


## Los territorios del cuerpo: confabulan ecologismo y feminismo para un futuro posthumanista

**Arthur Freddy Fokou-Ngouo**

Universidad de Yaundé I, Yaundé, Camerún / Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. Este artículo se ha realizado con la ayuda de una beca de investigación como Becario del MAEC-AECID. 

<https://dx.doi.org/10.5209/alhi.108584>

**ES Resumen.** El ecofeminismo, el entredós ecológico y feminista, hermana la opresión del cuerpo femenino y la explotación del cuerpo natural por la misma infraestructura ahogadora del tecnocapitalismo. Teóricas como D'Eaubonne, Shiva, Plumwood o Warren revelan que la histórica vulneración de la mujer y la vigente crisis medioambiental comparten una circularidad opresiva, una similar matriz de acoso, dominación y acumulación propia del patriarcado tecnocapitalista. De este modo, el cuerpo femenino y el cuerpo natural se convierten en territorios políticos y escenarios económicos e ideológicos, pues ambas ya zonas de combates sufren, de modo parecido, inscripciones simbólicas inferiorizantes por parte del consumerismo hiperantropocéntrico. Al develar estas conexiones aplastadoras de ambas corporalidades, surge el ecofeminismo como crítica radical e impulsa alternativas que se centren en combatir toda opresión, sea cual fuere y esté donde esté. En parecido contexto de crisis ambiental, esta reflexión investiga cómo el poder tecnocapitalista marca simbólica y similarmente ambos cuerpos y revela el ecofeminismo como herramienta crítica imprescindible para la fundación de sociedades ecosostenibles y posthumanistas.

**Palabras clave.** Ecofeminismo; Cuerpo femenino; Cuerpo natural; Cuerpo-territorio; Ecosostenibilidad, Posthumanismo.

### ENG The territories of the body: bringing together environmentalism and feminism for a posthumanist future

**EN Abstract.** Ecofeminism, the ecological and feminist interweaving, links the oppression of the female body and the exploitation of the natural body under the same suffocating infrastructure of technocapitalism. Scholars such as D'Eaubonne, Shiva, Plumwood, and Warren reveal that the historical violation of women and the ongoing environmental crisis share the same oppressive circle, a similar matrix of harassment, domination, and accumulation rooted in technocapitalist patriarchy. In this way, both the female body and the natural body become political territories and economic and ideological battlegrounds, as both, already zones of struggle, endure similar symbolic inferiorisation under hyper-anthropocentric consumerism. By unveiling these crushing connections between both bodies, ecofeminism emerges as a radical critique and drives alternatives that focus on combating all forms of oppression, wherever they exist. Against the backdrop of environmental collapse, this reflection explores how technocapitalist power symbolically and similarly marks both bodies, revealing ecofeminism as an essential critical tool for the foundation of ecosustainable and posthumanist societies.

**Keywords.** Ecofeminism; Female body; Natural body; Body-territory; Ecosustainability, Posthumanism.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Rompiendo fronteras: cuerpos marcados que son uno. 2.1. Historicidad de las opresiones corporales. 2.2. Circularidad opresiva del cuerpo-territorio. 3. Abrazando opresiones: ecofeminismo y ecosostenibilidad. 3.1. Cartografía sagrada: ecofeminismo y cuerpos-territorios. 3.2. Cuerpo espiritual, "ética de la ecosostenibilidad" y posthumanismo. 4. Conclusión.

**Cómo citar:** Foukou-Ngou, A.F. (2025). Los territorios del cuerpo: confabulan ecologismo y feminismo para un futuro posthumanista, en *Anales de Literatura Hispanoamericana* 54, pp. 153-160.

### 1. Introducción

El ecofeminismo, como corriente de pensamiento y acción, construye un puente invaluable entre la opresión de las mujeres y la explotación de la Naturaleza –cuerpo femenino y cuerpo natural en adelante–, ambas perpetuadas por

las estructuras opresivas del patriarcado tecnocapitalista. Desde este pensar, teorizado por figuras importantes como Carolyn Merchant (1980), Vandana Shiva (1988), Val Plumwood (1993), Karen Warren (1994), y muchas otras, se evidencia que los sistemas de poder y dominio que a lo largo de la historia han aplastado al cuerpo femenino, desclasándolo de la Cultura, y han mercantilizado al cuerpo natural, sometiénolo a la sobreexplotación y el despojo, son nada más que idénticos. Enamorando esta lectura, tanto la subordinación de la mujer como la crisis ambiental responden a una lógica de dominación y acumulación propia del tecnocapitalismo. Así, ambos cuerpos femenino y natural fueron marcados históricamente por inscripciones simbólicas aplastadoras del régimen del patriarcado tecnocapitalista. Tradicionalmente considerada el “ángel del hogar” (Plumwood, 1993), por asociarla a la reproducción y el cuidado de la vida, el cuerpo femenino ha sido excluido del trabajo remunerado, del mismo modo que el cuerpo natural ha sido reducido a un mero recurso económico, sin preocuparse, de modo alguno, por su equilibrio ni regeneración. Este paralelismo no es casual, sino el resultado de unas inscripciones simbólicas que inferiorizan el cuerpo femenino y el cuerpo natural como propiedades exclusivas del hiperantropocentrismo tecnocapitalista. Ante esta lógica similar de opresión de ambos cuerpos, el ecofeminismo nace en ruptura e impulsa alternativas que, casándose con Greta Gaard (1993) y Karen Warren (1996), se centren en combatir todas formas de opresión. En un contexto de crisis ambiental, esta reflexión investiga cómo el poder tecnocapitalista marca simbólicamente ambos cuerpos de modo similar y revela el ecofeminismo como herramienta crítica imprescindible para la erección de sociedades ecosostenibles y posthumanistas.

## 2. Rompiendo Fronteras: Cuerpos marcados que son uno

A lo largo de esta parte, expondré cómo la explotación del cuerpo femenino y el cuerpo natural, que parecen ser dos, en realidad es una, pues ambos integran el mismo sistema de aplastamiento movido por unos cálculos nada menos que materialistas del patriarcado tecnocapitalista.

### 2.1. Historicidad de las opresiones corporales

El patriarcado tecnocapitalista ha consolidado un sistema entrelazado de explotación marcando el cuerpo femenino y el cuerpo natural de la misma referencia simbólica, tornándolos ambos meros instrumentos para el desarrollo económico insostenible en el espacio y tiempo. La yuxtaposición cuerpo femenino y cuerpo natural no es de factura reciente. Desde un punto de vista histórico, las sociedades humanas han vinculado lo femenino con lo natural y la mujer con la Naturaleza, insistiendo en roles relacionados con la fertilidad, la reproducción y el cuidado. Es preciso mencionar que no siempre fue negativa esta conexión que obedece más a principios espirituales.

En numerosas creencias ancestrales, los cuerpos femenino y natural eran adorados como fuentes de vida, maternidad y sabiduría. Aparecen estas religiones tanto en el Norte como en el Sur. La estadounidense y ecofeminista Starhawk (2002)<sup>1</sup> nos ofrece una teoría de la diosa madre donde así la define: “Ella está dentro de todos nosotros. Ella es el círculo completo: tierra, aire, fuego, agua y esencia cuerpo, mente, espíritu, emociones y cambio [...] Como tierra, ella es también vida vegetal. [...] Ella es el cuerpo y el cuerpo es sagrado” (139). En América Latina, la *Pachamama* andina, *Tonantzin* en Mesoamérica y la *Madre Bachué* entre los muiscas de la actual Colombia es una muestra. Todas son adoradas como diosas y son objeto de varios rituales donde se les ofrece alimentos y bebidas en señal de agradecimiento por los recursos naturales que producen. En África, la religión “yoruba” revela una compleja red de *orishas*, muchas de las cuales están asociadas a elementos naturales. *Oshun*, diosa de los ríos y la fertilidad, es venerada como protectora del agua, mientras que *Yemayá* representa la fuerza del océano y la maternidad. Otra muestra nos viene de los *Akan* de Ghana, cuya visión de la divinidad está en armonía con la tierra. La diosa *Nyame* y su materialización terrestre, *Asase Yaa*, simbolizan la fertilidad del suelo y la necesidad de cuidarlo para garantizar la continuidad de la vida. Del lado asiático, suena similar. *Parvati* es una diosa femenina que representa el amor, la fertilidad y la devoción. Es una de las formas de la diosa madre *Shakti* y la adoran en manifestaciones como *Durga* y *Kali*. *Aranyani*, de la que habla Vandana Shiva (1988: 53), es otra deidad, la diosa del bosque y la fuente principal de vida y fertilidad.<sup>2</sup> Este enlace espiritual ha originado diversas teorías históricas, como la de Sherry Ortner (1974: 67-87) que sugiere que la amplia filiación del cuerpo femenino como mediadora entre los hombres y el cuerpo natural explica el origen del orden patriarcal, tesis rechazada por Plumwood (1993) o Warren (1996), quienes, pensando al revés, advierten que esta asociación no es sino el fruto perverso del patriarcado tecnocapitalista en su proyecto de refuerzo de sus marcas paralizantes sobre ambos cuerpos.

Con el surgimiento del patriarcado, que Gerda Lerner (1990) localiza allá en la prehistoria neolítica, es decir en torno a 2500 años antes, la adorada conexión espiritual de ambos cuerpos estuvo convertida en base para una dominación jerárquica. Lo confirma las teorías de Johan Bachofen y Jane Harrison, reforzadas por la arqueóloga Marija Gimbutas en los noventa, sobre un matriarcado anterior sustituido por un orden patrilineal durante la intensificación ganadera y agrícola, con la introducción del arado pesado como nuevo método para labrar. Así, hubo una era patriarcal que sufrió un “desclasamiento” patriarcal hasta en las diosas que pasaron a ser dioses. Como afirma Carretero González (2010: 180),

Todo parece apuntar a que, ya en el Neolítico, la naturaleza se empezó a percibir como un ente que había que controlar. Esta percepción coincidió con el proceso de demolición de la diosa en favor de la ascensión de un dios varón, cambios todos estos que las narraciones mitológicas recogieron y perpetuaron para el beneficio de solo una mitad de la especie humana.

<sup>1</sup> La edición original aparece en 1979.

<sup>2</sup> Estas creencias ancestrales del Sur global fueron publicadas de manera más detallada y sistemática en un artículo precedente mío titulado “Ecocrítica y Urgencia Ecológica: Caminos de Resistencia desde el Sur Global”.

Estas teorías parecen rechazar la tesis de Ortner y abrazan las de Plumwood, Warren o King, que son de “integración crítica” según Alicia Puleo (2011). La existencia de un matriarcado anterior, donde ya había una cooperación rítmica entre el cuerpo femenino y el cuerpo natural, ambos sagrados, invalida las teorías de Ortner, sobre todo cuando se tiene en cuenta las tesis de Lerner sobre la transición del matriarcado al patriarcado. El orden patriarcal es pues el único culpable de las marcas opresivas inscritas sobre los cuerpos femenino y natural allá en el neolítico prehistórico. Estas marcas van a proliferarse en los antiguos filósofos griegos, como Aristóteles, que dieron crédito a esta dicotomía al definir, con sentido infravalorado, a las mujeres como seres más cercanos a la Naturaleza y las emociones, y a los hombres, en sentido supervalorado, ligados con la cultura y la razón.

Este orden jerárquico-patriarcal del cuerpo femenino y del cuerpo natural fue reforzado por la consolidación del dualismo mecanicista en el siglo XVII, víspera de la constitución de la segunda subjetividad moderna. Enrique Dussel (1994 y 1999) desarrolla una “teoría de la modernidad europea” en dos etapas. Ubica la primera a finales del siglo XV y principios del XVI, primer momento de la constitución histórica de la modernidad europea, el “ego conquiro”. El segundo momento, el “ego cogito”, queda localizado en la “Ilustración dieciochesca”. Descartes lo expresa definitiva, o “filosóficamente” (Castro-Gómez, 2007: 82), en 1637. De este modo, la mirada dualista, que opone lo masculino y lo femenino, lo humano y lo no humano, lo racional y lo emocional, el espíritu y el cuerpo, la cultura y la naturaleza, etc., afianzó las bases opresivas de ambos cuerpos allá en la salida de Colón al mar océano en 1492, inicio del “ego conquiro”, ostracismo consolidado pues por Bacon y Descartes. Con la sucesión de los hitos históricos que siguieron en los siglos XVIII y XIX, esta visión fragmentada de las cosas del universo y jerarquizada de los cuerpos femenino y natural alcanza un punto de inflexión. Lo descubrimos a continuación.

## 2.2. Circularidad opresiva del cuerpo-territorio

El desarrollo del capitalismo exacerba este peso agobiante al marcar inscripciones que someten y degradan tanto el cuerpo femenino como el cuerpo natural, mediante el uso de ambos como herramientas explotables para el progreso económico del mundo, pues son marcados de modo similar por el poder tecnocapitalista. Como afirma Geneviève Fabry (2024: 57), “las luchas por el cuerpo-territorio abarcan un abanico muy amplio de preocupaciones por los derechos sociales y medioambientales basados en la recuperación del control de estos territorios”. La connivencia entre el cuerpo-territorio se localiza pues en una encrucijada de opresiones sufridas por ambos escenarios políticos y económicos por el mismo verdugo, el patriarca tecnocapitalista occidental. Fabry (2024: 62), comentando los trabajos de Merchant (2008), va más allá al tejer una relación entre el cuerpo-territorio donde se asemeja metafóricamente el abrir de una mujer al hecho de penetrar en los secretos de la Naturaleza, con violencia diría Bacon. El sometimiento del cuerpo-territorio resaltaría pues una circularidad, cuando se sabe que penetrar a una mujer o pisar a una tierra equivalga a una violación o des- virginidad. La Revolución industrial, con sus avances tecnocientíficos, consolida esta mirada de control de cada “territorio de los cuerpos”. Se celebró el tecnocapitalismo y, con la expansión del modelo industrial, el cuerpo femenino fue explotado en condiciones degradantes en fábricas o confinado al espacio privado, donde su trabajo reproductivo y de cuidado fue silenciado y minusvalorado. El cuerpo natural, en su caso, fue convertido en un depósito inagotable de materias primas, condenándolo así a una explotación recta para abastecer el crecimiento económico y responder al consumismo de las sociedades superdesarrolladas de Occidente. Como afirma Maristella Svampa (2015: 129-30),

El ecofeminismo y la economía feminista destacan el paralelismo entre la explotación de la mujer y la de la naturaleza, a través del trabajo reproductivo invisibilizado y no reconocido. Con esto se hace referencia a aquellas tareas asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional, la facilitación de la participación social, etc.

Los mecanismos opresivos del patriarcado tecnocapitalista sobre los cuerpos femenino y natural han sido investigados por varias ecofeministas. La primera en trazar un puente escueto de correspondencias entre cuerpo femenino y cuerpo natural, en oposición al varón y la cultura del progreso, fue Simone de Beauvoir (1949). En *Le deuxième sexe*, la filósofa francesa teoriza un feminismo de cariz ilustrado, cuyo punto rector es la libertad como principio supremo. Celia Amorós (2005: 342) habla de “feminismo ilustrado”, pero seguro sonaría distinto hoy. En su tiempo, Beauvoir rechazó ferozmente el poder ejercido por la economía del mercado tecnocapitalista sobre el cuerpo femenino obligándolo a reproducirse a pesar suyo. Por eso, considerando al niño una pieza del sistema que lo impulsó, promueve un ideal al revés de la “Vida”, que a veces “no lleva en sí sus razones de ser” (Puleo, 2011: 163). Hoy en día el combate se persigue en otros terrenos. Françoise d’Eaubonne, a quien se debe la entrada “ecofeminismo” en 1974 en Francia, recuperó la brecha radical abierta por Beauvoir, profundizando en la investigación de las raíces u orígenes de la dominación del cuerpo femenino. Su teoría se basa en una hipótesis: en el pasado lejano, el proceso de reproducción era todavía un misterio que desconocía el papel del hombre. Cuando esté último se dio cuenta de su rol, el cuerpo femenino quedó convertido en un simple recinto, “un terreno que se puede poseer y fecundar” (Puleo, 2011: 35). Coincidiendo con la ganadería y agricultura intensiva, el cuerpo natural también entró en una etapa de dominio a gran escala. Con este surgimiento de estructuras privadas,

Fertilidad y fecundidad se habrían convertido así en capacidades manejadas por los hombres. [...] Al convertirse en amo absoluto de la fertilidad de los cuerpos y de la tierra de cultivo, el hombre habría iniciado una carrera expansiva desmedida que terminaría en la superpoblación, la contaminación y el agotamiento de los recursos característicos del mundo actual. (Puleo, 2011: 36)

Los cuerpos femenino y natural perdieron su sacralidad al tomar conciencia el ya varón de su poder en ellos, y los selló definitivamente de marcas serviles. A partir de este momento, ambos pasaron a ser recursos explotables por el recién varón tecnocapitalista. El cuerpo de la mujer fue reducido a un objeto de consumo, mientras que su trabajo,

tanto remunerado (mal) como no remunerado, fue silenciado. Fue explotado en múltiples niveles, desde la violencia de género hasta la trata sexual. El patriarcado tecnocapitalista aseguró que, en la división sexual del trabajo, las mujeres realizaran tareas de reproducción de la especie, para beneficiar de mano de obra gratuita, y de cuidado de la sociedad sin recibir reconocimiento económico ni social alguno. Es así como fue convertida en “ángel del hogar” para sus tareas privadas de perennación de la mano de obra y de cuidado. De modo análogo, el cuerpo natural fue desclasado de su sacralidad, despojado de su valor intrínseco y transformado en un conjunto de recursos extraíbles y comercializables sin tener en cuenta sus capacidades regenerativas. Fue la edad del saqueo ilimitado o extractivismo, modelo económico de extracción intensiva de recursos naturales sin consideración alguna por los impactos ecológicos y sociales que genere. Es una de las patentes manifestaciones del lazo entre explotación del cuerpo natural y opresión del cuerpo femenino, sobre todo si se considera, con Alicia Puleo (2011: 288), el nuevo “imperialismo tóxico” entendible en un contexto de “racismo ambiental”. En muchas regiones del mundo, la expansión de industrias extractivas, como la minería, la agroindustria y la explotación petrolera ha ido acompañada de un aumento en la violencia contra las mujeres, especialmente aquellas que defienden sus territorios corporal y natural.

Mediante este proceso, se consagró la división del cuerpo natural del cuerpo humano (femenino), y se separó “la ecología de la economía” (Shiva, 2006: 24). El cuerpo-territorio se convirtió en un campo de batalla político, un escenario económico, ideológico y cultural desgarrado por las garras ciegas de un consumismo extensivo del blanco patriarca tecnocapitalista. Sería el punto de partida de cuanto Vandana Shiva (1988) denomina “mal desarrollo” del patriarca occidental, fuente de violencia contra la mujer y la Naturaleza en todo el mundo, y que tiene sus raíces en los postulados patriarcales de homogeneidad, dominación y centralización que constituyen el fundamento de los modelos de pensamiento y estrategias de desarrollo dominantes. Así, nació el hiperantropocentrismo androcéntrico que condenó a los cuerpos femenino y natural a una sobreexplotación insostenible e inadmisibles, dando crédito a la tesis shivana de que “la revolución científica [...] subyugó a la naturaleza y [...] excluyó a las mujeres como conocedoras y expertas” (Shiva, 1988: xvi). Estos postulados, desarrollados inicialmente por D’Eaubonne, dieron también fuerza a la tesis de Carolyn Merchant (1980). En *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (1980), la estadounidense nace en contra del discurso mecanicista que había separado lo que he denominado “cuerpo-uno espiritual” en dos cuerpos –humano y natural–, y llama a la desestabilización del racionalismo dualista de pensadores como Bacon o Descartes en los contactos que se mantienen entre ambos cuerpos oprimidos.

Dicho esto, opresión del cuerpo femenino y explotación del cuerpo natural constituyen dos opresiones que son una, y forman parte de las dos caras de una misma moneda dentro del imaginario uno del patriarcado tecnocapitalista. Este último ha construido y consolidado un modelo insostenible a costa de la mujer y la Naturaleza, donde su aplastamiento devastado es imprescindible para la acumulación de riqueza y poder. La crítica dual del ecofeminismo ha nacido pues para afrontar este dualismo opresivo sobre el cuerpo femenino y natural. Ofrece una perspectiva viable, para una reconversión del vínculo cuerpo femenino y cuerpo natural, y saludable frente a la vigente crisis ambiental.

### 3. Abrazando opresiones: ecofeminismo y ecosostenibilidad

Esta segunda parte pone de manifiesto qué trucos moviliza el ecofeminismo para encararse a esta opresión una de ambos cuerpos, el femenino y el natural. Por un lado, examinaré cómo esta teoría se enfrenta simultáneamente a las marcas inferiorizantes inscritas sobre dichos cuerpos por el patriarcado tecnocapitalista, convirtiéndolos en escenario de luchas sociopolíticas y culturales. Por otro lado, analizaré las perspectivas que ofrece ante la vigente crisis ambiental.

#### 3.1. Cartografía sagrada: ecofeminismo y cuerpos-territorios

La explotación bidimensional que ha sufrido y sigue sufriendo el cuerpo femenino y el cuerpo natural por parte del patriarcado tecnocapitalista, en los términos ya señalados, dio nacimiento al ecofeminismo, nada más que la conflagración del ecologismo y el feminismo. Este último, al dejar visibles las interconexiones entre ambas opresiones, que tornan los cuerpos territorios políticos, regala un marco teórico y práctico para idear perspectivas que se fundan en la ecojusticia y la ecosostenibilidad. Alicia Puleo (2011: 277) dice a este propósito:

El feminismo nos enseña a despojarnos del sexismo y del androcentrismo. [...] El ecologismo nos libera del [...] interesado antropocentrismo extremo [...], nos emancipa de la tiranía del consumo alienado y nos revela la desmesura productivista y sus víctimas humanas y no humanas.

El ecofeminismo se localiza pues en una rotunda epistemológica donde abraza de modo simultáneo las injusticias a que van sometidos el cuerpo natural y el cuerpo femenino por la mirada fragmentaria de Occidente. Bressler (1994) sostiene que es una ética que “analyses the interconnection of oppression of women and nature”, y una de sus misiones, advierte Garrard (1993), “has been to expose these dualisms and the ways in which feminizing nature and naturalizing [...] women has served a justification for domination of women, animals and the earth.” (Hu y al., 2024: 816). Es una escuela de la plataforma ecocrítica, ésta que “toma como punto central el análisis de la representación de la naturaleza y las relaciones interdependientes de los seres humanos y no humanos” (Flys y al., 2010: 18), y tiene por objeto céntrico re-comulgar el cuerpo femenino y el cuerpo natural, describiendo simultáneamente las inscripciones opresivas selladas por el tecnocapitalista patriarca. En un sentido amplio, nace para recomponer cuanto denomino “cuerpo-uno espiritual” separado en cuerpo humano y cuerpo natural por la mirada fragmentada del dualismo mecanicista que terminarán teorizando Bacon y Descartes durante la constitución de la segunda modernidad europea, y que puso fin al “animismo renacentista” (Puleo, 2011: 62).

Para reconciliar ambos cuerpos, preconiza Beauvoir una total liberación de la mujer en su soberano derecho de ser madre o no serlo, pues escamotear al sexo femenino la posibilidad de proyectar su vida tal como lo entienda por ser el “segundo sexo” es interferencia social y sexista, es dominación, es injusticia intolerable. La tesis de esta filósofa

francesa, ampliamente reiterada en todo el mundo por miles de mujeres que nunca leyeron este libro pionero del feminismo de igualdad, era que el cuerpo femenino fuese liberado de todas las amarras paralizantes que habían venido aplastándolo históricamente y que eran responsables de su no participación efectiva, sino tácita, en la construcción de la civilización europea. Liberar al cuerpo de la mujer liberaría también a la Naturaleza, de modo distinto<sup>3</sup>, pues ambos cuerpos compartían los mismos códigos manipulativos del tecnocapitalismo. Por eso, en su propia vida, se negó a dar a luz, pues tenía una aversión contra esta facultad femenina que la acercaba al cuerpo natural y la condenaba a vivir encerrada detrás de las puertas que solo abrían los hombres. La desgracia de la mujer en sentido beauvoireano es “haber estado biológicamente condenada a repetir la Vida, cuando a sus ojos la Vida no lleva en sí sus razones de ser, y estas razones son más importantes que la vida misma” (Puleo, 2011: 163). El decidir libremente de la mujer debe de ser soberano y absoluto, su sentir valiendo más que el ser, que ya esté dentro o todavía fuera de ella. Eso sería la misión suprema de la moral, ilustrar o razonar la ilustración o, en palabras de Puleo (2011: 148), “liberar la libertad”.

Bajo la influencia de la perspectiva beauvoireana, D'Eaubonne reforzó ciertos aspectos de su teoría, mientras que revisó otros. Reiteró sus principios en materia de “Vida”, pero rechazó su mirada hiperantropocéntrica y tecnocientífica que preconizaba la explotación del cuerpo natural por el cuerpo humano. Para la bióloga francesa, la impuesta supeditación de los cuerpos femenino y natural al tecnocapitalismo fue el resultado de la mentalidad de una falocracia regida por un consumerismo superfluo basado en cosas facultativas y pasajeras, que imponía a ambos cuerpos un ritmo de regeneración inalcanzable, imposible e irrealista. De ahí, la prevaricación del futuro de ambos cuerpos, mujer y Naturaleza, sometidos a un ciclo infernal a efecto de satisfacer lo innecesario de las necesidades humanas. Afirma que “en un mundo [...] donde las mujeres estuvieran realmente en el poder, su primer acto habría sido limitar y espaciar los nacimientos” (D'Eaubonne, 1997: 42), y eso para quitar al capitalismo cuanto este último ya considerara una herramienta explotable a su antojo, la mano de obra. En eso, abraza parcialmente los postulados maltusianos en la reducción de las vidas. Argumenta pues que el “problema de las mujeres es, en primer lugar, el de la demografía, luego el de la naturaleza, es decir, el del mundo” (D'Eaubonne, 1997: 51). En palabras mías, liberar al cuerpo femenino así sería hacer la Naturaleza ilustrada, e ilustrar al cuerpo natural sería tornar libertada a la mujer, sentencia que suscribo. De ahí, su lema famoso “El feminismo o la muerte” (1974), que entrecruza imprescindiblemente los destinos de los cuerpos femenino y natural, piedra angular del pensamiento ecofeminista.

Esta postura deaubonneana nos recuerda la de Carolyn Merchant, que prologó la edición inglesa de su libro, así como la de Val Plumwood o incluso de Karen Warren. En efecto, en su *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (1980), Merchant sostuvo la tesis de que los progresos científicos están perjudicando al cuerpo natural, progresivamente, hasta que se extinga. Localiza el punto de desagregación del “cuerpo-uno espiritual” en “cuerpos-dos humano y natural” en el dualismo mecanicista de Bacon y Descartes con su mirada fragmentaria genocida del holismo antiguo. En consonancia con lo anterior, defiende Fabry (2024: 62) que “Merchant ha mostrado la transformación profunda que sufre la concepción de la naturaleza entre el fin de la Edad Media y la primera modernidad<sup>4</sup>”. De este modo, la ética ecofeminista que defiende la filósofa estadounidense funde las reclamaciones de ambas corporalidades en una, pues bajo la mirada tecnocapitalista, no solo mujer y Naturaleza van unidas como recursos explotables de modo análogo, sino que también concilian una vulnerabilidad común frente a la vigente crisis ambiental, dado que la que más impactos sufre de la degradación de la biodiversidad es la mujer. Esta última idea la defiende Vandana Shiva (2006: 26) en su tesis de la “economía femenina del sustento”, y Carme Valls-Llobet (2009), en su teoría de los “xenotrógenos” o estrógenos externos que afectan principalmente al cuerpo femenino. De forma que la ética feminista no puede ser más que ecológica y al revés, siendo el ecofeminismo el entredós epistemológico y pragmático de ambas teorías de rehabilitación del cuerpo-uno espiritual, que nunca debió de ser fragmentado en dos. Así piensa Bruno Latour, en *Nunca fuimos modernos* (1991), con su teoría de la “naturaleza-cultura” que afirma la inseparabilidad de los dos, de ambos cuerpos.

De conformidad con lo anterior están las teóricas de integración crítica, especialmente Plumwood (1993), Warren (1994) y King (1997)<sup>5</sup>. La primera defiende una ética similar en muchos puntos con su teoría de la *master mentality*. Esta última pone de manifiesto una simplificación exacerbada en la lectura que algunos tienen de los hechos sociohistóricos al tener una mirada dualista que tiende a oponer todo y a buscar el equivalente o espejo de todo<sup>6</sup>. Este intencional dualismo es movido por un mecanismo de control propio de la sociología espontánea y la teoría de la “pureza de sangre” de Walter Mignolo (2000). Argumento, tras el semiólogo argentino de la teoría decolonial, que la “pureza de sangre” se considera el primer discurso de inspiración medieval cristiano que alcanza proyectar sobre la humanidad viva un velo jerárquico basado en criterios dualistas y etnoraciales, una distribución fragmentaria y esquemática de los pueblos del mundo, mejor dicho, una racialización jerarquizada del género humano y lo no humano propia de la “sociología espontánea” y en cuyo eje axial era “legítimo” que se centrara la raza blanca europea cristiana. La sociología espontánea, que aquí se refleja, se analiza como un sistema artificial del saber o conocimiento mediante el cual se construye una “verdad social indudable” a partir de un simple movimiento del espíritu o una mera conciencia de verdad. Es un conjunto de “prenociones”, de corte durkheimiano, que anteceden toda verdad científica (Fernández, 1998:

<sup>3</sup> Es preciso señalar que la Naturaleza, en el sentido beauvoireano, debía ser conquistada por el ser humano. Integraba punto por punto los principios dualistas de la modernidad europea, una postura hiperantropocéntrica asumida que se sometía al culto de la tecnociencia occidental. Liberar al cuerpo natural es borrar su cara femenina, y no liberarlo de la dominación del ser humano.

<sup>4</sup> Es menester señalar que la “primera modernidad” a la que se refiere Fabry aquí no corresponde a cuanto Dussel llama “primer momento de la constitución de la modernidad europea” que se ubica en los siglos XV (finales) y XVI, sino al segundo momento, situado en los siglos XVII (aproximadamente la segunda mitad) y XVIII. Su concepción de la modernidad difiere pues de la que defiende aquí.

<sup>5</sup> La edición original aparece en 1990: *Healing the wounds: Feminism, Ecology and the Nature/Culture Dualism*.

<sup>6</sup> Carmen Flys Junquera (2010: 104) propone un cuadro donde se puede detalladamente ver algunos ejemplos de esta mirada dualista que desvela la mentalidad del amo de Plumwood.

194-195), una pulsión individual o intuición subjetiva que necesita férrea metodología para poder alcanzar el grado de conocimiento legitimado, y que Bourdieu y al. (1988)<sup>7</sup> denomina “artificialismo”.

La pureza de sangre y la *master mentality* operan bajo una similar matriz de dominación. Son venenos que se filtran en la psique del hombre blanco, alimentando una jerarquía ilusoria donde el dominador también es víctima, siendo encadenado a su propio mito de superioridad. Esta ficción lo empodera para convertir lo ajeno en territorio conquistable, y a lo no humano, en recursos descartables, tal como ha venido haciéndolo desde la esclavitud, las colonizaciones, hasta la vigente crisis ambiental, hija del abuso desenfrenado de los cuerpos femenino y natural o, en consonancia con Cheryll Glotfelty (2010: 57), “un subproducto de la cultura”. Como respuesta, Plumwood construye una ética ecofeminista centrada en la armonía de estos últimos abusos señalados, en las violaciones contiguas de las corporalidades mujer y Naturaleza. Su ética constructivista casa la de Warren, cuya ética procura desestabilizar todo tipo de opresiones. Advierte que *controlling nature and controlling women operate under the same system, which is the patriarchy central system* (Warren, 1994: 102). Este cruce en el ahogamiento de ambas corporalidades suena similar en Ynestra King (1997: 90) que ofrece a la crítica un “análisis de las dominaciones interrelacionadas de la naturaleza [...] y la posición histórica de las mujeres en relación a estas formas de dominación”. De forma que estas teóricas entrecruzan sus éticas constructivistas y sentencian, con voz de Warren (1990), que “no se puede ser ecologista sin ser feminista, ya que cualquier ecologismo tiene que rechazar la explotación de cualquier especie” (Flys Junquera, 2010: 105). Suscribo esta propuesta que uno no puede ser ecologista sin ser previamente feminista, –yo añadiría al revés–, en tanto que cualquier ecologismo y/o feminismo viable y universalizable ha de encararse a toda forma de jerarquía cultural, esté donde esté. Es el camino que seguir para desescribir reescribiendo el cuerpo-uno espiritual fragmentado por la mentalidad de amo del tecnocapitalista blanco.

### 3.2. Cuerpo espiritual, “ética de la ecosostenibilidad” y posthumanismo

Desarrollar una “ética de la ecosostenibilidad” que integre ingredientes híbridos animistas y estrategias contemporáneas para afrontar la vigente crisis ambiental es posible desde el ecofeminismo y urgente. Arraigada en una vital interconexión entre cuerpo humano y cuerpo natural y técnicas actuales, esta ética procura ofrecer principios y prácticas que pueden guiar la transición hacia un futuro ecosostenible y menos hiperantropocéntrico. Las enseñanzas espirituales de las creencias ancestrales latinoamericanas, africanas y asiáticas, que han tejido durante siglos una relación armoniosa y respetuosa con el cuerpo natural, son fuentes de inspiración pragmáticas.

En América Latina, el caso de la *Pachamama*, venerada por los pueblos quechuas y aimaras y símbolo de la “Madre Tierra”, es una muestra. Gladys Parentelli (1996: 29-38), la teóloga venezolana de la liberación, la describe como una divinidad femenina viva que nutre, protege y sostiene la existencia de todos los seres animados y no animados, estableciendo una relación de reciprocidad desjerarquizada con los humanos. En África, la ética de *Ubuntu* es un ejemplo práctico. Christian Gade la define señalando dos visiones: *Ubuntu* es una ética moral individual y un sistema o filosofía africano que interconecta a humanos y no humanos bajo el lema de *umuntu ngumuntu ngabantu*, literalmente *a person is a person through other persons* (Gade, 2013). Se considera una ética vital de ecodependencia natural basada en principios de comunidad y reciprocidad. En las tradiciones filosóficas y religiosas asiáticas, el cuerpo natural es núcleo de expresión de la armonía cósmica. El hinduismo, el budismo, el taoísmo, el sintoísmo, etc. proponen distintos caminos espirituales donde la conexión entre cuerpo humano y cuerpo ambiental está mediada por la idea de equilibrio o sostenibilidad y energía vital. Es el caso de *Aranyani* digno de mención. Shiva (1988: 53) celebra la conexión que se hila entre seres humano y no humano por una parte y, por otra parte, entre cuerpo femenino, cuerpo natural y desarrollo sostenible cuando sentencia que los “bosques [...] han sido adorados como Aranyani, la Diosa del Bosque, la fuente principal de vida y fertilidad, y el bosque como comunidad se ha visto como un modelo de evolución social civilizadora”. Rechaza ferozmente “la economía de mercado” que “separa la naturaleza de las personas y la ecología de la economía” (Shiva, 2006: 24). Su ética sugiere “la necesidad de una nueva cosmología [...] que reconozca que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene mediante la cooperación, el cuidado y el amor mutuos” (Mies y Shiva, 1993: 5-6). En tal sistema, la vida se organiza desde un enfoque que reconozca previamente los componentes del cuerpo natural antes de solidarizarlos acorde con una disposición espiritual que cultive la ecosostenibilidad y abogue por el fin del tecnocapitalismo patriarcal y el consumismo desmesurado.

Puede que reconocer una personalidad jurídica al cuerpo natural sea una vía saludable que incluiría algunos espacios protegidos. No se trata de entrar en un mundo ecocéntrico en el sentido de Arne Naess y la *Deep Ecology*, sino cultivar un antropocentrismo consciente y equilibrado. De este modo, se evitaría caer en las trampas de las “reformas no reformistas”<sup>8</sup> (Gorz, 1991: 58), aquéllas que se caracterizan por un radicalismo excesivo, no escalonado e irrealista, y que terminan en su propia autoanulación por falta de puente mediador entre la sociedad que se denuncia y la que se quiere construir. En tales condiciones, este último se convertiría en “sujeto de derechos” como es el caso en países como Ecuador, Bolivia, México, Colombia, o Nueva Zelandia.<sup>9</sup> Apoyar mecanismos basados en fuentes híbridos, sabiduría ancestral y conocimiento tecnocientífico sería también otra vía de avance sana. Esta visión hermana la tesis del *cyborg* de Donna Haraway (1995), un mezclado de organicidad y tecnología o “un híbrido de organismo vivo y máqui-

<sup>7</sup> La edición original, *Le métier de sociologue*, aparece en francés en 1968 por la editorial Mouton & Co.

<sup>8</sup> Andre Gorz define las reformas no reformistas como aquellas que no son determinadas por lo que es posible dentro de la racionalidad del sistema económico y político, sino por “lo que *debe ser hecho posible* de acuerdo a las necesidades y exigencias humanas” (Puleo, 2011: 291).

<sup>9</sup> Ecuador fue el primer país del mundo en reconocer al cuerpo natural como “sujeto de derechos” en su constitución en 2008. En 2010, fue el turno de Bolivia al proclamar la Ley de derechos de la Madre Tierra. En otros países, estos derechos se aprobaron de modo sectorial en algunos miembros del cuerpo natural, como el Río Whanganui (2017) en Nueva Zelandia, primer en el mundo con personalidad jurídica, el Río Atrato (2016) o Amazonia colombiana (2018) en Colombia. En México, algunas administraciones locales, como Colima y la Ciudad de México, integraron a la Naturaleza en sus constituciones.

na.” (Puleo, 2011: 240) El *cyborg* sugiere la idea de que el ecofeminismo debe ir más allá del complejo tecnocientífico y restar la creencia ilusoria en un cuerpo natural verde en extremo. Las comunidades antiguas surglobalistas han desarrollado prácticas reproducibles durante miles de años. La sostenibilidad era la brújula de sus acciones para el mantenimiento de un equilibrio ambiental. Educar y constituir en cada niño y niña una personalidad ambiental híbrida descansada en una ética de la ecosostenibilidad sería un mecanismo poderoso de apertura a un futuro posthumanista. Esta educación podría ser teórica y práctica, fomentando actividades como la reforestación, la limpieza de ríos, la participación en rituales que honren el cuerpo natural, y prácticas agrícolas sostenibles y posthumanistas. Es el caso de la agroforestería, que combina árboles con cultivos y ganado, el cultivo en terrazas andinas, utilizado durante milenios por los incas, o los principios de la permacultura que son formas efectivas de restaurar suelos degradados y aumentar la biodiversidad, adaptarse a terrenos difíciles mientras se previene la erosión, y diseñar sistemas agrícolas que imitan los patrones naturales cíclicos.

Estos valores constituyen un enfoque otro de aproximación al medioambiente. Al interconectar ancestralidad y contemporaneidad es posible construir un futuro posthumanista donde el “cuerpo humano” y el “cuerpo natural” re-comulguen en “cuerpo-uno espiritual”, sin caer en la trampa verde de un giro excesivo ecológico que sería utópico. Cuando se realice esta re-comunión de las dos caras del mismo cuerpo mediante esta experiencia híbrida y todo cuanto integre, se dará vida a cuanto denomino “ética de la ecosostenibilidad”. Esta última es un proyecto vital que incorpore una ética del cuidar desgenerizada, reevaluando los síntomas de la vigente crisis y recalibrando las mentalidades que tornaron las corporalidades femenino y natural recursos explotables. Rechaza un hiperantropocentrismo y un hiperbiocentrismo. El cambio de mirada hacia el cuerpo natural afectará también el cuerpo femenino, ambos residiendo bajo la misma infraestructura de dominación del tecnocapitalismo, y permitirá que se salga de lo que Amorós, rechazando la ética del cuidar y la responsabilidad de Carol Gilligan, denomina “voluntarismo valorativo” y “reduccionismo eticista” (Puleo, 2011: 64). La ética de la ecosostenibilidad no sería sino un arma que disparara híbridadas balas mortales contra todo intento de jerarquía, sea cual fuere y esté donde esté, y abraza una sociedad donde impera el posthumanismo ético. Carolina Núñez-Puente (2024: 122), en su trabajo sobre Shiva a quien galardona como pionera del posthumanismo ético, define este enfoque en oposición a la categoría del “humanismo”, esta última cuya raigambre aboga por un punto “hiperaxial” del componente “humano” con respecto a los demás componentes que estructuran el sistema vital, incluido el cuerpo natural. Así, esta ética filosófica se hila sobre los postulados espirituales llamados “primitivos” antes, que hoy llaman diálogos con la Naturaleza, pues funda su identidad en la desarticulación de la doctrina hiperantropocéntrica para entrar en un espíritu de cohabitación con los otros componentes del ecosistema. Stacy Alaimo (2010: 2) habla de “transcorporalidad”, pues “la sustancia de lo humano es en última instancia inseparable del ‘medio ambiente’”. Se despeja así una interconexión firme entre lo humano y lo no humano, un espacio donde el convivir se negocia y permanece vivo hilándose acorde con una híbrida mirada del *cyborg*. En consonancia con lo anterior, Rosi Braidotti (2019) critica también la jerarquía “humano/no humano” para desafiar, entre otros prejuicios, la soberbia occidental por la sabiduría ancestral de los pueblos antiguos surglobalistas. De hecho, la filósofa reconoce que el posthumanismo ético contemporáneo tiene una deuda con las cosmologías indígenas y las teorías ecofeministas, base para fundar un mundo restado de las ambiciones tecnocapitalistas de control y dominación del cuerpo-uno espiritual.

#### 4. Conclusión

Para concluir, digamos que el ecologismo y el feminismo, ambos conciliados en el ecofeminismo, revelan la estructura parecida bajo la cual se encuentra aplastada la corporalidad femenina y la corporalidad natural. Es una aproximación dual contra una misma infraestructura dominadora que mercantiliza los cuerpos femenino y natural bajo un prisma similar, convirtiéndolos en zonas ideológicas, mejor, en escenarios de guerras despiadadas. El ecofeminismo, bajo la ética de la ecosostenibilidad que aquí se propone, hace suyos los principios de ecojusticia, ecofraternidad y eco-dependencia, así como los postulados de hibridismo práctico y pragmático, convocando la sabiduría ancestral y la tecnociencia contemporánea en su despliegue. Se enfrenta a estos ya cuerpos-territorios para desescribir las inscripciones inferiorizantes duales del tecnocapitalismo que les pesan y fragilizan. Dicho esto, el ecofeminismo asume el rostro de una ética entrelazada de liberación integral que opera bajo el prisma multidimensional de ecojusticia, ecofraternidad, eco-dependencia, ética de cuidar y responsabilidad desgenerizada, en breve, bajo la ecosostenibilidad y persigue la fundación de una sociedad posthumanista donde las ambiciones humanas se hermanen con las no humanas, interdependientemente.

#### Referencias bibliográficas

- Alaimo, Stacy (2010). *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Bloomington : Indiana University Press.
- Amorós, Celia (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Beauvoir, Simone de (1949). *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre y al. (1988). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI Editores S.A.
- Braidotti, Rosi (2019). *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity.
- Carretero González, Margarita (2010). “Ecofeminismo y análisis literario”, in: Flys Junquera, Carmen y al. (eds.). *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Madrid/Francfurt: Iberoamericana/Vervuet. 177-189.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). “Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, in Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 79-92.

- D'Eaubonne, Françoise (1997). "La época del feminismo", en María Xosé Agra (comp.). *Ecología y feminismo*. Trad. Ana Celia Rodríguez Buján. Granada : Ecorama.
- , ----- (1974). *Le féminisme ou la mort*. Paris : Femmes en mouvement.
- Dussel, Enrique (1999). "Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad", in: Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.
- , ----- (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- Fabry, Geneviève (2024). "Perspectiva ecofeminista y poesía del Cono Sur". *Monteagudo*, 29. 55-75.
- Fernández, Sergio Pablo (1998). "Dos reglas del método". *Cinta moebio*, 4. 190-200.
- Flys Junquera, Carmen y al. (2010). "Ecocríticas: el lugar y la naturaleza como categoría de análisis literario", in Flys Junquera, Carmen y al. (eds.). *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Madrid/Francfurt: Iberoamericana/Vervuet. 17-25.
- Flys Junquera, Carmen (2010). "Literatura, crítica y justicia medioambiental", in: Flys Junquera, Carmen y al. (eds.). *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Madrid/Francfurt: Iberoamericana/Vervuet. 85-119.
- Gaard, Greta (1993). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gade, Christian (2013). "The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu." *South African Journal of Philosophy*, 30(3), 303-329. <https://doi.org/10.4314/sajpem.v30i3.69578>
- Glotferly, Cheryll (2010). "Los estudios literarios en la era de la crisis medioambiental", in: Flys Junquera, Carmen y al. (eds.). *Ecocríticas. Literatura y medio ambiente*. Madrid/Francfurt: Iberoamericana/Vervuet. 49-65.
- Hu, Yeting y al. (2024). "An Ecofeminist and Taoist Reading of Louise Glück's A Village Life". *Journal of Language Teaching and Research*, 15(3), 815-821. <https://doi.org/10.17507/jltr.1503.14>
- King, Ynestra (1997). "Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo Naturaleza/Cultura", in: María Xosé Agra (comp.). *Ecología y feminismo*. Trad. Ana Celia Rodríguez Buján. Granada : Ecorama.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.
- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper and Row.
- Mies, María y Shiva, Vandana (1993). *Ecofeminism*. London: Zed.
- Mignolo, Walter (2000). *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Núñez-Puente, Carolina (2024). "Vandana Shiva: ecofeminista y pionera del posthumanismo ético". *Indialogs*, 11, 121-129. [doi.org/10.5565/rev/indialogs.277](https://doi.org/10.5565/rev/indialogs.277)
- Ortner, Sherry (1974). "Is female to male as nature is to culture?", in Michelle Rosaldo and Louise Lamphere (eds.). *Woman, culture, and society*. Stanford, CA: Stanford University Press, 68-87.
- Parentelli, Gladys (1996). "Latin America's Poor Women. Inherent Guardians of Life", in Rosemary Radford, Reuther (ed.). *Women Healing Earth. Third World Womeen on Ecology, Feminism and Religion*, New York: Orbis Book, 29-38.
- Plumwood, Val (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge.
- Puleo, Alicia (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Shiva, Vandana (2006). *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- , ----- (1988). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed.
- Starhawk, Miriam (2002). *La danza en espiral. El renacimiento de la antigua religión de la Gran Diosa*. Barcelona: Obelisco.
- Svampa, Maristella (2015). "Feminismos del Sur y ecofeminismo". *Nueva Sociedad*, 256, 127-131.
- Valls-Llobet, Carme (2009). *Mujeres, salud y poder*. Madrid : Cátedra.
- Warren, Karen (1996). *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- , ----- (1994). *Ecological Feminism*. London, New York: Routledge.
- , ----- (1990). "The Power and Promise of Ecological Feminism". *Environmental Ethics*, 2. 125-146.