que alberga el término *queer*, la autora nos dice:

La historia política de una injuria es también la historia cambiante de sus usos, de sus usuarios y de los contextos de habla. Si atendemos a ese tráfico lingüístico podemos decir que al lenguaje dominante le ha salido el tiro por la culata: en algo menos de dos siglos la palabra “queer” ha cambiado radicalmente de uso, de usuario y de contexto.⁷⁵

De manera similar, sucede con otras palabras como “puta”, “perra”, “negro”, “indio”, etc., Para este análisis es muy importante hablar en términos de reapropiación, porque se visibilizan otras posibilidades, porque aquello que se ha utilizado para someter, también se puede utilizar para resistir, defender y replantear los usos lingüísticos y su relación con las prácticas. En el caso de los mitos y la relación con lo femenino, las cualidades, supuestamente, intrínsecas que el patriarcado les ha asignado a ciertos cuerpos para su sometimiento, puede ser utilizada como arma de resistencia. Ése es el punto de las ecofeministas y de algunos feminismos comunitarios, sin embargo, habrá que analizar a detalle el debate entre ecofeminismos y otros feminismos, esto lo expondremos en el apartado de “La retórica del ecofeminismo”, pues recordemos que la figura de la naturaleza produce y genera retóricas a su paso, claro, no siempre beneficiosas para otros grupos dominados.

⁷⁵ Beatriz, Preciado, “Historia de una palabra: Queer”, en *Parole de queer*, consultado en <http://paroledequeer.blogspot.mx/p/beatriz-preciado.html> 8 de junio de 2017.

2.1.2 La mujer madre, la madre naturaleza.

A las mujeres y los niños se les menciona siempre juntos “Las mujeres y los niños al refugio”. Todo el mundo reconoce el vínculo especial que une a unas y a otros. Sin embargo, yo sugiero que la verdad de este lazo no es más la realidad de una opresión mutuamente compartida. Es más, sugiero que ambas opresiones se encuentran tan íntimamente entrelazadas y se refuerzan mutuamente de modo tan complejo, que no podemos hablar de la liberación de la mujer sin poner sobre el tapete la liberación del niño y viceversa. El núcleo de la opresión femenina hay que buscarlo en sus funciones procreadoras y de crianza
Shula Mit Firestone

Todo lo que refiere a la mujer está dentro de la naturaleza y de sus leyes. La mujer tiene la menstruación, queda encinta, pare, amamanta, tiene la menopausia. Todas las fases de su historia pasan por las modificaciones y las alteraciones de un cuerpo que la ancla sólidamente a la naturaleza. Ésta es la causa de que nuestra cultura haya deducido que todo aquello que es la mujer o es por naturaleza; es débil por naturaleza, obstinada y dulce por naturaleza, maternal por naturaleza, estúpida por naturaleza, y también pérfida y amoral por naturaleza. Lo que significaría que la mujeres fuertes, feas, privadas de atractivos, inteligentes, no maternales, agresivas, rigurosamente morales en el sentido social son fenómenos contra natura-
Franca Basaglia

En los diferentes pueblos americanos y la tradición europea, encontramos una relación profunda entre feminidad y reproducción, no solamente humana, sino también vegetativa y animal, de la que resultan figuras como la de la mujer fértil, la madre naturaleza, la Madre Tierra, la *Pachamama*, el gran útero, la Gran Madre, entre otras. Este apartado propone mostrar un poco de los mitos de la cultura de los pueblos antiguos de las regiones europeas y americanas, con el objetivo de exponer la relación histórica entre lo femenino y lo natural, donde hay elementos de animalidad.

Mircea Eliade, un historiador del que ya hablamos anteriormente, nos dice que en la tradición hindú se habla de una vaca como La Madre, así lo explica en el siguiente fragmento:

En su forma taurina, la divinidad genésica celeste se unió a una diosa vaca de proporciones cósmicas. Uno de sus nombres es Prishni, otro es Sabardughá; pero se trata siempre de una vaca que lo procrea todo. *Rig Veda*, III, 38, 8, habla de “una vaca *Vishvarupá* que lo vivifica todo”; en el *Atharva Veda*, X, 10, la vaca se une sucesivamente con todos los dioses y procrea en todos los planos cósmicos; “los dioses viven de la vaca y los hombres también; la vaca se ha convertido en este universo, tan vasto como el imperio del sol” (*ibtd.*, X, 10, 34). Aditi, madre de las divinidades supremas adityas, está representada también por una vaca (Oldenberg, *Reí. des Veda*, 2.a ed., 205).⁷⁶

⁷⁶ Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1974, p.115.

Otro de los elementos que el autor menciona en estas asociaciones es el agua, así como la luna. Eliade nos muestra que en algunos mitos la relación entre el agua y la luna se da en función de elementos de la animalidad, en algunos casos son elementos taurinos como lo muestra la siguiente cita:

Con frecuencia, Hadad, representado en forma de toro, lleva marcado el signo del rayo (Ward, *Seal Cylinders*, 399). Pero a veces el rayo adquiere la forma de los cuernos rituales (Autran, *op. cit.*, I, 89). El dios Min, prototipo del dios egipcio Ammón, era también calificado de “toro de su madre” y “gran toro” (*Ka wr*). El rayo era uno de sus atributos y su función pluviogénica aparece clara en su epíteto de “el que rasga la nube de lluvia” Finalmente, para cerrar esta rápida exposición de un conjunto de hechos excepcionalmente rico (cf. la bibliografía), digamos que fue en forma de toro como Zeus raptó a Europa (epifanía de la madre), como se unió a Antíope e intentó violar a su hermana Deméter. En Creta se leía este extraño epitafio: “Aquí yace el gran bovino que se llama Zeus” [...] Por otra parte, el drama meteorológico no tiene por qué siempre estar expresado por una divinidad celeste; a veces se ha considerado ese conjunto rayo-tormenta-lluvia como una hierofanía⁷⁷ de la luna, es el caso por ejemplo de los esquimales, de los bosquimanos y del Perú.

Los cuernos del toro se han comparado desde los tiempos más remotos a los cuartos creciente y menguante y se han asimilado a la luna. Menghin (*Weltgeschichte der Steinzeit*, 148) establece una relación entre la media luna y las figurillas femeninas del aurificiense (que tienen un cuerno en la mano); los ídolos de tipo bovino, relacionados siempre con el culto de la gran madre (= la luna), son frecuentes en el neolítico (*ibid.*, 448).⁷⁸

En el fragmento podemos ver cómo se asocian más elementos en torno a la fertilidad y a lo sagrado. En el mismo libro, se dedica un capítulo a la mística lunar, en él se detalla que la luna representa cambios y devenires mientras que el sol es siempre idéntico a sí mismo, no cambiante, en este mito babilónico, al cual hace referencia Eliade Mircea, se presenta el juego de oposiciones y se dice que la luna es un astro por excelencia de los ritmos de vida asociándose a la fertilidad como lo explica a continuación

Renace de su propia sustancia en virtud de su propio destino. Ese eterno retorno a sus formas iniciales, esa periodicidad sin fin hace de la luna el astro por excelencia de los ritmos de la vida. Por eso no es de extrañar que controle todos los planos cósmicos sujetos a la ley del devenir cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad.⁷⁹

La luna es el astro que representa lo femenino por excelencia, lo cambiante, lo que deviene, mientras que el sol es estático y eterno, nunca cambia, representando la parte masculina. De

⁷⁷ Término acuñado por Eliade que significa manifestación de lo sagrado.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 118-122.

⁷⁹ *Ibid.*, p.188.

hecho, en algunas retóricas actuales de movimientos feministas, la luna aparece como elemento determinante en el ciclo menstrual de las mujeres. La menstruación es un proceso corporal asociado a la fertilidad y los ciclos lunares.

Mircea Eliade también habla de la analogía entre la agricultura y la reproducción de lo vivientes, animales y humanos

El “espíritu primitivo”, que conoce las “virtudes” de la luna, establece relaciones de simpatía o de equivalencia entre estas series de fenómenos. Así, por ejemplo, desde los tiempos más remotos, desde el neolítico por lo menos, aparece, en el momento en que se descubre la agricultura, un simbolismo que vincula entre sí a la luna, las aguas, la lluvia, la fecundidad de la mujer y la de los animales, la vegetación, el destino del hombre después de la muerte y las ceremonias de iniciación.⁸⁰

El autor sigue con la descripción de elementos lunares y animales, más adelante escribe:

Las “virtudes” de la luna no se descubren a fuerza de análisis, sino por intuición; *la luna se revela* de manera cada vez más completa. Las analogías que se han ido creando en la conciencia arcaica adquieren resonancias en una serie de símbolos; por ejemplo, la luna aparece y desaparece; el oso desaparece y reaparece; el caracol saca y esconde los cuernos; en su virtud, el caracol se convierte en el lugar de la teofanía lunar, como en la antigua religión mejicana, por ejemplo, en la que se representa al dios de la luna, Tecciztecal, metido en una concha de caracol (cf. Wilke, *Die religion der Indogermanen*, 149, fig. 163)⁸¹

El historiador de las religiones describe la aparición de más elementos y las semejanzas que se producen de acuerdo a las asociaciones que se hacen, los elementos se asocian no de forma natural, recordémoslo, sino por la tradición de las historias contadas. En la cita anterior, Eliade retoma el término de conciencia arcaica que es muy importante ya que habla de la fuerza de una tradición, de la repetición de estructuras que sacralizan ciertas prácticas. Al respecto, nos dice:

Todos esos símbolos, hierofanías, mitos, rituales, amuletos, etc., que para entendernos llamaremos lunares, constituyen un todo en la conciencia arcaica; están vinculados entre sí por una serie de correspondencias, analogías, participaciones que forman como una “red” cósmica, una tela inmensa en la que todo está entretejido y no hay nada aislado⁸²

⁸⁰ *Ibid*, p.189.

⁸¹ *Ibid*, p. 192.

⁸² *Ibid*, p. 194

Se producen historias míticas que tienen efecto en los cuerpos y en la manera de relacionarse con los otros. Quien también relaciona la fertilidad femenina con el agua y la luna es, nuevamente, S.G. Kirk quien, en *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas* habla de estos elementos asociados a los ciclos agrícolas, él toma como punto de partida el análisis que Jacobsen y Kramer hacen de un mito sumerio, al respecto escribe:

Por desgracia los nombres femeninos de Ninmu, Ninkurra y Uttu no son del todo claros como nombres. El primero significa “la señora que produce”, y según Kramer tiene que ver con la vegetación, o según Jacobsen, con las plantas fluviales. Ninkurra “señora de la montaña” o “señora del infierno”, se asocia con los colorantes según Jacobsen o con la cantería, según Kramer. Uttu en cambio, se halla indudablemente en relación con los telares.⁸³

En el mismo libro, aparece el elemento de la fertilidad en un mito mesopotámico, donde se dice que Enki yace con su esposa en Dilmun, lo que produce pureza en el entorno y no da lugar a enfermedades ni a la vejez, Kirk sigue:

Luego cede abundante agua fresca, al principio por procedimientos no sexuales, y después, llevando su semilla al vientre de su esposa, la tierra. Como consecuencia nace su hija – acaso, como sugiere Jacobsen, con una referencia simbólica al brotar las plantas cuando las aguas se retiran –. El que esta hija se vaya de paseo por los pantanos, cosa que le ha prohibido Enki, hace que tenga relaciones sexuales con ella y luego con la hija de ésta y con la de ésta a su vez. Este uso irregular del sexo destruye las posibilidades fecundadoras del dios del agua, quien, para satisfacer sus últimos deseos incestuosos, tiene que conceder el agua a los lugares que habían permanecido sin cultivar hasta ese momento y hacer nacer uvas y pepinos.⁸⁴

Kirk también habla del falo que inunda todo y da paso a la agricultura y al riego, retoma la mitología griega donde Gea es la gran madre unida a Urano, Kirk escribe “Urano se une a Gea manteniendo a sus hijos en el seno de la madre, esto es, en el interior de la tierra”⁸⁵, después habla de que Zeus se desposó con muchas diosas, entre ellas Deméter de quien nace Perséfone, de ellas dos dependen la agricultura y la vegetación.

En *Las grandes metáforas de la tradición sagrada, las transformaciones de la conciencia y la naturaleza humana*, Ralph Metzner, nos dice que los ciclos vegetativos dependían de Deméter “la diosa madre” de Perséfone o Kora, cuando Perséfone fue raptada

⁸³ G.S., Kirk, *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 123

⁸⁴ *Ibid*, p. 126.

⁸⁵ *Ibid*, p. 221.

por Hades la madre vagó desconsolada por la tierra buscando a su hija, lo que hizo que la vegetación se marchitara, Metzner nos dice:

El mito, ha sido interpretado como los ciclos vegetativos estacionales. El invierno estéril alterna con la primavera y el verano fructíferos; estas estaciones corresponden a las permanencias alternativas de Perséfone, primero en el frío subterráneo del Hades y después en el calor de los valles y campos de la madre tierra.

Deméter y Perséfone-Kora son dos aspectos – madre y virgen – de la antigua Gran Diosa del grano y la alimentación.⁸⁶

Se presenta, entonces, la estrecha relación entre la producción agrícola y la producción humana, asociadas a la feminidad. Siguiendo con la mitología griega, la diosa madre de todo, la diosa primordial, el origen de la vida es Gea. En el *Diccionario de mitología griega y romana*, la entrada de la palabra Gea dice “personificación griega de la Tierra”⁸⁷, en *Teogonía*, Hesíodo la muestra como uno de los principios primordiales junto con Caos y Eros. En esta misma entrada se menciona a Gea como Madre naturaleza. En *Mitología griega, dioses y héroes*, de Ángel Ma. Garibay, se retoma la *Teogonía*, el autor explica que a la Gea, o Gaia, se le asocia con la fertilidad de la Tierra, es el lado femenino del Cosmos⁸⁸

Para el caso de los pueblos mesoamericanos, tenemos figuras de diosas que también están asociadas a la reproducción. En *Madre terrible, la Diosa en la religión del México Antiguo*, Blanca Solares nos habla del arquetipo de la Diosa Madre y de la Gran Madre, menciona la figura de *Mayáhuela* asociada a la fertilidad, de *Xochiquetzal* y su relación con la sexualidad, de *Chalchiuhtlicue* y su relación con el agua terrestre y los mantenimientos y de *Coatlicue*, entre otras. La figura de *Coatlicue* encarna la ambivalencia, la vida y la muerte se conjuntan en ella, une la creación y la destrucción con un carácter violento. Es una figura que se asemeja a otras diosas de culturas distintas, y es de las pocas que muestran una relación directa con la violencia y la muerte. Hablaremos de ella más adelante.

Bien, ¿Cómo explicamos que en varias culturas se muestre la asociación entre lo femenino, la fertilidad, la naturaleza o la reproducción? La repetición produce la impresión

⁸⁶ Ralph Metzner, *Las grandes metáforas de la tradición sagrada, las transformaciones de la conciencia y la naturaleza humana*, p. 193, consultado en <https://books.google.com.mx/mito-kora>, 3 de abril de 2016.

⁸⁷ Christine, Harrauer, Herbert Hunge, trad. José Antonio Molina Gómez, *Diccionario de mitología griega y romana*, Herder, Barcelona, 2008, p. 357.

⁸⁸ Ángel, Ma., Garibay, *Mitología Griega, dioses y héroes*, Porrúa, México, 2006, p.160.

de que esas asociaciones son producto de un conocimiento ancestral compartido por las distintas culturas, sin embargo, no es así. Estas figuras responden a arquetipos, el intercambio cultural dota de relatos a las poblaciones o comunidades en contacto y esas historias van cambiando. Se adaptan a las regiones, tradiciones y contextos.

En el libro de Blanca Solares se hace un análisis desde la psicología para hablar del arquetipo de la Gran Madre. Solares retoma los análisis de Erich Neumann quien nos dice que este arquetipo pertenece a un nivel de abstracción psichistórico que a su vez forma el inconsciente colectivo. Si entendemos como arquetipo la imagen arcaica que tiene lugar en dicho inconsciente será necesario puntualizar que éste es producto de procesos heterogéneos, procesos que han constituido esos arquetipos; habrá que rastrearlos y situarlos en su singularidad, desde luego. Solares nos dice “El arquetipo de la Gran Madre, sin reducir la feminidad de la Diosa a maternidad, parte de ella como condición de todo lo posible la vida, el cosmos, las plantas, la muerte, la regeneración”⁸⁹

Habrà que distinguir que los principios de los que parten tanto Eliade, como Solares, son distintos de los que parte un análisis retórico, un análisis del lenguaje cuyo referente es Derrida. Mientras que Eliade y Solares emplean como herramienta la hermenéutica cultural para explicar las semejanzas arcaicas que los elementos en cuestión guardan y que se manifiestan a través de los mitos, Derrida, partiendo del análisis deconstructivo, muestra que esos elementos se relacionan y cobran sentido en el momento de su enunciación, de su repetición y que las semejanzas son producidas al poner en juego los elementos del discurso, sin embargo, consideramos pertinente exponer las investigaciones por Solares y Eliade para mostrar desde otra perspectiva la relación entre la naturaleza y lo femenino, pues abona a las discusiones de esta investigación

Para la cultura mexicana, *Mayáhuel* está asociada a la fertilidad y a la vegetación, ella, es representada con la planta del maguey, en los códices se le ve amamantando a un pez. A continuación, tenemos la descripción:

Mayáhuel amamanta un pez como símbolo del elemento agua, quizá en la que se sumerge, asociada al nacimiento y la fecundidad. Observamos sus pechos plenos

⁸⁹ Blanca, Solares, *Madre terrible, la Diosa en la religión del México Antiguo*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 40.

que la delatan como diosa nutricia y fecunda. Su nariguera en forma de luna es de oro. En sus orejas se inserta un rollo de algodón que la vincula al tejido. [...] *El Códice Vaticano 3738*, se refiere a Mayáhuel, la diosa del pulque con innumerables pechos, como “una señora que tenía 400 tetas” *Madre de 400 pechos* alusión simbólica al poder nutricional e inagotable de su generosidad.⁹⁰

La imagen de esta figura, nos muestra la relación entre los cuatrocientos pechos y lo femenino, ligados a la alimentación, la nutrición, la crianza y los cuidados. Es como si *Mayáhuel* fuera la proveedora del alimento de muchas vidas. La parte masculina también se ha designado como proveedora, pero a diferencia de la femineidad proveedora, es que ésta utiliza su cuerpo, su cuerpo es el productor, es el que alberga la vida, la fuente del alimento, mientras que la masculinidad proveedora lo hace desde un espacio externo. Aunque Blanca Solares tiene cuidado de no reducir esta figura a la maternidad, nuestra lectura es distinta, pues las características que ella atribuye al arquetipo están estrechamente ligadas a la figura de la madre.

Coatlicue representa, para la cultura mexicana, la fusión de las dualidades, la creación y la destrucción. Es una figura femenina con rasgos de animalidad, tiene una falda de serpientes con caracoles y un collar con manos y corazones. Solares describe cómo se funden en el mismo cuerpo la vida y la muerte

Vida y muerte son correlativas. Nacer es salir del vientre de la Madre; morir es retornar a la tierra. La madre es la seguridad del abrigo, del calor, de la ternura y el alimento; es también por el contrario el riesgo de la opresión debido a la estrechez del medio y el ahogo por una prolongación excesiva de la función de nodriza y de guía: la *genetrix* devorando al futuro *genitor*; la generosidad tornándose acaparadora y castrante.⁹¹

En esta descripción observamos cómo quien nace, lo hace de la madre, y quien muere regresa a la tierra, así, las figuras de la madre y la tierra se unen. Es un nacer y morir, un retorno, una ilusión de origen en el que se encuentra la femineidad.

Coatlicue es comparada con *Kali*, diosa de la cultura india. *Kali* tiene una apariencia semejante a la diosa mexicana, porta un collar con las cabezas de hombres, tiene seis extremidades, cuatro brazos; en una de sus manos sostiene una espada, en otra un tridente, en la tercera, una cabeza humana, y en la cuarta, una vasija en la que cae la sangre de esa

⁹⁰ *Ibid.*, p. 331.

⁹¹ *Ibid.* p. 387.

cabeza; ella posa sobre un cuerpo masculino. *Kali*, al igual que *Coatlicue*, representa la Madre divina en su cultura. Al respecto, Solares responde a la pregunta “¿Cómo puede pensarse en ambas diosas, *Coatlicue* y *Kali* como madres divinas?” La autora responde “La madre divina es la fuerza vital universal que se manifiesta en los diferentes aspectos de la experiencia única de la vida, esa fuerza es el principio espiritual expresado con la forma de la feminidad.”⁹²

La maternidad es un tema complejo, se posiciona en la agenda feminista y genera gran polémica. Ya que hicimos una breve revisión sobre las figuras míticas femeninas, abordaremos el tema desde una perspectiva actual. En Occidente, tenemos varias figuras de la madre, por un lado, el feminismo liberal considera que la maternidad es uno de los obstáculos para lograr la emancipación femenina. La crítica a las figuras de la madre es múltiple, tenemos, por ejemplo, la madre mexicana: una mujer abnegada, sacrificada, sumisa, maltratada y sometida a los deseos de los hijos y el padre. La madre, renuncia a su individualidad para servir a los intereses de su familia, para cuidarlos y protegerlos. Por otro lado, tenemos la figura de la mala madre, aquella mujer que renuncia al “instinto materno” y abandona a sus hijos, los mata, los devora o los aborta. La madre naturaleza entonces, es una figura que se moldea de acuerdo a los momentos en los que se enuncia, es contingente. Así, podemos tener una madre naturaleza a la que hay que defender porque representa la fuerza nutricia, la vida y el nacimiento, pero también a la que hay que dominar, someter y contener⁹³.

En *El laberinto de la soledad*, Octavio Paz compila una serie de ensayos para hablar sobre la identidad mexicana. En el capítulo “Los hijos de la Malinche”, expone la relación de la madre mexicana y sus hijos. La madre es encarnada en la virgen de Guadalupe. Paz nos dice que Guadalupe es el consuelo de los pobres, la madre de todos los huérfanos, citamos:

La Virgen católica es también una Madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún algunos peregrinos indios) pero su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra sino ser el refugio de los desamparados. La situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La Virgen es el

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Este tema se ampliará en el apartado “La retórica del ecofeminismo”

consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la madre de los huérfanos.⁹⁴

En la figura de la virgen, vemos depositadas otras características, la fertilidad es desplazada para dar paso a la bondad, al cariño, al amor incondicional de madre; de esta manera, las figuras van produciendo retóricas a su paso desplazando e incorporando elementos.

Marcela Lagarde es una feminista mexicana que analiza la reproducción asociada a lo femenino, en su libro *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Lagarde toca tópicos ligados a la cuestión de la maternidad, a la subjetividad que la asignación del cuerpo femenino produce, además, Lagarde problematiza el trabajo en la reproducción, tema ya abordado por Silvia Federici en el libro *Revolución en punto cero, trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, donde hace una fuerte crítica al marxismo por invisibilizar el papel de las mujeres en el sistema de producción. Bien, Lagarde nos dice que la femineidad en las mujeres se da en función de su nivel reproductivo, así, quien no se reproduce o se reproduce en menor medida que el resto de las mujeres, es menos mujer formando subjetividades y posiciones identitarias que se agotan en ellas mismas. Al respecto leemos “El cuerpo y la subjetividad de la mujer se consumen y desgastan en la reproducción. Ella misma alimenta el proceso. Se trata del consumo reproductivo de la madreposas.”⁹⁵ Con esto, Lagarde plantea lo que las críticas de la maternidad repiten a través de sus distintos análisis, la oposición total a la reapropiación de la mujer-madre. Para contextualizar un poco esta postura y quehacer teórico, es importante hablar del movimiento feminista que promovía la huelga de vientres. El término fue creado por Luis Bulffi, un médico y escritor anarquista, español que escribió un libro con este título, *Huelga de vientres* en el que se leían posturas malthusianas respecto a la distribución de los recursos en relación a la sobrepoblación. Este término fue reapropiado y politizado por las feministas de la primera ola en los años 70. Las feministas que simpatizaban con esta postura, partían del presupuesto de que la maternidad esclaviza y somete a las mujeres, las tareas del cuidado deben ser reconocidas como trabajo y producir vida, en todo caso, era darles armas a los

⁹⁴ Octavio, Paz, *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”*, FCE, México 2004, p.93.

⁹⁵ Marcela, Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas y locas*, UNAM, México, 2005, p.126.

regímenes de opresión para perpetuar el dominio. Para Silvia Federici, el cuerpo de las mujeres es la primera fuente de riqueza para el capitalismo. Entre las feministas teóricas que se oponen a la reproducción se encuentra Shula Mit Firestone quien nos dice “Las mujeres se han visto oprimidas por causa de funciones biológicas”⁹⁶.

En tiempos recientes, las feministas de la tecnología, también han cuestionado y abordado el tema de la reproducción femenina, la naturaleza y su relación con la maternidad, tal es el caso de Judy Wajcman en *Tecnofeminismos*. Wajcman retoma los presupuestos de Firestone al deconstruir la figura de la niñez, de la infancia. Nos dice que las nuevas tecnologías del cuerpo, como la reproducción *in vitro*, la reasignación de sexo y la innovación en los tratamientos de fertilidad, así como el útero artificial, han modificado el vínculo entre feminidad y maternidad. Sobre los avances tecnocientíficos, Wajcman nos dice “Esto reanuda en una liberación para las mujeres, que han estado cautivas de la biología.”⁹⁷ Lo que la tecnología aporta a la construcción de cuerpos femeninos, replica en la producción subjetiva de la propia identidad. Tradicionalmente, usando el término de Eliade Mircea, la conciencia arcaica relaciona al útero con lo femenino y como resultado, la gestación, el alumbramiento, pero esto tiene efectos, el cuerpo de las mujeres ha estado en disputa históricamente. Habrá que analizar la lectura de las funciones orgánicas desde su propia producción discursiva. Beatriz Preciado problematizó la asociación entre el útero y la reproducción, a raíz de la legislación del aborto en España, en el año 2014. En el artículo titulado “Huelga de úteros”, nos dice:

De todos los órganos del cuerpo, el útero ha sido sin duda aquel que históricamente ha sido objeto de una mayor expropiación política y económica. Cavidad potencialmente gestacional, el útero no es un órgano privado, sino un espacio biopolítico de excepción, al que no se aplican las normas que regulan el resto de nuestras cavidades anatómicas. Como espacio de excepción, el útero se parece más al campo de refugiados o a la prisión, que al hígado o al pulmón.⁹⁸

El útero es un espacio político. Las feministas simpatizantes con la postura antirreproductiva ligada a la antimaternidad, no solamente buscan desplazar el

⁹⁶ Shula Mit, Firestone, *La dialéctica del sexo, en defensa de la revolución feminista*, Trad. Ramón, Ribé, Queralt, Kairós, Barcelona, 1976, p. 95.

⁹⁷ Judy, Wajcman, *Tecnofeminismos*, Trad. Magalí, Martínez, Solimán, Cátedra, Valencia, 2006, p. 13.

⁹⁸ Beatriz, Preciado, “Huelga de úteros”, en *Revista números rojos*, enero 2014, <https://blogs.publico.es/numeros-rojos/2014/01/29/huelga-de-uterus/>, abril, 2017.

uterocentrismo, parten también de una filosofía negativa. Si es sus cuerpos ha sido depositada la obligación de dar vida, si en el imaginario colectivo se piensa que la fuerza nutricia de la tierra reside en estos cuerpos, ellos deciden decir no, de esta manera la reapropiación de esos valores va por la vía negativa.

Si bien, expusimos la postura de las opositoras a la maternidad, consideramos importante mencionar también la figura de la mala madre, porque creemos que esta mujer es más criminalizada que las mujeres que deciden no reproducirse. Quizá, la referencia más antigua de la mala madre sea *Medea*, una tragedia escrita por Eurípides, reescrita por Séneca. En esta tragedia se expone cómo Medea mata a sus hijos para vengarse de su esposo Jasón al dejarla para casarse con otra mujer, Glauce. A Medea se le construye como una mujer despechada, pero una lectura feminista permite reapropiarse este personaje para hablar de una mujer en contra de la maternidad, de la heterosexualidad, una mujer que va contra su propia naturaleza. La mala madre, la cruel, está asociada a la locura.

Por otro lado, en los movimientos feministas, tenemos a quienes buscan vivir la maternidad desde otras categorías, tratan de escapar a la maternidad patriarcal y forman comunidades o políticas de cuidado que suelen nombrar como maternidades diversas. Estas agrupaciones plantean salir del imperativo biológico de la mujer-madre impuesto por el patriarcado, entre sus principales propuestas están la crianza comunitaria, llevar la maternidad fuera del espacio doméstico y empoderarse a través de las capacidades que el discurso biologicista les ha impuesto. María Llopis es una exponente contemporánea de este movimiento, en su libro *Maternidades subversivas*, expone testimonios de mujeres que han tenido partos orgásmicos, también expone la llamada “ecosexualidad”, un movimiento artístico con perfil de activismo que cambia la metáfora de “madre tierra” por “amante tierra”. Este movimiento se pronunció a través del “Manifiesto ecosexual” en el año 2008. En el manifiesto se puede leer el siguiente fragmento

Somos acuófilos, terrofilos, pirofilos y aerófilos. Sin pudor abrazamos árboles, masajeamos la tierra con nuestros pies, y hablamos eróticamente con las plantas. Somos naturistas, adoradores del sol, y observadores de estrellas. Acariciamos

rocas, gozamos con cascadas, y a menudo admiramos las curvas de la tierra. Hacemos el amor con la tierra a través de nuestros sentidos.⁹⁹

En este manifiesto se asocia la sexualidad humana con la naturaleza y aparecen nuevos términos, nuevas prácticas, el manifiesto nos permite ubicar en el discurso los presupuestos que Paul de Man y Jacques Derrida, expuestos en el capítulo anterior: la producción de nuevos mundos y la performatividad del discurso.

Retomando el tema de las maternidades subversivas, Llopis habla de la maternidad como una cualidad animal que conduce a lo sagrado. Esta activista es una apologista de la crianza compartida, o lo que ella llama una crianza *queer*. La autora también habla de la necesidad de decolonizar la maternidad.

Como hemos visto, el tema de la maternidad es diverso, las maternidades son expuestas desde distintas posturas feministas. La madre naturaleza está asociada al misticismo femenino del que se hablará en “La retórica del ecofeminismo” y es producto de asociaciones que tienen antecedentes míticos. La Madre tierra, la Pachamama, o el gran útero en América Latina, son la reivindicación de las mujeres como madres, problema al que se enfrentan las ecofeministas y los feminismos comunitarios al afirmar su identificación con la naturaleza, aunque, quizá sólo sea problema para quienes creemos que la maternidad es incompatible con la emancipación femenina.

⁹⁹ Elizabeth Stephens, Annie Sprinkle, “Manifiesto ecosexual”, en *La Vanguardia*, jun. 2016, <https://www.lavanguardia.com/vivo/ecologia/20160719/403313204467/ecosexual-ecologia-medio-ambiente-tierra.html#linkcomments>, dic. 2018.

Capítulo III Relación entre feminismo, naturaleza y ecología.

El hombre es enemigo de la naturaleza: matar, arrancar de raíz, arrasar,
contaminar, destruir, son sus reacciones instintivas
Maria Mies

La mujer... es la aliada de la naturaleza, y su instinto es cuidar, nutrir, estimular
el crecimiento saludable y preservar el equilibrio ecológico. Ella es la guía natural de la
sociedad y la civilización, y la usurpación de su original autoridad por el hombre ha traído
como resultado el caos más absoluto
Elizabeth Gould Davis

La relación entre la figura de la naturaleza, el feminismo y la ecología produce narrativas, discursos que se localizan en el corazón de movimientos sociales modernos. La preocupación por la devastación de ecosistemas, el cambio climático, el calentamiento global y la hipertecnologización de la vida, son temas que con el paso del tiempo se han colocado en el centro de las preocupaciones sociales. En nuestros días, los temas sobre ecologismo y desarrollo sustentable se exponen en cualquier espacio, se ha producido una manera políticamente correcta de vivir en relación con el medio, se habla de consumo responsable y ética ecológica. Hoy, el tema del cuidado del planeta está en boca de todos, desde organizaciones no gubernamentales, pasando por políticas públicas hasta empresas privadas, diseñan estrategias para hacerle frente al deterioro ambiental, de la naturaleza.

Los movimientos feministas no podían dejar de figurar en esta problemática. Actualmente hay corrientes feministas que hablan de una “racionalidad ecológica” y exponen las maneras en las que el feminismo, o la visión femenina, podrá detener la destrucción de la vida. Las llamadas ecofeministas son mujeres que abogan por el respeto a la naturaleza y la desaparición del patriarcado para evitar más abusos hacia ésta.

El ecofeminismo tiene sus antecedentes: las feministas de la década de los 70 retomaron la relación entre la feminidad y la naturaleza debido a las crisis medioambientales en ese periodo, concluyeron que el feminismo debe, no sólo oponerse a la dominación de sus propios cuerpos, sino también a la dominación de la naturaleza.

El término ecofeminismo fue acuñado por Françoise d'Eaubonne, una feminista francesa que tuvo la necesidad de visibilizar la estrecha relación entre la dominación de las mujeres y la naturaleza por parte del poder patriarcal. d'Eaubonne hablaba del control

masculino de la sexualidad y la reproducción femenina ligadas a la destrucción medioambiental, y se refirió, específicamente, a la sobreproducción de nacimientos, las mujeres tenían que convertirse en madres por los tabúes en torno a su propia sexualidad siendo limitadas en el uso de anticonceptivos, lo que provocaría una sobreexplotación de la naturaleza.¹⁰⁰

El ecofeminismo se manifiesta, con mayor frecuencia, para hacer frente a las empresas neoliberales o megaproyectos que cada vez son más destructivos en los países latinoamericanos. No hay un sólo ecofeminismo, existe una multiplicidad de discursos ecofeministas, cada uno adecuado a las regiones donde se enuncian, desde la India, Europa, Estados Unidos y América Latina, un gran número de mujeres se identifican con este posicionamiento. En estas regiones se han adoptado políticas de defensa y cuidado de la naturaleza y de la tierra. Los ecofeminismos se adecuan al contexto de la región, por lo que es importante pluralizar el término y hablar de ecofeminismos.

Hay que entender el ecofeminismo como retórica que produce otras retóricas y que incorpora y desplaza ciertos significados, produce, a su vez, ciertas subjetividades, tenemos, por ejemplo, la retórica del cuidado en la que se exaltan determinadas cualidades que también son asociadas a los cuerpos feminizados quienes encarnan los roles de cuidado o acompañamiento, por ejemplo la enfermera, la niñera, la nana, la estilista, la empleada doméstica, la mucama, la madre, la dama de compañía, sólo por nombrar algunas. A través del tiempo, a las mujeres se les ha colocado en espacios privados, el más común y naturalizado es el espacio doméstico, asociado a las tareas del cuidado, es decir, la asignación que se les ha dado forma parte de su dominación, sin embargo, las ecofeministas las retoman para hacerlas sus fortalezas, en lugar de verlas como aquello que las ha colocado en una posición de desventaja.

Nos parece importante mencionar que el propio término del ecofeminismo reafirma la condición de lo femenino en tanto el espacio que debe ocupar, ese espacio siempre es privado. Mary Mellor, en *Feminismos y Ecología*, nos muestra que la raíz del término “Ecología”, proviene de la palabra *oikos* que en griego significa “hogar”, o “habitación”.

¹⁰⁰ Mary, Mellor, *Feminismo y Ecología*, Trad. Ana María Palos, Siglo XXI editores, México, D.F., 2000, p.63.

Mellor sitúa la acuñación del término en 1873 por el alemán Ernst Haeckel.¹⁰¹ Por lo tanto, las ecofeministas, son aquellas mujeres que cuidan y defienden el hogar.

El ecofeminismo también está ligado a la teología ya que busca la paz y la justicia global, de hecho, es considerada una fase de la teología feminista, al menos en América Latina. Entre las teólogas ecofeministas latinoamericanas más destacadas tenemos a Ivone Gebara y a Elsa Tamez quienes han mostrado su desacuerdo ante las lecturas patriarcales de las sagradas escrituras, además de criticar la invisibilización de las mujeres en el cristianismo

Al ecofeminismo también se le relaciona con el animalismo, ya que los animales son parte de la naturaleza. El ecofeminismo animalista busca mostrar los rasgos compartidos entre mujeres y animales: la discriminación, la cosificación, el encierro, la domesticación y la dominación, el ecofeminismo busca romper con el antropocentrismo pues critica la manera en la que lo humano degrada a los animales, a las mujeres, a los indígenas y a todo aquello que tiene menos rasgos humanos, en general, el antropocentrismo degrada lo femenino, carente de racionalidad, las mujeres son colocadas en una posición más cercana a los animales.

En el siguiente apartado ahondaremos en las retóricas del ecofeminismo, expondremos las posturas de algunas ecofeministas, así como algunas críticas.

¹⁰¹ Mary, Mellor, *Feminismo y Ecología*, Trad. Ana María Palos, Siglo XXI editores, México, D.F., 2000, p. 29.

3.1 La retórica del ecofeminismo.

Con retórica del ecofeminismo nos referimos a los discursos políticos que se pronuncian desde el feminismo y la ecología. Nos interesa visibilizar los significados y las figuras que se ponen en marcha en sus discursos, las relaciones que se producen, tanto emancipatorias, como opresivas y, sobre todo, nos interesa mostrar el debate que se genera militantes del ecofeminismo y sus detractoras, a la vez de mostrar sus implicaciones, no para valorarlas, sino para exponer los procesos discursivos y retóricos del ecofeminismo.

Como ya lo hemos expuesto en esta investigación, el par opositivo cultura-naturaleza funda Occidente y es un elemento presente en la retórica del ecologismo o los movimientos en defensa del territorio, como también del ecofeminismo.

Una de las exponentes del ecofeminismo moderno es la filósofa Alicia Puleo, quien en *Los dualismos opresivos y la educación ambiental* señala que el término “naturaleza”, no es un concepto descriptivo, sino eminentemente político¹⁰² Puleo escribe:

(el término naturaleza) designa, en el discurso filosófico hegemónico, la parte inferior del par Naturaleza/ Cultura (o Humano/Naturaleza), aquello que no tiene su finalidad en sí mismo, aquello que carece de sacralidad o dignidad, lo que es medio para un fin que le es externo, lo sujeto al devenir cíclico, lo carente de historia y de progreso, lo que puede ser apropiado por el hombre racional e industrial, lo absurdo en la perspectiva del pesimismo existencial.¹⁰³

La autora afirma que las mujeres han sido naturalizadas¹⁰⁴, es decir, que han sido producida con características semejantes a las de la naturaleza para poder apropiarse de sus cuerpos, que son vistas como la fuente primera de la producción, al implantarles el deber de ser madres, que se ha producido una semejanza entre cierta noción de naturaleza y las mujeres para poder dominarlas.

Las dicotomías que se derivan de la oposición cultura/naturaleza producen otras más como hombre/mujer, razón/emoción, bueno/malo, civilización/primitivismo; entre otras.

¹⁰² Alicia, Puleo, “Los dualismos opresivos y la educación ambiental”, *Isegoría Revista de Filosofía moral y política*. Isegoría. 12 ene 2005 Web. 18 dic 2015. <http://isegoria.revistas.csic.es>, p. 202.

¹⁰³ *Idem*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 204.

Estas oposiciones están atravesadas por el género. Si deconstruimos el género, estaremos también deconstruyendo las demás oposiciones.

Puleo no es la única investigadora que ha establecido esta conexión, en *Feminismo y Ecología*, Mary Mellor cita a Andréé Collar para quien la dominación de la mujer y la naturaleza está directamente conectada. Al respecto dice:

En el patriarcado, la naturaleza, los animales y las mujeres son cosificados, cazados, invadidos, colonizados, poseídos, consumidos, y forzados a rendir y a producir (o no). Esta violencia de la integridad del Ser salvaje y espontáneo es violación. Es motivada por un miedo y un rechazo a la Vida y permite al opresor la ilusión del control del poder, del estar vivo. Como con las mujeres como clase, la naturaleza y los animales se han mantenido en un estado de inferioridad e impotencia con el fin de permitir a los hombres como clase creer y actuar apoyados en su superioridad/autoridad “natural”.¹⁰⁵

Mellor nos habla del patriarcado como sistema que organiza la vida, al organizarla coloca por encima a unos cuantos y por debajo a muchos, la racionalidad domina sobre aquello que es salvaje, y esta dominación se naturaliza gracias a textos donde se habla de la capacidad intrínseca de los hombres al ejercer la autoridad, así como de la capacidad intrínseca de las mujeres a obedecer y permanecer pasivas.

Otra de las autoras que ve la conexión entre feminismo y ecología es la religiosa Rosa Dominga Trapasso, fundadora del Círculo Feminista en Perú, ella nos dice:

El feminismo y la ecología no son movimientos aislados que han surgido casualmente en nuestros tiempos. Ecología y feminismo son más bien movimientos concordantes. Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta. Al denunciar el androcentrismo y el antropocentrismo de la sociedad patriarcal y al oponerse a todas las manifestaciones de dominación de las mujeres y la naturaleza, el ecofeminismo apunta hacia la liberación humana y la armonización entre la humanidad y la naturaleza. Por eso, el mensaje del ecofeminismo afirma que la búsqueda de relaciones igualitarias y armoniosas entre las personas contribuye a establecer relaciones saludables y armoniosas con la naturaleza. En el mismo sentido, cuando nos oponemos a las violaciones de la naturaleza, estamos oponiéndonos a la mentalidad patriarcal que permite la violación de las mujeres¹⁰⁶

¹⁰⁵ Mary, Mellor, *Feminismo y Ecología*, Trad. Ana María Palos, Siglo XXI editores, México, D.F., 2000, p. 69.

¹⁰⁶ Mary, Judith, Ress, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Revistas científicas complutenses*, mayo 2010, <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE1010110111A>, sep. 2016.

En la cita anterior se expone la semejanza que para esta autora existe entre el cuerpo femenino y la naturaleza, además de plantear que la relación entre la humanidad y la naturaleza es destructiva y violenta donde el ecofeminismo vendría a curar, puesto que se habla de sanidad, el mal que el patriarcado ha hecho. Para las ecofeministas liberar a la naturaleza es liberar el cuerpo de las mujeres.

Otro de los filósofos que asocia la opresión de las mujeres con la de los animales es el francés Patrick Llored, quien retoma a Jacques Derrida para exponer las implicaciones del término “carnofalocentrismo” término empleado por Derrida para ahondar en sus preocupaciones sobre lo animal. Llored nos dice:

El carnofalocentrismo permite describir tres formas de dominación. La primera, es la dominación que se ejerce a partir de la Razón sobre todos los seres considerados como no racionales, estos seres son considerados inferiores, marginados, etc., el concepto de logocentrismo fue utilizado en permanencia por los autores que han inventado una ética animal para deconstruir el concepto de logocentrismo que no reconocía una forma de inteligencia práctica hacia los animales, el concepto de carnofalocentrismo nos dice que hay formas diferentes de inteligencia, no solamente la racional. Hay una inteligencia sensible. El segundo interés de este concepto es que introduce otra forma de dominación: la dominación masculina, es decir, hay una relación entre la dominación por la racionalidad, el racionalismo y una dominación contra las mujeres porque durante muchos siglos las mujeres fueron consideradas como seres en relación con los animales y no con los hombres de sexo masculino, lo que era, en gran parte, una construcción que permitía al hombre mantener su poder, su soberanía sexista en relación con las mujeres, es decir, en el concepto de falocentrismo hay un potencial crítico de la deconstrucción de todas las formas de violencia que se ejercen sobre las mujeres hasta ahora. El tercer nivel que he desarrollado es en relación con el primer término “carne”, es decir carne, lo que quiere decir que la violencia que se ejerce sobre los que no son considerados racionales, la violencia que se ejerce sobre las mujeres, es una violencia producida por una relación con la animalidad, es una relación sacrificial, es decir, es el hombre de sexo masculino, el que se sirve de la soberanía que tiene sobre los demás animales para justificar otra formas de soberanía, sobre seres irracionales, por ejemplo, los indígenas. En realidad, no hay que pensar bajo un sólo concepto de violencia, sino en varias formas de ella, es decir, hay que pensar de manera interseccional. Cuando se lucha contra la violencia hacia los animales, se lucha también contra la violencia hacia las mujeres. El animalismo tiene que ser interseccionalidad, de lo contrario no podremos salir de las diversas formas de dominación.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Grado Cero, *Ética Animal con Patrick Llored*, Youtube, nov. 2015, en <https://www.youtube.com/watch?v=RYzC4ayT5Bs>, dic. 2015.

El feminismo interseccional es un posicionamiento que varios grupos en desventaja con la dominación masculina han adoptado. El término tiene su genealogía en la crítica al racismo, fue acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw, una académica estadounidense, en 1989 y se define como “el fenómeno por el cual cada individuo sufre opresión u ostenta privilegio en base a su pertenencia a múltiples categorías sociales.”¹⁰⁸

En la línea de Llored, el ecofeminismo está ligado al animalismo feminista puesto que expone el sometimiento que el machismo y el patriarcado tienen sobre los cuerpos feminizados. Otra de las autoras que comparte este presupuesto es Carol J. Adams quien expone, en el libro *La política sexual de la carne, una teoría crítica feminista y vegetariana*, que la ingesta de carne es un rasgo meramente viril, que la alimentación no es natural, sino cultural, Adams se apoya en el mito del Bosquimano que manifiesta la separación genérica del trabajo al colocar a los hombres del lado de la caza de animales y a las mujeres del lado de la recolección de frutos y granos. A los hombres se les coloca en el lugar de la matanza y el descuido, mientras que a las mujeres en el lugar del cuidado y la sabiduría.

Adams nos dice que el argumento en favor del consumo de carne que aboga por la necesidad de proteínas es una ficción, pues es un argumento que se sustenta en las necesidades biológicas, o sea en la naturalización de la alimentación, misma que es meramente cultural; ella escribe “Las necesidades de proteína de los hombres son menores que las de las mujeres embarazadas y lactantes, y la distribución desproporcionada de la mayor parte de las fuentes de proteína se producen cuando la necesidad de proteína de las mujeres es mayor.”¹⁰⁹ También nos dice que lo vegetal se asocia a la pasividad, mientras que lo cárnico a la fuerza, a la vigorosidad, tal es el caso de la metáfora que se emplea al hablar de un cuerpo en “estado vegetal” refiriéndose a alguien cuya vida es pasiva. Adams nos dice que, si el mundo se convirtiera al vegetarianismo, la guerra y la dominación masculina se terminarían.

En relación a la racionalidad científica, tenemos varias críticas por parte de las ecofeministas pues es la ciencia una herramienta más para dominar a las mujeres y a la

¹⁰⁸ Carmen, V. Valiña, “Interseccionalidad, definición y orígenes”, en *Periféricas escuela de feminismos alternativos*, sep. 2018, <https://perifericas.es/interseccionalidad/>, dic. 2018.

¹⁰⁹ Carol, J. Adams, *La política sexual de la carne, una teoría crítica feminista y vegetariana*, lazarmoracolectivalesbofem, <https://lazarmoracolectivalesbofem.wordpress.com/reflexiones/biblioteca/>, enero 2019, p. 37.

naturaleza. Alicia Puleo, en el libro ya citado, nos dice que la ciencia es un proyecto colonizador, citamos:

Historiadoras y epistemólogas feministas como Carolyn Merchant y Evelyn Fox Keller, al estudiar el surgimiento de la ciencia moderna en su lucha contra la alquimia, han desvelado el subtexto de género del paradigma baconiano que se presentaba a sí mismo como un proyecto de dominio sobre una Naturaleza concebida como entidad femenina que debía ser seducida y forzada para que, sometida, librara sus secretos.¹¹⁰

En la cita se describe la feminidad rodeada de una mística, contrapuesta a la racionalidad masculina, ese misticismo puede resultar peligroso y para evitar que lo desconocido destruya el orden patriarcal/ racional, habrá que someterlo. Esto nos recuerda al tratamiento que varias narrativas de la literatura dan a los seres desconocidos, se les construye como peligrosos, como cuerpos a dominar. Como ejemplo, tenemos el cuento de *Anaconda*, escrito por Horacio Quiroga el cual muestra el sometimiento de Anaconda junto con las demás serpientes, así como la invasión de la selva de Misiones, todo con el objetivo de capturar a los ejemplares para estudiarlos y así poder extraer su veneno para desarrollar el antídoto contra su propio veneno. En este cuento se expone claramente la dicotomía naturaleza/cultura. Quiroga nos muestra una selva que obstaculiza la estancia humana, y la vegetación debe ser reducida para poder avanzar en la expedición; el cuento desplaza la noción romántica de la naturaleza y la muestra extensa, grande, poderosa, al tiempo que muestra la lucha de la cultura para avanzar sobre ella.

El misticismo en torno al que se ha construido lo femenino es cuestionado y desmantelado por las ecofeministas al visibilizar las implicaciones de tales nociones. Así, tenemos el caso de Susan Griffin quien analiza las imágenes religiosas para dar cuenta de cómo se construye un imaginario despectivo de lo femenino. En su libro *Women and Nature, the roaring inside her*, Griffin nos dice que la tradición judeo-cristiana ha valorado negativamente la asociación entre Tierra y mujer, en tanto que los hombres son superiores se encuentran en una posición más cercana al cielo, cercanos a Dios, al arriba, mientras que la metáfora de las mujeres como naturaleza las coloca en una posición inferior, al mal, al abajo, cercana al inframundo. Al respecto Griffin escribe: “Se observa que las mujeres están

¹¹⁰ Alicia, Puleo, “Los dualismos opresivos y la educación ambiental”, *Isegoría Revista de Filosofía moral y política*. Isegoría. 12 ene 2005 Web. 18 dic 2015. <http://isegoria.revistas.csic.es>, p. 205.

cercanas a la tierra, que las mujeres conducen a la corrupción del hombre. Las mujeres son ‘La puerta del diablo’¹¹¹ Estas valoraciones tienen consecuencias en las relaciones con lo femenino. El cuerpo de las mujeres se coloca en una ambivalencia, por un lado, se le asigna el espacio privado, el espacio doméstico, pero por otro, se les construye como cuerpos a tomar en el espacio público, como cuerpos a los que se pueden violar o matar sin tener consecuencias. Los cuerpos femeninos son de dominio público, pero asignados al espacio privado. De manera similar, nos dicen las ecofeministas, ocurre con la naturaleza: los proyectos desarrollistas toman los ecosistemas para extraer los recursos naturales, los saquean, matan la vida que habita en ellos sin consecuencias de ningún tipo, violan a la naturaleza como violan el cuerpo de las mujeres. Las ecofeministas buscan hacer frente a estos abusos y nos dicen que el ecofeminismo no es producto de una teoría elaborada en algún espacio escolar o académico, sino que es producto de la necesidad de una respuesta inmediata ante la destrucción del medio. En *El Ecofeminismo Latinoamericano. Las Mujeres y la Naturaleza como Símbolos*, Nancy Santana Cova escribe:

Desde finales de los años 70, y durante la década de los 80 el “Ecofeminismo” describió el activismo feminista organizado para proteger el entorno. Estas prácticas feministas surgieron del imperativo de la vida y la salud humana, de la necesidad de contrarrestar las agresiones contra el ambiente. No fueron el producto de la puesta en práctica de una teoría preconcebida.¹¹²

Para las ecofeministas es necesario ir más allá de problemas planteados en congresos, reuniones intelectuales o seminarios, es necesario poner en práctica estas políticas de vida para evitar las catástrofes. Santana Cova nos recuerda un viejo debate entre teoría y práctica, o academia y activismo, sin embargo, hay ecofeministas que no excluyen un espacio del otro, que se asumen como académicas e intelectuales y al mismo tiempo activistas, tal es el caso de Vandana Shiva, una ecofeminista de la India que ha realizado estudios en física cuántica reconocida mundialmente, ganadora de premios por sus activismo y producción teórica. Shiva replantea una convivencia entre la cultura occidental y otras culturas, además de la inclusión y el respeto por los sistemas vivientes que habitan la Tierra, donde los seres humanos no se conciben separados de la naturaleza. En una entrevista

¹¹¹Susan, Griffin, *Women and Nature, the roaring inside her* version Ebook, descargada de www.EarlyBirdBooks.com.

¹¹² Nancy, Santana, Cova, “El Ecofeminismo Latinoamericano. Las Mujeres y la Naturaleza como Símbolos”, *Cifra Nueva*, 11 (2016), 39-48.

realizada el pasado 9 de mayo de 2016, Shiva afirma “El patriarcado destruirá el planeta si no lo frenamos”; en la entrevista que lleva por título la cita antes mencionada, esta ecofeminista reivindica la proximidad de lo femenino con la naturaleza, así lo demuestra en el siguiente fragmento:

Tengo 63 años. Soy de Dehradun (India). Soy filósofa de la ciencia y ciudadana profesional de la Tierra. Tengo un hijo de 33 años. ¿Política? ¿Democracia planetaria verdadera! ¿Creencias? Las diosas-madres antiguas, el Principio Femenino. El ecofeminismo traerá la biocivilización. [...]

Entrevistador: ¿Desde cuándo sometemos a la mujer?

Vandana Shiva: Hablo de era antropogénica, intrínsecamente destructiva de la naturaleza y de la feminidad, ligada a la violencia y la guerra. No siempre fue así: en la remota antigüedad venerábamos a diosas, representación del respeto a la Tierra

Entrevistador: ¿Qué puede hacer el ecofeminismo?

Vandana Shiva: Eco viene del griego oikos: casa. De ahí economía: ¡sin el trabajo doméstico femenino, no hay riqueza! Es un trabajo creativo. El capitalismo es extractivo, destruye.¹¹³

Esta entrevista se da en el marco de la visita que Shiva hizo a México, y ella junto con Sebastião Pinheiro, un académico quien es parte del movimiento “Sin Tierra” en Brasil, se reunieron con habitantes, en su mayoría campesinos, de la población de San Salvador Atenco para respaldar la lucha que este pueblo ha emprendido desde hacer varios años contra la construcción de un aeropuerto.

Este acto es significativo, pues muestra el diálogo que hay entre el ecofeminismo y los feminismos locales o comunitarios, tema del cual hablaremos en el siguiente apartado.

Las críticas que Vandana Shiva, y en general las ecofeministas, han ganado son en relación al esencialismo que les concede la sabiduría sobre la vida; asumir como mujeres estas cualidades, supone aceptar el lugar que el patriarcado les designó. Shiva afirma que sus creencias se basan en las diosas-madres de la antigüedad. En otra entrevista titulada “Especial de luchadoras TV– Entrevista a Vandana Shiva– La sacralidad de la tierra 17/08/2016” que *Rompeviento*, un canal de televisión por internet, realizó a la activista, reafirma su postura ecofeminista donde relaciona el cuidado de la tierra con la parte femenina de la humanidad, ella también responde a las críticas, al respecto dice:

¹¹³ Vandana, Shiva, “El patriarcado destruirá el planeta si no lo frenamos”, *La Vanguardia*, en http://www.lavanguardia.com/lacontra/20160509/401662158815/el-patriarcado-destruira-el-planeta-si-no-lo-frenamos.html#?utm_campaign=botones_sociales&utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=botones_sociales&utm_source=facebook&utm_medium=social, mayo de 2016.

Como ecofeministas no estamos diciendo que todas las mujeres deben ser máquinas reproductoras, no, no estamos diciendo eso, lo que decimos es que hay un potencial de la creatividad del nacimiento y la visión del mundo alrededor de esto. Los patriarcas, no podrán quitarnos eso. Lo que comúnmente dicen es que forzamos a todas las mujeres a ser madres, no es así, pero, no nos quiten nuestra libertad de elegir ser madres, no me arrebaten mi experiencia y conocimiento. Si no hubiera madres no existirían los humanos, así como tampoco existiría la naturaleza, no tendríamos vida humana. Así que las madres son vitales para la continuidad de la especie humana, y eso no significa que todas las mujeres deban ser madres.¹¹⁴

Rafael Grasa hace una crítica a la perspectiva ecofeminista, en *Ecología política, cuadernos de debate internacional*, escribe:

Mies y Shiva hacen una serie de críticas clave de la ciencia moderna y de la racionalidad científica, siguen reproduciendo los mismos problemas en el punto de vista ecofeminista alternativo que ellas proponen. En segundo lugar, razonaremos que su crítica al desarrollo se sostiene en unas bases teóricas que, no sólo son anticuadas, sino que presentan el poder como algo monolítico y sustituyen la contingencia por el determinismo. Para acabar, queremos argüir que la política que propone *Ecofeminism* se fundamenta, en el fondo, en una visión del pasado y el futuro abstracta, romántica y esencialista.¹¹⁵

Estas críticas no son las únicas. Una lectura personal, ve en el ecofeminismo un reduccionismo de los cuerpos femeninos y la reproducción del imaginario de la pasividad femenina. Consideramos que el ecofeminismo incentiva la pacificación de lo femenino, situación que le conviene al orden patriarcal para seguir dominando, como ya lo señalábamos con Carol J, Adams y su propuesta en la que un mundo vegetariano terminaría con la guerra entre naciones y entre especies.

Una buena parte del ecofeminismo también ensalza la figura de la buena mujer,⁵ Adams se opone al trabajo sexual y a las prácticas sadomasoquistas, su argumento es que los cuerpos femeninos son contruidos para el placer y el consumo masculino. Ella hace un símil con los cuerpos animales, nos dice que, así como una vaca es tomada por sus partes, a decir, se consume el muslo, las patas, las ubres, etc.; el cuerpo de las mujeres también se secciona para el consumo viril, por ejemplo, en la industria pornográfica se

¹¹⁴ Lourdes, Barrera, “ESPECIAL de luchadoras TV—Entrevista a Vandana Shiva—La sacralidad de la tierra-17/08/2016”, *Rompeviento*, ago. 2016, <http://rompeviento.tv/?p=11394>, sep. 2016.

¹¹⁵ Rafael, Grasa, *Ecología política, cuadernos de debate internacional*, ICARIA, Barcelona, 1990, p.14.

focaliza la atención en determinadas partes del cuerpo: pechos, nalgas, vulva. Al respecto nos dice

Andrea Dworkin asegura que la pornografía retrata a la mujer como “un trozo de carne femenina” y Gena Corea opina que “las mujeres en prostíbulos pueden ser usadas como los animales en jaulas”. Linda Lovelace afirma que cuando le presentaron a Xaviera Hollander para que le hiciera una revisión, “Xaviera me inspeccionó como un carnicero a una pieza de carne de vacuno¹¹⁶

El ecofeminismo es abolicionista del trabajo sexual, se opone al feminismo *prosex* y descarta el empoderamiento de los cuerpos femeninos a través de su propio cuerpo y la sexualidad, refuerza el tabú del trabajo sexual y anula otras posibilidades en la lucha y política feminista.

Otro punto a resaltar es que en la noción de feminidad del ecofeminismo, no aparece la visibilidad *trans*, las ecofeministas dirigen su lucha a mujeres *cisgénero*¹¹⁷ y ello deriva en un esencialismo biologicista.

Entre los movimientos feministas hay una corriente denominada *TERF* cuyas siglas en inglés significan Feminismo Radical Trans Excluyente, éste busca excluir a las mujeres *trans* de los espacios feministas. Entre las principales exponentes tenemos a Janice Raymond quien incluso escribió un libro titulado *El Imperio Transexual: la construcción del maricón con tetas*, en él, ella argumenta:

La transexualidad es una creación malvada del imperio falocrático que hace uso de la tecnología para entrar en los espacios de mujeres y ostentar el poder que ellas ahí tienen. Además, acusa a las mujeres transexuales de llevar a cabo una violación masculina al cuerpo de las mujeres al reducir sus formas a un “mero artificio¹¹⁸

Si bien, las ecofeministas no han expresado su rechazo por las mujeres *trans*, tampoco han visibilizado su existencia política. Respecto a la liberación femenina y la tarea reproductiva, algunas ecofeministas siguen defendiendo la capacidad intrínseca de dar vida, recordemos el texto de *Tecnofeminismos* ya mencionado en el apartado “La

¹¹⁶ Carol, J, Adams, *La política sexual de la carne, una teoría crítica feminista y vegetariana*, lazarzamoralectivosbofem, <https://lazarzamoralectivosbofem.wordpress.com/reflexiones/biblioteca/>, enero 2019, p. 54.

¹¹⁷ Término que es utilizado para hacer referencia a aquellos individuos cuya identidad de género coincide con su fenotipo sexual. Es decir, un cuerpo con vulva es leído como femenino y responde a esa identificación.

¹¹⁸ Leah, Muñoz, “¿Qué es el feminismo *TERF*, el feminismo transfóbico?”, en *La izquierda diario*, sep. 2018, <http://www.laizquierdadiario.com/Que-es-el-feminismo-TERF-el-feminismo-transfobico>, dic. 2018.

mujer madre, la madre naturaleza”, donde Judy Wajcman retoma a Shula Mit Firestone para hablarnos del entusiasmo con el que veía la creación del útero artificial, innovación que vendría a liberar a las mujeres del imperativo maternal, a continuación, citamos a Wajcman

La creciente oposición feminista al desarrollo y a la aplicación de la ingeniería genética y reproductiva no compartió el entusiasmo de Firestone por el útero artificial como clave de la liberación de las mujeres. Las más resonantes fueron las voces del grupo de feministas radicales conocidas como FINRRAGE (*Feminist International NetWork of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering* —Red feminista internacional de resistencia contra la ingeniería reproductiva y genética—), quienes consideraban el desarrollo de las tecnologías reproductivas como una forma de explotación patriarcal del cuerpo de las mujeres. Mientras que Firestone consideraba el papel de las mujeres en la reproducción como la fuente de su opresión, las teóricas de FINRRAGE reclamaban la experiencia de la maternidad como fundacional para la identidad de las mujeres, ya que «las cualidades de la maternización o del pensamiento maternal se oponen a las características destructivas, violentas y autoensalzadoras de los hombres.¹¹⁹

Ante las críticas esencialistas, Alicia Puleo responde, en *Ecofeminismo para otro mundo posible*

Las mujeres somos individuos y, como tales, cada una de nosotras puede decidir prestar o no su voz a quienes no tienen voz. Defender la Naturaleza, luchar por un mundo sostenible en este momento decisivo de la Historia humana es una decisión libre. No es consecuencia automática de una decisión femenina. No todas las mujeres asumirán una ética ecologista.¹²⁰

En el capítulo “La “mujer natural” ¿Alternativa civilizatoria o trampa del imaginario patriarcal?” del mismo libro, Puleo problematiza y cuestiona de qué manera es útil la metáfora que acerca lo femenino con lo natural. La autora expone la postura de François Poulain de la Barre, un feminista cartesiano que desarrolló un discurso de la excelencia femenina. Este cartesiano nos dice, a través de Puleo, que la lectura denostativa de la mujer natural es producto de la deslegitimación del conocimiento no académico; nos habla de las mujeres de su época como representantes de la sensatez y la inteligencia que no ha sido deformada por una educación equivocada. Puleo escribe:

Para probar su superioridad frente al pseudoconocimiento de los sabios, alega que las mujeres rurales que se dedican al cultivo de la tierra son capaces de predicciones meteorológicas mucho más acertadas que los almanaques de los

¹¹⁹ Judy, Wajcman, *Tecnofeminismos*, Trad. Magalí, Martínez, Solimán, Cátedra, Valencia, 2006, p. 35.

¹²⁰ Alicia H., Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Valencia, 2011, p.268.

astrólogos y que las curanderas proporcionan remedios naturales más eficaces que las recetas de los médicos.¹²¹

Esta autora, también nos dice que el proyecto civilizatorio europeo necesita construir una alteridad femenina natural para poder erigirse. En relación a esto, el feminismo decolonial nos brinda herramientas para analizar la figura de la naturaleza. Apoyadas en María Lugones, la lectura decolonial muestra la colonialidad del saber y del poder inmersas en la construcción de la figura de la naturaleza. En *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*, Lugones nos dice que la naturaleza ha sido construida como instrumento para los seres de razón, es decir, para los humanos, también nos dice que el racismo deshumaniza a los seres que son percibidos como bestias o como animales. Lugones habla del género como producto meramente colonial, al respecto escribe:

Necesariamente los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se los concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo [...] “Mujer” entonces apunta a europeas burguesas reproductoras de la raza y el capital.¹²²

Con ello, Lugones critica el ecofeminismo y los feminismos en general, ya que evidencia que la categoría o la figura de la mujer, es una producción colonial, el sujeto político de los feminismos, de la lucha por la liberación femenina es un efecto de la colonia. La autora nos dice que la distinción sexual moderna no es biológica, sino política, “es una distinción que apela a lo ‘natural’ y ‘biológico’ para esconder las contradicciones de sistema de género moderno, colonial y capitalista”¹²³, además, nos dice que “La distinción entre lo humano civilizado y naturaleza es otra distinción colonial fundamental”¹²⁴

Con Lugones, se nos muestra que las luchas políticas se han construido sobre nociones meramente colonizadoras. El ecofeminismo, como lo han asumido la mayoría de sus exponentes, es entonces, una estrategia discursiva que refuerza el proyecto civilizatorio

¹²¹ *Ibid.*, p. 328

¹²² María, Lugones, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidades y opresiones múltiples”, en *Pensando los feminismos en Bolivia Serie Foros 2*, Conexión Fondo de Emancipación, La Paz, 2012, p. 130.

¹²³ *Ibid.*, p.131.

¹²⁴ *Ibid.*, p.132.

europeo. Habría que cuestionar a las pensadoras decoloniales si desde esta lectura, cabe la posibilidad de reapropiarse estas categorías, o si bien, tendríamos que inventar otras.

3.2 Conocimientos situados

3.2.1 Feminismos comunitarios.

América Latina es un continente que ha sido configurado en el pensamiento occidental como el lugar de la naturaleza. En este continente distintas comunidades se han organizado para resistir a proyectos industriales y neoliberales donde la dicotomía cultura/naturaleza aparece nuevamente.

La relación que se da entre naturaleza y mujer en América Latina es interesante. En primer lugar, cabría preguntarnos si es posible trasladar el movimiento ecofeminista a las comunidades americanas, si no el feminismo y los movimientos sociales que se producen en torno a él como el ecofeminismo, son también una forma de colonizar la cultura indígena o las culturas no occidentales, puesto que los antecedentes del propio feminismo datan en Europa. Derivado de esto, consideramos pertinente cuestionar las categorías de territorio, feminidad y naturaleza.

Algunas teóricas como Julieta Paredes y M^a Aránzazu Robles Santana han propuesto pensar en feminismos comunitarios tratando de mostrar que se pueden pensar en feminismos no occidentales, no blancos y no burgueses. En *Los feminismos comunitarios de Abya Yala*¹²⁵ Una aproximación, Aránzazu escribe:

El Feminismo Comunitario nace de su propia idiosincrasia, de su propia especificidad. Debemos comprenderlo desde sus raíces, absolutamente ligadas a formas concretas de relaciones de las mujeres indígenas con su comunidad, con sus hijas e hijos, con sus compañeros hombres, con sus ancestras y ancestros, con la tierra y con su cosmogonía. El Feminismo Comunitario parte de bases muy diferenciadas a los feminismos occidentales o también llamados feminismos hegemónicos, -aunque a todas nos une la discriminación manifiesta por nuestra corporalidad física- sin embargo el colectivo por el que nace el feminismo comunitario está arraigado a otras categorías existenciales, y se desarrolla en un espacio y un pensamiento muy particular y distinto al de la mujer occidental, al de la mujer blanca, la mujer urbana, la mujer obrera, o la mujer del llamado primer mundo.¹²⁶

¹²⁵ Así es como llamaba el pueblo kuna al continente americano antes de la llegada de Cristóbal Colón.

¹²⁶ M^a Aránzazu Robles Santana, *Los feminismos comunitarios de Abya Yala. Una aproximación*, p. 9-10, consultado en https://horizontesdecompromiso.files.wordpress.com/2013/01/los_feminismos_comunitarios.pdf, diciembre de 2015.

El feminismo comunitario busca dotar de voz a aquellas que han sido silenciadas incluso, por las mismas protagonistas de la lucha política. Al feminismo comunitario lo atraviesan la clase y sobre todo la raza, la etnia y la lengua, este feminismo visibiliza las diferencias entre un grupo que pretende homogeneizarse.

En *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*, escrito por Lorena Cabnal, feminista comunitaria indígena maya-xinka de Guatemala *Amismaxaj*, tenemos las reflexiones de una mujer que se asume como feminista comunitaria; Lorena Cabnal pertenece al grupo de mujeres que hablan de su propia experiencia convirtiéndose en sujetos de su propia producción epistemológica, dejan de ser los objetos de estudio para otras feministas. Acerca del conocimiento comunitario y el patriarcado, Cabnal nos dice

Todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos.¹²⁷

Con heterorealidad, Cabnal se refiere a la organización del mundo desde una heterosexualidad ancestral donde los dualismos y la complementariedad posibilitan la existencia y la vida.

Esta autora problematiza la figura de la *Pachamama*, la Madre Tierra, al focalizar las implicaciones de la figura, la maternidad obligatoria y la heterosexualidad normativa misma que se vive dentro de la comunidad, al respecto escribe:

Lo interno de mi cosmovisión indígena establecen una dualidad opresiva, con lo cual no veo posibilidades para la liberación de la vida de las mujeres para la armonización total cósmica, si continuamos refuncionalizando fundamentalismos étnicos. Estos a su vez se legitiman con la feminidad de la naturaleza y la masculinidad de los astros, con ello se establece un imaginario heterosexual cosmogónico y una sexualidad normada, ¿la madre tierra?, ¿quién la fecunda?, ¿el padre sol? Designadas por la heteronorma cosmogónica las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales de ese patriarcado originario, y reafirmamos en nuestros cuerpos la heterosexualidad, la maternidad obligatoria, y el pacto ancestral

¹²⁷ Lorena, Cabnal, “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos, el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias, Asociación para la Cooperación con el Sur, España 2010, p.14.

masculino de que las mujeres en continuum, seamos tributarias para la supremacía patriarcal ancestral.¹²⁸

Nos parece importante resaltar este punto ya que, como parte de la comunidad, no idealiza sus prácticas o modos de concebir el mundo.

Uno de los problemas a los que se enfrenta el feminismo comunitario es la deslegitimación de su conocimiento y la violencia epistemológica, así como la colonización de las prácticas comunitarias. En un marco rural o étnico, el feminismo comunitario converge con políticas anticapitalistas y antineoliberales, su rechazo a la modernidad y al progreso lo colocan como un feminismo atrasado, carente de actualidad, sin embargo, lo que el feminismo comunitario también critica, es la noción de tiempo, la aceleración de la vida y el desplazamiento de los saberes ancestrales, más allá de colocar a las mujeres en una posición de desventaja.

Otro ejemplo de feminismo comunitario es el que viven y construyen las mujeres zapatistas, quienes se han organizado en torno a las problemáticas de desplazamiento forzado por parte del Estado-Nación mexicano, pero también para hacer frente al machismo dentro de sus comunidades. Algunas mujeres zapatistas forman parte del EZLN, el Ejército de Liberación Nacional, lo que significa que reciben entrenamiento militar, rasgo atípico en la construcción de la mujer natural pacífica. Las mujeres zapatistas, además, crearon, en 1993, la Ley revolucionaria de mujeres que estipula diez puntos, a continuación, citamos:

Primero, las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen. Segundo, tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo. Tercero, tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar. Cuarto, tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y a tener cargo si son elegidas libre y democráticamente. Quinto y Sexto, tienen derecho a la educación y a la atención primaria en su salud y alimentación. Séptimo, tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio. Octavo, ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños; los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Noveno, las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias. Y Décimo y último, las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios.¹²⁹

¹²⁸ *Ibid.*, p.19.

¹²⁹ Sylvia, Marcos, “Género y reivindicaciones indígenas”, en <https://sylviamarcos.wordpress.com/category/librosbooks/>, mayo 2018, p.72

Nos permitimos citar por completo esta ley, ya que ejemplifica las situaciones y abusos a los que se tienen que enfrentar las mujeres indígenas dentro de sus territorios.

Una lectura superficial del feminismo comunitario se limita a hablar de éste en términos regionales, sin embargo, las problemáticas van más allá del territorio, tienen que ver con una cultura y una cosmovisión no del todo conocida por occidente.

El feminismo comunitario es una epistemología situada, como referimos en el primer capítulo gracias a la propuesta de Donna Haraway.

3.2.2 La metáfora de cuerpo-territorio.

La penetración colonial, nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo. Cómo las palabras y los discursos son formas auditivas que toman posición ante las hegemonías discursivas del poder. Podemos decir que la penetración colonial nos puede evocar la penetración coital, como la imagen de violencia sexual, de la invasión colonial. No decimos con esto que toda penetración coital o penetración sexual en general, sea necesariamente violenta, no lo es cuando se la desea, pero la violación de nuestros cuerpos, ninguna mujer la deseamos y la invasión colonial ningún pueblo la quiere.

Julieta Paredes

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres.

Lorena Cabnal

En los feminismos comunitarios de América Latina se asocia el cuerpo de las mujeres con el territorio y la tierra, en el caso específico de los *aymaras*, pueblo indígena ubicado entre Bolivia y Perú, la tierra, es asociada a la *Pachamama*, como ya mencionamos antes, es representada como el útero, como la matriz. A diferencia del judeo-cristianismo como nos muestra Susan Griffin en su libro *Women and Nature, the roaring inside her*¹³⁰, la cultura *aymara* y las comunidades indígenas latinoamericanas toman como una cualidad positiva la feminidad de la tierra.

En los feminismos comunitarios, también se produce el juego exclusión/inclusión de lo femenino a través de la metáfora del cuerpo-territorio, rasgo que las feministas comunitarias evidencian y denuncian.

En *Senti-pensar el género*, específicamente en el capítulo “Diálogo entre género y ambiente: miradas compartidas y aportes desde los pueblos originarios”, Adriana Estrada menciona que en la década de 1990 los pueblos indígenas comenzaron a construir un discurso que se opone a la globalización, se manifestaron contra esta desde la defensa de la tierra, de la naturaleza. Los puntos más importantes de tal discurso se reúnen en “Los

¹³⁰Ver la cita de la página 30 de este capítulo.

acuerdos de los Pueblos” que son el resultado de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el cambio climático y los Derechos de la Madre Tierra, celebrada en abril de 2010. En esa conferencia, se enlistan los derechos otorgados a la tierra, declarando lo siguiente:

Confrontamos la crisis terminal del modelo civilizatorio patriarcal basado en el sometimiento y destrucción de seres humanos y naturaleza que se aceleró con la revolución industrial.

La Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra dice

- Derecho a la vida y a existir;
- Derecho a ser respetada;
- Derecho a la regeneración de su bio-capacidad y continuación de sus ciclos y procesos vitales libre de alteraciones humanas;
- Derecho a mantener su identidad e integridad como seres diferenciados, autoregulados e interrelacionados;
- Derecho al agua como fuente de vida;
- Derecho al aire limpio;
- Derecho a la salud integral;
- Derecho a estar libre de la contaminación y polución, de desechos tóxicos y radioactivos;
- Derecho a no ser alterada genéticamente y modificada en su estructura amenazando su integridad o funcionamiento vital y saludable.¹³¹

Para algunas corrientes teóricas libertarias, otorgarle derechos a algo o alguien supone incorporarlo al sistema judicial, supone un control mayor pues se convierte en alguien identificable, sujeto de derechos, es decir, fácilmente controlable, lejos de garantizarle seguridad. Se produce un efecto de asimilación: integrar aquello que ha sido en determinados contextos excluido y violentado, lo cual implica desventajas.

Las políticas públicas y la legislación designan a las mujeres la tarea de resarcir los daños ambientales que se han producido a raíz de la hiperindustrialización. En el mismo texto *Senti-pensar el género*, en el capítulo “Género y medio ambiente, entre el discurso y la práctica”, Carmen Osorio describe el proceso en el que las mujeres fueron incorporadas al discurso del desarrollo sustentable, ella escribe:

En la década de 1990 surge la perspectiva de Género y Desarrollo (GED). Este enfoque parte de la premisa de que las mujeres han sido excluidas del proceso de desarrollo. Por lo tanto, se argumenta la necesidad de alcanzar la igualdad legal, política y social, a través de su incorporación en el diseño de las políticas públicas que incidan en los intereses prácticos y estratégicos de las mujeres para mejorar su posición (de desigualdad) en la relación entre los géneros y permitan su empoderamiento (Deere y León, 2002; Nazar y Zapata, 2000; Moser, 1991).

¹³¹ Georgina, Méndez, Juan, López, *et al.*, *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*, Taller editorial la casa del mago, Guadalajara, 2013, p. 323.

Con el convenio de la diversidad biológica y la declaración sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizado en 1992, fue considerado por primera vez la participación de las mujeres dentro del discurso del desarrollo sustentable, que incluso forma parte de una de las líneas de la “Agenda 21 de las Mujeres”. En esta agenda se describen las prioridades de la acción para alcanzar un desarrollo Sustentable para el próximo siglo. Esta idea fue plasmada en el principio 20 de la declaración de Rio 92, afirmando que “las mujeres tienen un papel importante en el manejo del medio ambiente, razón por la que su participación es imprescindible para lograr el “Desarrollo Sustentable” (ONU, 1992, citado por Rico, 1998: 17). También se hace énfasis de la necesidad de implementar políticas, programas y proyectos sensibles a las cuestiones de Género relacionados con el Medio Ambiente (Biffani, 2003; Vásquez, 1999).¹³²

Esta cita nos muestra la retórica que se genera en torno a la relación de la feminidad con el cuidado, la sanación y la ecología. Las políticas públicas reproducen el imaginario mítico que las asocia, teniendo como resultado la cristalización de un arquetipo, la producción de una figura.

Un caso puntual donde podemos ver que la metáfora del cuerpo femenino como territorio se pone en marcha es en la región de Atenco, Estado de México. Para las mujeres de Atenco la lucha contra el aeropuerto representa varios aspectos, entre ellos la identificación con la tierra y el territorio, así lo expresa Martha Pérez, integrante del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, quien se pronuncia en un encuentro realizado por el Programa Universitario de Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México, Pérez nos dice:

Salvador Atenco, este territorio es el que el gobierno federal y estatal en 2001 expropiaron para construir allí el nuevo aeropuerto internacional de la Ciudad de México, desde ese momento nosotras vimos que estaba amenazada la vida misma, porque nosotras consideramos que somos de la tierra, somos lo que nos alimenta y para nosotras lo que cultivamos allí es lo que da sentido a nuestra vida y a nuestra cultura en nuestro territorio. [...] Nuestra participación fue muy importante porque nunca nos cuestionamos si como mujeres nos estaba permitido participar en la lucha por la defensa de la tierra, al hacerlo, rebasamos esquemas tradicionales que se dan al interior de los pueblos, aprendimos a ejercer nuestros derechos en ese momento de crisis, nunca lo cuestionamos [...] La respuesta del gobierno fue la represión de nuestro pueblo, muchas de nuestras compañeras activistas fueron tomadas como botín de guerras.¹³³

¹³²*Ibid*, p.288.

¹³³ Bibliociég, UNAM, “Martha, Pérez Mujeres indígenas frente a la guerra por el control de los recursos”, *Bibliociég UNAM*, en *Youtube*, julio 2013, <http://www.inspiracionfemenina.com/blog/opinion/item/mujeres-y-tierra-que-estamos-haciendo-con-lo-femenino.html>, agosto 2016.

Este no es el único testimonio donde observamos a las mujeres pronunciarse contra la dominación que sus mismos compañeros ejercen sobre ellas. En el portal electrónico *Inspiración femenina* se muestra un encabezado que dice “Mujeres y tierra- ¿Qué estamos haciendo con lo femenino?”. En este espacio, se recopilan ponencias leídas en el “1er Encuentro Nacional de la Dignidad” que se celebró en Ciudad de México el 5 y 6 de febrero de 2016. La fotografía que lo acompaña muestra a una mujer indígena caminando por la calle, al lado de ella, hay una pared pintada con la consigna “Ni la tierra ni las mujeres, somos territorio de conquista”, la imagen da vida a la metáfora cuerpo-territorio. En la ponencia que se expone en ese *blog*, titulada “Nombrando al sistema de las opresiones, construcciones desde la memoria larga de las mujeres de los pueblos, resistencias y propuestas” por Érika Espinosa, se lee

Para nosotras, antes que el sistema capitalista (como hasta ahora solo se ha nombrado), ya existía un sistema de injusticias que es el sistema patriarcal, a éste nosotras lo nombramos como el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminación que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida sobre el cuerpo sexuado de las mujeres. Entonces el sistema patriarcal se ha ido fortaleciendo con la creación del capitalismo, en donde las mujeres fuimos la primera moneda de cambio cuando de manera milenaria se nos han relegado solo al trabajo reproductor, en primera instancia, como máquinas para tener hijos e hijas que pudiera ser fuerza de trabajo y de acumulación, de esta forma nos despojaron de nuestros cuerpos, dejaron de ser nuestros para convertirse en las fábricas biológicas de la reproducción humana, así mismo, este sistema patriarcal milenario nos relegó al trabajo doméstico, sin derecho a un salario, sin un mínimo reconocimiento de nuestra fuerza de trabajo, que hasta nuestros días sigue sosteniendo toda economía y sigue siendo la base de la acumulación y de la explotación del hombre por el hombre, del hombre sobre la naturaleza, del hombre sobre la mujer. Desde esa mirada patriarcal, también se viola y se penetra a la naturaleza ¿Díganme ustedes si la megaminería no es una penetración y violación a la Madre Tierra, si la tala de bosques no es un desmembramiento de sus partes, díganme que la contaminación del agua y la explotación de sus ríos no es un desangre, qué cosa es el *fracking*, ¿qué es entonces si no es una penetración y una violación para la explotación y usufructo de unos cuantos? Una explotación que se sigue justificando en un *desarrollo económico y tecnológico* que no nos alcanza, que no deja de ser suficiente, queremos más y más, ¿hasta dónde, hasta dónde se le va explotar y ultrajar a la naturaleza?¹³⁴

¹³⁴ Matilde, Lindez, y J. Cervantes, “Mujeres y Tierra- ¿Qué estamos haciendo con lo femenino?” en *Revista inspiración femenina*, marzo 2016, en:<http://www.inspiracionfemenina.com/blog/opinion/item/mujeres-y-tierra-que-estamos-haciendo-con-lo-femenino.html>, nov. 2016.

Nos permitimos citar el fragmento largo, ya que a través de él se produce fotográficamente la imagen de la Tierra como el cuerpo femenino. La asociación que la ponente hace entre el *fracking*, y la penetración masculina reproduce la metáfora cuerpo-territorio.

Como vemos en los testimonios expuestos se trata de mujeres que habitan comunidades que se oponen a proyectos neoliberales, pero también deciden pronunciarse contra la subyugación que los hombres de la misma comunidad ejercen contra ellas, a la vez que se pronuncian en defensa de su territorio y la tierra.

Las mujeres organizadas en las comunidades usan estratégicamente la metáfora de su cuerpo como territorio, y lo hacen para movilizarse, no solamente contra los grandes proyectos neoliberales, sino contra la misma opresión que viven dentro de sus pueblos; pero no todas las mujeres simpatizan con el feminismo, también hay quienes niegan toda relación con éste, como lo muestra el testimonio de la mujer boliviana que el libro *Movimiento indígena en América Latina, resistencia y proyecto alternativo* recoge. En él la indígena niega ser feminista y dice: “No somos feministas, hombres y mujeres luchamos por una sola causa, la tierra y nuestra coca, defender nosotras mismas la vida”¹³⁵

Este contraste pone de manifiesto la tensión que se genera en los intentos de teorizar de manera homogénea las manifestaciones de los feminismos comunitarios, las propias prácticas se resisten a ser clasificadas de forma igualitaria lo que posibilita contralecturas y multiplica las formas de abordaje de determinadas manifestaciones sociales.

En el texto *Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala*, escrito por Lorena Cabnal, la autora nos expone la importancia de recuperar el cuerpo como territorio, describiendo la lucha que su comunidad, en la montaña de Xalapán ha emprendido contra la minería que ha expropiado sus tierras, y por lo tanto, sus vidas, al respecto escribe:

No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la

¹³⁵ Raquel, Gutiérrez y Escárzega, *Movimiento indígena en América Latina, resistencia y proyecto alternativo*, Casa Juan Pablos, 2005, México, p.92.

defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra.¹³⁶

La autora nos muestra cómo esta metáfora va más allá de la asimilación o analogía del cuerpo femenino y la tierra, esta metáfora da lugar a lo que expusimos, gracias a De Man, en el primer capítulo, nos referimos al fenómeno de originación y no de imitación, pues recordemos que su propuesta radica en afirmar que la metáfora produce objetos nuevos, mundos nuevos.

¹³⁶ Lorena, Cabnal, “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos, el feminismo comunitario*, ACSUR-Las Segovias, Asociación para la Cooperación con el Sur, España 2010, p.23.

Conclusiones

La importancia de esta investigación se da en función al debate que pone a circular la figura de naturaleza en las luchas sociales. La variedad de perspectivas expuestas en los distintos apartados amplifica las nociones sobre el término. Esta exposición nos muestra, prácticamente, el fenómeno de las figuras en el discurso, su circulación de propiedades, su producción discursiva y las apropiaciones que distintos aparatos, discursivos o no, buscan hacer de ellas.

El análisis que parte del leguaje es imprescindible si deseamos analizar las categorías con las que se construyen los movimientos sociales ecológicos y feministas, lo que supone una tarea complicada, pues requiere gran esfuerzo replantear las significaciones que han sido tan arraigadas en el imaginario occidental. Aunque el contenido del capítulo II expone la forma en la que los discursos feministas coinciden en algunos puntos, la propia costumbre tiende a igualarlos. Si bien, el campo semántico de los ecofeminismos y los feminismos comunitarios es parecido, se ha de aclarar que no son iguales, en este punto radica una de las complejidades del tema. Mientras que los feminismos comunitarios son un esfuerzo por salir de la matriz de inteligibilidad eurocéntrica, las exponentes del ecofeminismo repiten esa noción eurocentrada, pero dotando de poder y capacidad emancipatoria aquello que la perspectiva viril ha denostado. Aunque ambas líneas del feminismo tienen coincidencias y varias feministas comunitarias se han autonombrado ecofeministas, no pasa lo mismo con las ecofeministas, pues ninguna se ha hecho llamar feminista comunitaria, esto sucede así, porque el ecofeminismo tiene una genealogía europea. Si la naturaleza es lo femenino, habría que hacer algunas anotaciones sobre las implicaciones en las reapropiaciones discursivas, tendrían que puntualizarse las condiciones para las que esa estrategia discursiva tenga efectos. No es tan sencillo como parece, la reapropiación no se produce enunciándola únicamente, pues hay una serie de dispositivos y discursos que buscan fijar el juego de la significación, apoyados en elementos semióticos como el régimen heterosexual. Con ello, habría que preguntarnos qué tan conveniente es para la heterosexualidad como régimen político una postura ecofeminista, además de cuestionar si el ecofeminismo monopoliza la figura de la naturaleza.

Por otro lado, el análisis discursivo planteado en este trabajo, apoyado en la deconstrucción y la genealogía, permiten acercar al lector a una metodología de análisis cuyos principios desestabilizan toda certeza con la que los movimientos políticos se enuncian, advierte el peligro de romantizar las nociones con las que movimientos sociales dirigen sus agendas políticas, pasando por alto las implicaciones que esa romantización tiene, a la par de seguir en el círculo vicioso que produce dividir el mundo en femenino y masculino. En un mundo donde cada vez es mayor el flujo de información y se nos muestran notas catastróficas como el deshielo de los polos debido al calentamiento global, la extinción masiva de varias especies animales o la escasez de recursos vitales como el agua, se produce la imagen del callejón sin salida, la imagen nostálgica de la añoranza por volver al pasado donde el desgaste del planeta era menor y se vivía mejor. Las herramientas metodológicas del capítulo I buscan también desplazar esa lectura nostálgica, no para negar las condiciones en las que se encuentra nuestro medio, sino para analizar los discursos desde sus efectos, y al estilo de Firestone o Haraway, vislumbrar en la desgracia una posibilidad de subversión.

Estamos conscientes de que hay una vasta producción textual sobre ecofeminismos y feminismos comunitarios, sin embargo, consideramos que ninguna de las producciones, al menos las que son de nuestro conocimiento, abordan el tema desde el análisis discursivo, sí hay textos feministas sobre análisis del discurso, pero analizan otras categorías, como la de género, no son propiamente textos ecofeministas.

Los feminismos de la diferencia son los que mayor aproximación tienen con el análisis del discurso, pues parten de la premisa que dice “Las cosas no son lo que son, sino lo que significan”.

Si bien, en el apartado de la “Mujer madre, la madre naturaleza” se elaboró una crítica a la figura de la madre abnegada y a la invisibilización del trabajo doméstico, así como de las tareas del cuidado, ello no quiere decir que estas tareas no tengan un potencial político, sin embargo, para no seguir las lógicas patriarcales, habría que renunciar a esos roles y pensar en otras maneras de llevar a cabo esas tareas.

Clara Valverde nos habla de la empatía radical como respuesta al régimen necropolítico que busca exterminar lo que no es rentable: migrantes, enfermos, precarias,

prostitutas, discapacitados, etc. Valverde sugiere que la empatía radical desestabiliza los regímenes del capitalismo y la heterosexualidad, así como el régimen de lo sano, de lo saludable.

Nos dice que, desde las márgenes, hay que repolitizar estas tareas. Reivindicar las tareas del cuidado, la preocupación por la tierra, así como la producción de conocimientos no legitimados, se pueda hacer desde otros términos, sin caer en los discursos maternales o en la naturalización femenina.

Por último, nos gustaría mencionar que este trabajo es producto de reflexiones a partir de experiencias prácticas en distintos organismos autónomos y que, a través del contacto con otras maneras de estudiar y aproximarse a los textos, distintas a las escolares y a las académicas, es que estos análisis se han enriquecido.

Bibliografía.

- ADAMS, Carol, J, *La política sexual de la carne, una teoría crítica feminista y vegetariana, lazarzamoracolectivalesbofem*,
<https://lazarzamoracolectivalesbofem.wordpress.com/reflexiones/biblioteca/>, consultado en enero de 2019.
- BARBA, Sandra, “Lilith, una figura feminista entre la tradición y la posmodernidad”, en *Letras libres*
https://www.letraslibres.com/mexico-espana/lilith-una-figura-feminista-entre-la-tradicion-y-la-posmodernidad#_ftnref7, consultado en diciembre de 2018.
- BARRERA Lourdes, “ESPECIAL de luchadoras TV– Entrevista a Vandana Shiva– La sacralidad de la tierra- 17/08/2016”, *Rompeviento*,
<http://rompeviento.tv/?p=11394>, sep. 2016, consultado en agosto de. 2016.
- BARTHES, Roland, *El susurro del lenguaje, más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano. Paidós, Barcelona, 1994.
- BARTHES, Roland, *El placer del texto*, trad. Nicolás Rosa. Siglo XXI, México, 2004.
- Bibliociég, UNAM, “Martha, Pérez Mujeres indígenas frente a la guerra por el control de los recursos”, *Bibliociég UNAM*,
<http://www.inspiracionfemenina.com/blog/opinion/item/mujeres-y-tierra-que-estamos-haciendo-con-lo-femenino.html>, consultado en agosto 2016.
- BISSET, Emmanuel, *Violencia, Justicia y Política: Una lectura de Jacques Derrida*. Poliedros, Buenos Aires, 2012.
- BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*, Trad. Joaquín, Jordá. Anagrama, Barcelona, 2010.
- CABNAL, Lorena, “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos, el feminismo comunitario*. ACSUR- Las Segovias, Asociación para la Cooperación con el Sur, España 2010
- CAILLOIS, Roger, *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenchina. FCE, México, 1984.
- CASTRO, Gómez, Santiago “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000.

DE MAN, Paul, *La retórica del romanticismo*, trad. Julián Jiménez Heffernan. Akal, Madrid, 2007.

DE MAN, Paul, *La resistencia a la teoría*, trad. Elena Elorriaga y Oriol Frances. Visor, Madrid, 1990.

DERRIDA, Jacques, “La différance”, en *Márgenes de la Filosofía* Trad. Carmen González Martín. Cátedra, Madrid, 1998.

DERRIDA, Jacques, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” en *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio, Peñalver. Anthropos, Barcelona, 1989.

“Eco-extremistas se atribuyen asesinato en la UNAM; habrá más crímenes, anticipan”, en *Proceso*,
<https://www.proceso.com.mx/445951/eco-extremistas-se-atribuyen-asesinato-en-la-unam-habra-crimes-anticipan>, consultado el 1 de enero de 2019.

El Comité Invisible, “¿Qué es la metafísica crítica?, *Tiqqunim*,
<https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/que-es-la-metafisica-critica.html>, consultado en diciembre de 2017.

El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, comp. Martha Lamas. PUEG, México, 1996.

ELIADE, Mircea, *Tratado de la historia de las religiones*, trad. MEDINAVEITIA, Ediciones cristiandad, Madrid, 1974.

Figuras del discurso, Exclusión, filosofía y política, comp. Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy. Universidad Autónoma de Morelos, Juan Pablos editores, Cuernavaca, 2016.

FIRESTONE, Shula Mit, *La dialéctica del sexo, en defensa de la revolución feminista*, trad. Ramón Ribé Queralt. Kairós, Barcelona, 1976.

FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, trad. Julia, Varela y Fernando Álvarez Uria. Edissa, Madrid, 1980.

FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch. Gedisa, Río de Janeiro, 1978.

FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, Trad. Javier del Higuera, *Revista de Filosofía*, n. 11 (1995),5-25.

FOUCAULT, Michel *Arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón Del Camino. Siglo XXI editores, Argentina, 2002.

FOUCAULT Michel *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa, Cecilia, Frost. Siglo XXI editores Argentina, 1966.

FOUCAULT, Michel, *Estrategias del poder, obras esenciales, Volumen II*, trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Paidós, Barcelona, 1999.

Frente Nacional por la familia “Manifiesto del Frente nacional por la familia y la unión”, *Gloria.tv*, <https://gloria.tv/article/AnnHHxNjxf4P2cSYreqGWTYEs>, consultado en abril de 2019.

GARIBAY, Ángel, Ma., *Mitología Griega, dioses y héroes*. Porrúa, México, 2006.

GONÇALVEZ, Luis, “La metodología genealógica y arqueológica de Michel Foucault en la investigación en Psicología Social”, <http://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2015/06/transitos-de-una-psicologia-social-genealogi%CC%81a-y-arqueologi%CC%81a.pdf>, consultado en febrero de 2019.

Grado Cero, *Ética Animal con Patrick Llored*, <https://www.youtube.com/watch?v=RyZC4ayT5Bs>, consultado en diciembre de 2015.

GRASA, Rafael, *Ecología política, cuadernos de debate internacional*, ICARIA. Barcelona, 1990.

GRIFFIN, Susan, *Women and Nature, the roaring inside her* version Ebook, descargada de www.EarlyBirdBooks.com.

GUTIÉRREZ, Raquel y Escárzega, *Movimiento indígena en América Latina, resistencia y proyecto alternativo*. Casa Juan Pablos, México, 2005.

HARRAUER, Christine, Herbert Hunge, *Diccionario de mitología griega y romana*, trad. José Antonio Molina Gómez. Herder, Barcelona, 2008.

HARAWAY, Donna, J., *Ciencia, cyborgs y mujeres, la reinención d la naturaleza*, trad. Manuel Talens. Ediciones Cátedra, Valencia, 1995.

JÁUREGUI, Carlos, A., *Canibalia, canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Ensayos de teoría cultural Vol. I, Madrid, 2008.

KIRK, G.S., *El mito, su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, trad. Tófilo de Loyola. Paidós, Barcelona, 2006.

KOSELLECK, Reinhart, *Historia de los conceptos, estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres. Trotta, Madrid, 2012.

LAGARDE, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas y locas*. UNAM, México, 2005.

LINDEZ, Matilde, y J. Cervantes, “Mujeres y Tierra- ¿Qué estamos haciendo con lo femenino?” en *Revista inspiración femenina*, <http://www.inspiracionfemenina.com/blog/opinion/item/mujeres-y-tierra-que-estamos-haciendo-con-lo-femenino.html>, consultado en noviembre de 2016.

LUGONES, María, “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidades y opresiones múltiples”, en *Pensando los feminismos en Bolivia Serie Foros 2*. Conexión Fondo de Emancipación, La Paz, 2012.

MARCOS, Sylvia, “Género y reivindicaciones indígenas”, <https://sylviamarcos.wordpress.com/category/librosbooks/>, consultado en mayo 2018.

MARTÍNEZ, Ana, María, Érika Lindig, *Alteridad y exclusión, vocabulario para del debate social y político*. Juan Pablos Editor, México, 2013.

MELLOR, Mary, *Feminismo y Ecología*, trad. Ana María Palos. Siglo XXI editores, México, 2000.

MÉNDEZ, Georgina, Juan López, et al., *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Taller editorial la casa del mago, Guadalajara, 2013.

MTZNER, Ralph. *Las grandes metáforas de la tradición sagrada, las transformaciones de la conciencia y la naturaleza humana*, <https://books.google.com.mx/mito-kora>, consultado en abril de 2016.

MUÑOZ, Leah, “¿Qué es el feminismo TERF, el feminismo transfóbico?”, *La izquierda diaria*, <http://www.laizquierdadiario.com/Que-es-el-feminismo-TERF-el-feminismo-transfobico>, consultado en diciembre de 2018.

NIETZSCHE, Friedrich, “Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Obras Completas*, vol. I, Ediciones Prestigio, Buenos Aires 1970.

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad, Posdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”*. FCE, México 2004.

PRECIADO, Beatriz, “Saberes_vampiros@War Donna Haraway y las epistemologías cyborg y decoloniales”, trad. Christelle Faucoulanh, *Revista Vozal*, <http://revistavozal.com/vozal/index.php/saberes-vampiros-war-donna-haraway-y-las-epistemologias-cyborg-y-decoloniales>, consultado en febrero de 2018.

PRECIADO, Beatriz, “Historia de una palabra: Queer”, *Parole de queer*, <http://paroledequeer.blogspot.mx/p/beatriz-preciado.html>, consultado en junio de 2017.

PRECIADO, Beatriz, “Huelga de úteros”, *Revista números rojos*, <https://blogs.publico.es/numeros-rojos/2014/01/29/huelga-de-uteros/>, consultado en abril de 2017.

PULEO, Alicia, “Los dualismos opresivos y la educación ambiental”, *Isegoría Revista de Filosofía moral y política*, 32 (2005), 201-213.

PULEO, Alicia H., *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra, Valencia, 2011.

RESS, Mary, Judith, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Monográfico: praxis ecofeminista en las culturas ibéricas y latinoamericanas*, Vol. I (2010), 11-124.

ROBLES, Santana, M^a Aránzazu, “Los feminismos comunitarios de Abya Yala. Una aproximación”, en *Memorias del 50º Congreso de filosofía joven*, LAVIDA, Colectivo Guindilla Bunda Coord. Ábalos, H.; García, J.; Jiménez, A.; Montañez, D. Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales, Granada 2015.

SANTANA, Nancy. “El Ecofeminismo Latinoamericano. Las Mujeres y la Naturaleza como Símbolos”. *Cifra Nueva*, 11 (2016), 39-48.

SHIVA, Vandana, “El patriarcado destruirá el planeta si no lo frenamos”, *La Vanguardia*, http://www.lavanguardia.com/lacontra/20160509/401662158815/el-patriarcado-destruirá-el-planeta-si-no-lo-frenamos.html#?utm_campaign=botones_sociales&utm_source=facebook&utm_medium=social&utm_campaign=botones_sociales&utm_source=facebook&utm_medium=social, consultado en mayo de 2016.

SOLARES, Blanca, Solares, *Madre terrible, la Diosa en la religión del México Antiguo*. Anthropos, Barcelona, 2007.

STEPHENS, Elizabeth, Annie Sprinkle, “Manifiesto ecosexual”, en *La Vanguardia*, <https://www.lavanguardia.com/vivo/ecologia/20160719/403313204467/ecosexual-ecologia-medio-ambiente-tierra.html#linkcomments>, consultado en dic. 2018.

STRAUSS, Lévi, *Mito y significado*, trad. Héctor Arruabarrena. Alianza editorial, Madrid, 2002.

THEUMER, Emmanuel, “Donna Haraway: La revolución de las hijas del compost”, en *Latfem*. sep. 2018,

<http://latfem.org/donna-haraway-la-revolucion-las-hijas-del-compost/> consultado en nov. 2018.

UNED, “03-12-2010. Mircea Eliade” https://www.youtube.com/watch?v=UnId4rdg_pM, consultado en abril de 2016.

VALIÑA, Carmen, V., “Interseccionalidad, definición y orígenes”, *Periféricas escuela de feminismos alternativos* <https://perifericas.es/interseccionalidad/>, consultado en diciembre de 2018

VÁZQUEZ, Rocca, Adolfo, “Derrida: deconstrucción, différance y diseminación”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N.48 (2016).

VILLEGAS, Armando, *La propiedad de las palabras, ensayos de retórica, filosofía y política*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Juan Pablos editor, Cuernavaca, 2014.

WAJCMAN, Judy, *Tecnofeminismos*, trad. Magalí Martínez Solimán. Cátedra, Valencia, 2006.

ZIREZ, Margarita, *A PARTIR DEL MITO DE LEVI-STRAUSS Consideraciones sobre la producción mítica y cultural*, http://www.culturascontemporaneas.com/contenidos/a_partir_del_mito_de_levi_strauss.pdf consultado en abril de 2016.

Cuernavaca, Morelos, a 27 de mayo de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
CIIHu-IIHCS
PRESENTE

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis **"La figura de la Naturaleza: una lectura retórica del feminismo en la modernidad"** que presenta la alumna

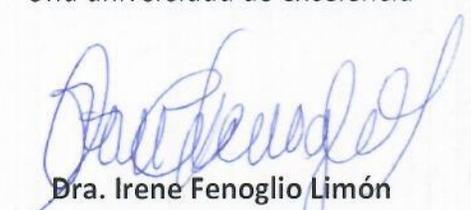
Carla Silvia Campos Torres

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

En general se trata de un buen trabajo de investigación que estudia un tema relevante y actual desde una perspectiva metodológica adecuada y pertinente. La tesis parte de un objetivo claro, lo que resulta en una argumentación suficientemente cohesionada. El marco conceptual es sólido, lo que proporciona un tejido de conceptos claros, que la alumna se apropia propositivamente, con base en los cuales se examina el objeto de estudio con pertinencia.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente
Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia



Dra. Irene Fenoglio Limón



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"



Cuernavaca, Mor., 20 de mayo de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
CIIHu-IIHCS
PRESENTE

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis **LA FIGURA DE LA NATURALEZA: UNA LECTURA RETÓRICA DEL FEMINISMO EN LA MODERNIDAD** que presenta la alumna(o)

CARLA SILVIA CAMPOS TORRES

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente: **El documento presenta aportes novedosos al tema de la retórica de la naturaleza y el feminismo. Por otra parte, articula una efectiva secuencia teórico-metodológica en relación a los planteamientos presentados, lo que permite tener una lectura más estructurada, profunda e informada en su tema de investigación. Finalmente, el documento está en general bien escrito y evidencia una revisión bibliográfica suficiente para obtener el grado de maestría.**

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente
Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia

DR. CARLOS YURI FLORES ARENALES
Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Estudios Regionales



Cuernavaca, Morelos, 20 de mayo de 2019



Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
CIIHu-IIHCS
PRESENTE

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis "La figura de la Naturaleza: una lectura retórica del feminismo en la modernidad" que presenta la alumna

CARLA SILVIA CAMPOS TORRES

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis plantea un análisis retórico discursivo del uso de la figura de la mujer como naturaleza. Problema interesante si se lo relaciona, como hace la autora, con los movimientos sociales.
- 2) Aunado a lo anterior, la tesis implica pensar en términos deconstructivos, puesto que la autora no valora ningún uso, antes bien, implica el uso con la praxis cotidiana de las resistencias que pueden tener, o no, efectos de exclusión.
- 3) La autora cuestiona que los referentes de las palabras sean claros y que su uso incorpora muchas semánticas que conviene revisar.
- 4) Es una tesis buena para el nivel que se quiere obtener.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente
Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia

Dr. Armando Villegas Contreras
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"



23 de mayo de 2019

Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
CIIHu-IIHCS
PRESENTE

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis **"La figura de la Naturaleza: una lectura retórica del feminismo en la modernidad"** que presenta la alumna

Carla Silvia Campos Torres

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma.

Baso mi decisión en lo siguiente:

En este trabajo se realiza una investigación de los feminismos y movimientos sociales de las minorías, a partir de la deconstrucción.

En un primer momento se explora la palabra naturaleza. Posteriormente, se examina la influencia de los mitos en los movimientos feministas y, en otro apartado, la relación entre la maternidad y la naturaleza. También se analiza la relación entre feminismo y ecología.

Al final, todas estas consideraciones son observadas a partir de la experiencia concreta que la autora del trabajo ha tenido en algunas comunidades. Aunque es breve, esta es la parte más reveladora de la investigación.

Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca Morelos México, 62209
Tel. 329 7082 ext. 7082, armandovic@uaem.mx

**UA
EM**



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"

INSTITUTO
HCS
DE INVESTIGACIÓN
HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



CIIHu

Forjado en
Humanidades



La tesis está bien escrita y cuenta con bibliografía suficiente.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente

Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia

Dra. Angélica Tornero Salinas

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

"1919-2019: en memoria del General Emiliano Zapata Salazar"
Cuernavaca, Morelos, 21 de mayo del 2019



Dra. Martha Santillán Esqueda
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
CIIHu-IIHCS

PRESENTE

Por medio del presente le comunico que he leído la tesis "**La figura de la Naturaleza: una lectura retórica del feminismo en la modernidad**" que presenta la alumna

Carla Silvia Campos Torres

Para obtener el grado de Maestra en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi voto aprobatorio para que se proceda a la defensa de la misma. Baso mi decisión en lo siguiente:

1. La tesis refleja una reflexión importante, académica y políticamente, en cuanto a la relación entre ámbitos que corresponden al género (la mujer, la madre, la esposa), los movimientos sociales (el territorio) y la naturaleza, tomándolos como figuras retóricas que van formando cierta discursividad en situaciones singulares, así como determinada práctica. El ejercicio de análisis del discurso es más que suficiente para la elaboración de la crítica situada a la que se quiere llegar.
2. La alumna tiene un uso adecuado del aparato crítico y de referencias que sustentan su investigación.
3. Las fuentes teóricas son adecuadas y suficientes para referir su análisis, trabajando la obra de Paul de Man, Donna Haraway, Jacques Derrida y Michel Foucault.
4. La reflexión explora distintos ámbitos en que el discurso que ha relacionado a la mujer y a la naturaleza se ha producido. En este sentido, la investigación es bastante pertinente, siendo exitosa, además, en la visibilización de las relaciones políticas dadas a través de esta fuerza retórica. Si bien el trabajo podría extenderse en su revisión y ser aún más conclusivo, el ejercicio crítico es suficiente para la aprobación de la tesis.

Sin más por el momento, agradezco de antemano su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial

Atentamente

Por una humanidad culta
Una universidad de excelencia

Mtro. Roberto Carlos Monroy Álvarez

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca Morelos México, 62209

Tel. 329 7082 ext. 7082, armandovic@uaem.mx

