



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Reconciliarnos con la Naturaleza. La Filosofía
Ecofeminista de Vandana Shiva

Making Peace with Nature. The Ecofeminist
Philosophy of Vandana Shiva

Autor/es

Alfonso González Razábal

Director/es

Aránzazu Hernández Piñero

Titulación del autor

Grado de Filosofía

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2023-2024

Resumen

Uno de los problemas fundamentales a los que se enfrenta la humanidad es la crisis climática. Existe la urgencia de plantear soluciones y una visión amplia que tenga en cuenta la complejidad de los ecosistemas y los peligros a los que se enfrentan para construir una alternativa que asegure y defienda una vida amenazada a nivel mundial. Esta superación pasa por propuestas que busquen la reconciliación entre ser humano y naturaleza. Este trabajo ofrece un estudio de la propuesta de Vandana Shiva, una pensadora que ofrece una perspectiva innovadora desde una filosofía ecofeminista, proponiendo un cambio hacia un mundo más habitable; como una herramienta metodológica, conceptual y práctica para superar esta crisis, a través de un enfoque que busca reconciliar al ser humano con la naturaleza, integrando teoría y práctica como una unidad.

Para analizar la propuesta de integración de elementos y reconciliación entre ser humano y naturaleza a través de Shiva, se realizará un estudio en cuatro apartados: en primer lugar, se explorarán las implicaciones de la integración entre teoría y praxis en su obra; a continuación, se caracterizarán las bases de su pensamiento ecofeminista; en tercer lugar, examinará su crítica al sistema hegemónico que ha provocado la separación entre humanos y naturaleza y ha producido la crisis ecológica; para, finalmente analizar su propuesta concreta de integración: la construcción de la “Democracia de la Tierra”.

Índice

1. Introducción.....	3
2. La generación de conocimiento en Vandana Shiva: la teoría como praxis	4
2.1. Herencia e influencias.....	4
2.2. La obra de Vandana Shiva como parte de su praxis.....	7
3. El ecofeminismo de Vandana Shiva	8
3.1. Caracterización general del ecofeminismo	9
3.2. El planteamiento ecofeminista de Vandana Shiva	11
4. Análisis y crítica del sistema de la escisión y la muerte.....	15
4.1. El discurso patriarcal y colonial del desarrollo.....	15
4.2. El paradigma de la ciencia reduccionista.....	17
4.3. La economía productora de mercancías.....	18
4.4. El caso de la silvicultura: un ejemplo de la destructiva lógica occidental.....	20
5. Hacia una Democracia de la Tierra	22
5.1. Economías vivas	23
5.2. Democracias vivas	25
5.3. Culturas vivas	26
6. Conclusión.....	28
7. Bibliografía.....	29

1. Introducción

Uno de los principales retos a los que los seres humanos nos enfrentamos en la actualidad es la crisis ecológica global. Existen múltiples visiones, posturas y propuestas que trabajan esta problemática, pero lo que es evidente es que, entendiendo la ecología en un sentido amplio, los ecosistemas humanos y no humanos están en peligro. Existe, por tanto, la urgencia de plantear soluciones y una visión amplia que tenga en cuenta la complejidad de los ecosistemas y los peligros a los que se enfrentan para construir una alternativa que asegure y defienda una vida amenazada a nivel mundial. Una de las bases de esta crisis y, por tanto, un problema que al que es imperativo aproximarse para la superación de la situación de emergencia, se encuentra en el hecho de que los seres humanos hemos desarrollado un sistema teórico y práctico, que promulga una escisión con la naturaleza.

La autora Vandana Shiva ofrece una mirada novedosa, amplia y exhaustiva, a través de una filosofía ecofeminista, de la situación crítica ante la que nos encontramos, así como una propuesta de cambio y de construcción de un mundo más habitable. El estudio de su vida y obra nos ofrece herramientas metodológicas, conceptuales y prácticas para la superación de la crisis. En este trabajo, se estudiará la perspectiva de Vandana Shiva como una propuesta integradora que busca reconciliar al ser humano y la naturaleza para superar la crisis ecológica que se fundamenta en un sistema de la escisión y la muerte. Esta perspectiva aparece en Shiva mediante una integración de teoría y práctica como una unidad en la que la producción teórica y textual de la autora es una parte más de su praxis política, por lo que la mirada de la integración no será exclusivamente una propuesta conceptual, sino una propuesta teórico-práctica donde la forma de producción de conocimiento y de construcción de nuestras sociedades y comunidades tendrá un papel fundamental.

Para analizar de forma completa esta propuesta de integración de elementos y de reconciliación entre ser humano y naturaleza se realizará un estudio en cuatro apartados. En primer lugar, se hará una aproximación de las implicaciones que tiene la integración entre teoría y praxis en la autora, observando el valor de los componentes contextuales y biográficos de la pensadora, así como el papel y características de su obra textual. A continuación, se caracterizarán las bases del pensamiento ecofeminista de la autora como

la corriente principal en la que se inserta. En tercer lugar, se estudiará la crítica que la autora realiza del sistema hegemónico que ha producido la escisión de ser humano y naturaleza y ha dado lugar a la crisis ecológica; para, en cuarto lugar, poner la mirada en la propuesta concreta de integración de Shiva: la construcción de la “Democracia de la Tierra”.

2. La generación de conocimiento en Vandana Shiva: la teoría como praxis

El valor del estudio de Shiva reside en su presentación de una teoría intrínsecamente conectada con la vida en general, pero también con sus experiencias vitales. Por lo tanto, para entender una propuesta revolucionaria y reconciliadora del ser humano y la vida, como lo es la de esta autora, hay que atender indudablemente a todos los elementos que construyen y forman parte de una forma particular de percibir el mundo y generar conocimiento. Esta aproximación es particularmente relevante en el caso de Shiva pues la producción teórica de la autora no es más que una parte de su praxis y de su acción política, activista y vital; por lo que su contexto, biografía, influencias y forma particular de concebir la producción teórica y de conocimiento serán clave para comprender la aproximación de la autora en todos su complejidad y consecuencias.

2.1. Herencia e influencias

Hay que entender, en primer lugar, que Shiva se enmarca en la corriente ecofeminista y supone, de hecho, uno de los nombres más reconocidos en esta corriente de reciente nacimiento. Tanto es así que es la propia autora la que utiliza el término “ecofeminismo” en los títulos de algunos de sus trabajos y hace una aproximación explícita de los principios de su ecofeminismo y por qué, por tanto, se enmarca en esta corriente y qué consecuencias tiene. Su trabajo ecofeminista, más concretamente enmarcado en el Ecofeminismo del Sur supondrá la aplicación de una mirada descolonizada sobre las estructuras económicas, políticas y culturales del desarrollo occidental, así como una forma de descolonización del saber y una redefinición del papel de los sujetos invisibilizados como sujetos políticos en la base de una transformación comunitaria y global.

Aunque estas consideraciones acerca de los rasgos específicos sobre su ecofeminismo serán atendidas más adelante en este trabajo, para entender la labor de descolonización del saber y de producción de una mirada del mundo en conjunción con una praxis política, hay que aproximarse a la vida de Shiva y los elementos de su contexto y su biografía que influyen y construyen su propuesta. En primer lugar, Shiva es heredera “del legado de la sacralidad de la naturaleza inherente a la cultura india”¹ y del pacifismo hindú impulsado por Gandhi. Su postura está fuertemente basada en la noción de *Ahimsa*: la no violencia y el respeto por todas las formas de vida. Se trata de un concepto cultural que atraviesa la cultura hindú y que formará parte de la conceptualización de Shiva de cómo enfrentarse a la dominación neocolonial y estará a la base de los cimientos sobre los que construirá una revolucionaria idea de organizar las comunidades poniendo la vida en el centro. Este no es el único componente de la tradición hindú que se mostrará en su trabajo. En su propuesta para establecer una lucha común que se articule en torno a la idea de la vida destacará el concepto hindú de *Vasudhaiva Kutumbkam* o “Familia de la Tierra” bajo el cual tratará de encaminar todas las luchas por la defensa de la vida bajo un mismo objetivo.²

Estos principios políticos y culturales, sin embargo, llegan a la vida de Shiva y la impactan al conocer y vincularse con el “movimiento Chipko”, un movimiento de mujeres de las regiones montañosas del Himalaya que se fundamenta en la protección de los bosques comunitarios de la explotación comercial a través de estrategias pacíficas. Con una larga tradición de lucha y sacrificio por la custodia de la naturaleza y el territorio que se remonta hasta la defensa de árboles sagrados de Amrita Devi y sus seguidores en 1730, las mujeres Chipko es un movimiento de resurgimiento de estas prácticas e ideas de defensa de los bosques que surge en la región de Garhwal con el inicio de la década de 1970. El proceso de consolidación y acción de dicho grupo supuso el “resurgimiento del poder de la mujer y del interés por la ecología en los Himalayas”³ mediante una filosofía y configuración del mundo concreta basadas en la protección de la naturaleza y de la promoción de formas de vida comunitarias y éticas. Para Shiva, conocer y vincularse

¹ Eva Pagnussatt, “Ética de la Alimentación. Justicia, Salud y Sostenibilidad. La propuesta Ecofeminista por la Soberanía Alimentaria” (tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2021), 58.

² Pagnussatt, “Ética de la Alimentación”, 66.

³ Vandana Shiva, *Abrazar la vida. Mujer ecología y supervivencia*. (Madrid: horas y HORAS, 1995), 115.

con este movimiento supuso un gran impacto en la construcción de un conocimiento decolonial, descentralizado, feminista y comunitario. Tanto es así que, en sus propias palabras: “las primeras lecciones que aprendí sobre el valor de la economía de la naturaleza me las enseñaron las mujeres del movimiento Chipko. Para las habitantes locales, los bosques eran madres que las proveían de todo lo necesario para su sustento: agua, comida, combustible, forraje y medicinas”⁴. Según la lectura de Eva Pagnussatt en su tesis sobre Shiva: esta vinculación supuso “un enorme impacto en la vertebración del corpus filosófico de Shiva, con tres ejes medulares: el poderoso papel de las mujeres en la lucha ecológica, la subsistencia como modo de vida digno y sustentable, y la justicia social y ambiental”⁵. Aunque estos elementos serán analizados posteriormente, cabe destacar que la influencia del movimiento Chipko en Shiva va mucho más allá de una influencia teórica que genera unos principios o un marco de conocimiento. El movimiento Chipko supone en Shiva la constatación de la existencia de una lucha y un paradigma alternativo que estimula la vida y que promueve la creación de sistemas y redes que sostengan la vida frente a un paradigma de destrucción.⁶

Por último, no se puede obviar el bagaje científico y académico de la autora si estamos tratando de dibujar el mapa de influencias y herencias que conforman la base de la vida y la producción de saber de la pensadora. Shiva estudia física en la Universidad de Panjab, cursa a continuación estudios avanzados de física de partículas en la Universidad de Guelph y en 1978 se doctora en Filosofía de la Ciencia en la University of Western Ontario.⁷ Es gracias a estos estudios en el ámbito científico y su paso por el mundo académico del norte global lo que le permite tener una visión de primera mano del paradigma científico occidental y su relación con el desarrollo político y económico, cuya crítica será una parte fundamental de su obra. “Shiva, conocedora de primera mano del potencial destructivo de una ciencia sin conciencia, sin ética y sin fronteras, dedicará

⁴ Vandana Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz* (Barcelona: Paidós, 2006), 85.

⁵ Pagnussatt, “Ética de la Alimentación”, 59.

⁶ Shiva, *Abrazar la vida*, 124-126.

⁷ Pagnussatt, “Ética de la Alimentación”, 58.

su fuerza y su conocimiento a luchar para evitar que se repitan tragedias como estas y adquiere el compromiso de la lucha global”⁸.

2.2. La obra de Vandana Shiva como parte de su praxis

Los aspectos mencionados nos permiten ver qué elementos (culturales, vitales y políticos) conforman la experiencia de Shiva y moldean su visión y obra. Estos, especialmente su compromiso con el activismo político junto a las mujeres Chipko, hacen de su propuesta teórica y su forma de generar conocimiento una parte fundamental de su praxis. La obra de Shiva se muestra como un proyecto de transformación y crítica en conjunto con su activismo político, por lo que su propuesta debe ser estudiada como parte de este. Por ello hay que atender a algunas características generales de su obra.

Por un lado, la mayoría de las obras de Shiva se presentan con un carácter fuertemente divulgativo y político, por lo que busca exponer su conocimiento y su propuesta de una manera abierta y accesible. Muestra de ello son el lenguaje empleado en sus obras, el estilo de escritura o el infrecuente uso de tecnicismos y vocabulario elevado o académico, así como las numerosas charlas, ponencias y entrevistas que ha concedido a lo largo de su trayectoria para ampliar la forma de generar conocimiento de lo exclusivamente escrito a otros medios de difusión y aprendizaje.

El elemento de su producción textual que refleja con mayor claridad esta búsqueda dentro de su obra por construir, no solo un conocimiento o una propuesta revolucionaria y útil, sino de crear a través de ella una forma particular de generación y transmisión de conocimiento decolonial, descentralizado y accesible, se encuentra en su colaboración con María Mies en la redacción de las obras *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*⁹ y *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*¹⁰. En estas obras y en la naturaleza de su colaboración encontramos de forma implícita y explícita el interés

⁸ Pagnussatt, “Ética de la alimentación”, 64.

⁹ María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas* (Barcelona: Icaria, 1997).

¹⁰ María Mies y Vandana Shiva, *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción* (Barcelona: Icaria, 1998).

de Shiva por la postulación de un conocimiento siempre subsumido a una práctica y un activismo por la libertad y apertura de la vida y el saber.

En el primer capítulo de su primera obra conjunta, abordan a modo de introducción el motivo de su colaboración. En este capítulo nos muestran las múltiples diferencias entre las vidas de ambas autoras y, por tanto, las dificultades que una colaboración de este tipo presenta; tanto por su diferencia de procedencias, por su formación académica, incluso por sus diferentes militancias políticas. Sin embargo, desde su propia visión, estas diferencias deben ser superadas para construir un proyecto basado en la integración de diferentes perspectivas, pero con una serie de preocupaciones y reflexiones comunes sobre la amenaza a la vida del sistema político y económico global. Por ello y por otros motivos múltiples, como visibilizar procesos globales invisibilizados, expresar la diversidad y las desigualdades inherentes a las estructuras mundiales o la búsqueda de identidades y diferencias en una plataforma de resistencia y cuidado.¹¹ Además, expresan la importancia que tiene en sus vidas la participación en movimientos sociales y activistas como foco de conocimiento y de valor para proteger y asegurar la vida y como elemento de unión entre propuestas y posturas diferentes.

En general, lo que muestra Shiva con su trabajo conjunto con Mies es su preocupación por buscar una forma de crear conocimiento alineada con sus valores de protección de la vida desde una perspectiva interseccional, diversa e integradora. Es en estas bases en las que se asentará su ecofeminismo y el eje vertebrador de toda su praxis política y académica. Esta perspectiva de la autora y de su trabajo, tanto individual como conjunto, busca propugnar “la necesidad de una nueva cosmología y una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluye a los seres humanos) se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor.”¹²

3. El ecofeminismo de Vandana Shiva

La propuesta de Shiva, como ya se ha mencionado, se sitúa en la corriente ecofeminista, pero su relación con esta forma de pensamiento va más allá. Su trabajo

¹¹ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 8-9.

¹² Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 15.

durante la década de los años 80 en adelante supone una de las primeras propuestas presentadas como ecofeministas que partían de un pensamiento decolonial y de los márgenes. Shiva, por tanto, se puede situar como una de las creadoras de la corriente ecofeminista gracias a su trabajo de integración de los principios de unión entre feminismo y movimiento medioambiental con la lucha por los derechos de las mujeres del sur global y de las formas de vida y pensamiento no hegemónicos. Por tanto, es necesario abordar los principios del ecofeminismo para atender la realidad y el valor de la propuesta de Shiva, tanto los principios generales de la corriente, como la forma en que estos se particularizan y forman un aporte concreto en Shiva.

3.1. Caracterización general del ecofeminismo

El “ecofeminismo” es un término que se desarrolló en las décadas de los años 70 y 80 a partir del auge de movimientos feministas, pacifistas y ecologistas, aunque su primer uso data del año 1980 por parte de Françoise d’Eaubonne.¹³ Se comenzó a popularizar cuando, en el contexto de movilización y protesta contra la destrucción del medioambiente, se “impulsó a un gran número de mujeres estadounidenses a reunirse en la primera conferencia ecofeminista –“Mujeres y vida en la Tierra: Conferencia sobre el ecofeminismo en los ochenta” – celebrado en marzo de 1980 en Amherst.”¹⁴ Ya desde estos inicios, las bases de construcción de esta corriente se encuentran alineadas con los principios vitales de la propuesta de Shiva, pues como destaca Ynestra King, organizadora de la Conferencia: “El ecofeminismo trata de la conexión y la integración de la teoría y la práctica.”¹⁵

Para caracterizar el ecofeminismo, hay que atender en primer lugar al hecho de que, como el ecologismo o el feminismo, posturas y movimientos de cuyo desarrollo y auge nace, no es una corriente de una única postura o del que exista un solo tipo de visión, sino que se trata de un movimiento múltiple y diverso. Sin embargo, esto no significa que no haya una cierta base común sobre la que se construyen las diferentes perspectivas

¹³ Françoise d’Eaubonne, “Feminism or Death” en *New French Feminisms, an Anthology*, comps. Elaine Marks e Isabelle de Courtivron (Amherst: Amherst University Press, 1980).

¹⁴ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 26.

¹⁵ Ynestra King, “The Eco-Feminist Perspective”, en *Reclaiming the Earth: Women Speak out for Life on Earth*, eds. Leonie Caldecott y Stephanie (Londres: The Women’s Press, 1983), 10.

ecofeministas y que dan lugar a este término aglutinador. Karen Warren realiza un trabajo excelente de caracterización del ecofeminismo en la obra *Filosofías ecofeministas*, en el que aborda, la idea de que el término “ecofeminismo” es empleado para recoger diferentes posturas que comparten un análisis común, pero que tienen desarrollos, consecuencias, herencias y lógicas diferentes. Señala, además, la existencia de dos perspectivas desde las que nace el pensamiento ecofeminista: por un lado, el “feminismo ecológico”, que haría referencia a “la variedad de perspectivas feministas que se ocupan de estudiar las conexiones entre la dominación de la mujer (y otros oprimidos) y la dominación de la naturaleza”¹⁶; y la “filosofía ecofeminista”, por otro lado, que es “el nombre que recibe la diversidad de estudios filosóficos que examinan las diferentes conexiones entre el feminismo y el medio ambiente”¹⁷. De esta forma, la influencia de la forma particular de concebir el feminismo y la ecología de cada perspectiva perfilará una serie de ecofeminismo diferentes.

Sin embargo, Warren argumenta que la base común que comparten todas las perspectivas ecofeministas se basa en la “opinión de que existen vínculos entre la dominación de la mujer (y otros oprimidos) y la dominación de la naturaleza”¹⁸. De esta conexión surge la necesidad de postular teorías y movimientos ecofeministas que estudien las relaciones y las lógicas de dominación de una forma más amplia y adecuada a la realidad global. Existen multitud de conexiones entre el feminismo y el medio ambiente mencionadas por numerosas autoras, de carácter histórico, empírico, ético o simbólico, pero destaca el planteamiento de conexión que señala una base conceptual gemela entre la dominación de la mujer y de la naturaleza en dualismos de valor, es decir, la creación de dicotomías duales, antagónicas y jerarquizadas por parte del poder hegemónico que sitúa tanto la naturaleza como la mujer en una situación de inferioridad, pasividad y dominación. Son dualismos que provienen de la tradición de pensamiento occidental y relacionados entre sí como las dicotomías entre razón/pasión, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, humano/animal, hombre/mujer, ciencia/espiritualidad, orden/caos, etc. De esta manera, todo lo que queda en un mismo lado de la relación dual se asocia,

¹⁶ Karen J. Warren, “Filosofías ecofeministas: una mirada general”, en *Filosofías ecofeministas*, ed. Karen J. Warren (Barcelona: Icaria, 2003), 12.

¹⁷ Warren, *Filosofías ecofeministas*, 12.

¹⁸ Warren, *Filosofías ecofeministas*, 13.

igualando las nociones de cuerpo, naturaleza, animal, mujer, espiritualidad, caos, etc. y se postulan como inferiores, dominables y prescindibles. Warren señala que los ecofeminismos postulan como su tarea “desvelar y dismantelar estos dualismos, y replantear y reconcebir las principales nociones filosóficas fundadas en dualismos”¹⁹.

En consecuencia, una clave en el marco de entendimiento del ecofeminismo es la lectura unificadora de los diferentes sistemas de opresión bajo una misma lógica de dominación que engloba también el “naturismo”, la dominación y subordinación injustificada de la naturaleza no humana. Se señala, por tanto, la existencia de una ideología y lógica general que forma un marco conceptual y práctico de misma opresión y dominación de las mujeres, la naturaleza y otras vidas situadas en los márgenes. Esta estructura funciona en base a los dualismos jerarquizantes mencionados, pero también por relaciones de dominación y poder. Warren señala la labor del ecofeminismo como un trabajo de señalamiento y concepción de la lógica de la dominación en base a los dualismos de valor junto con un marco conceptual de la opresión que busca justificar el control y sumisión de la mujer y la naturaleza; y una vez llegado al origen de la desigualdad y la dominación, buscar formas de conocimiento y de vida que desmonten estas nociones y construyan una visión del mundo integradora y deconstruida de este tipo de lógicas. Esto conlleva, desde los ecofeminismos, a un cambio desde una visión “arrogante” a una visión “afectuosa”, donde los afectos y el valor de todos los elementos del mundo y de la vida cumplen un factor clave en los cambios conceptuales y fácticos. Esta percepción afectuosa “presupone y mantiene la diferencia –la distinción entre el uno y el otro, entre el humano y el no humano- de tal modo, que la percepción del otro como ajeno es una expresión de afecto por algo o alguien que, desde el comienzo, es reconocido como independiente, diferente, distinto”²⁰.

3.2. El planteamiento ecofeminista de Vandana Shiva

El trabajo ecofeminista de Shiva, como se ha mencionado en el primer apartado del trabajo, surge como respuesta a la crítica situación ecológica vivida en la India y al trabajo por parte de las mujeres Chipko. Como señala acertadamente Pagnussatt, “sus

¹⁹ Warren, *Filosofías ecofeministas*, 15.

²⁰ Karen J. Warren, “El poder y la propuesta del ecofeminismo”, en *Filosofías ecofeministas*, ed. Karen J. Warren (Barcelona: Icaria, 2003), 78.

principales focos de interés son abordados desde un análisis interseccional en la medida en que toma en consideración las diferentes violencias estructurales entrecruzadas hacia otros géneros, hacia otras razas, hacia otras especies, hacia otras clases socio-económicas y hacia la propia naturaleza”.²¹ Por ello, establece una visión holística basada en la integración de categorías escindidas y de una crítica desde una mirada amplia y dinámica de las lógicas de dominación alineada perfectamente con los principios generales del ecofeminismo mencionados.

Shiva parte desde una concepción ecológica amplia y profunda entendiendo el mundo como una continuidad entre los ecosistemas humanos y los no humanos desjerarquizada y unitaria alejada de los modelos antropocéntricos del pensamiento tradicional occidental. Se trata de un pensamiento ontológico y antropológico que parte de la visión del sistema de la Tierra como un sistema en un equilibrio dinámico en el que el ser humano es un factor más de los múltiples que forman parte de este. Como se contemplará más adelante, esta mirada holística formará parte también de su propuesta, que consistirá en la caracterización de una comunidad que englobe toda la Tierra y los seres que habitan en ella. En esta caracterización, su ecofeminismo será clave como principio de superación de los dualismos y dicotomías de dominación y opresión.²² Algunos de los focos en los que trabaja Shiva de forma interrelacionada desde el ecofeminismo son el activismo socio-ambiental desde una perspectiva anticolonial, el empoderamiento de las mujeres del sur global, la defensa de los derechos humanos y la justicia social, la lucha por la conservación de la biodiversidad y la promoción de una agricultura y política alimentaria sostenible, comunitaria y sana.²³

Una de las claves del pensamiento ecofeminista de la autora, así como uno de los elementos de su visión más polémicos, es la conceptualización del “principio femenino de la naturaleza” a través de la noción de la cosmogonía hindú denominado *Prakriti*. Se trata de un concepto que hace referencia a la manifestación de la energía que existe en la tensión dialéctica entre creación y destrucción, y que da lugar a la naturaleza y es vista como una fuerza activa y productiva cuyo juego creativo genera el mundo como una

²¹ Pagnussatt, “Ética de la alimentación”, 75.

²² Pagnussatt, “Ética de la alimentación”, 75-76.

²³ Pagnussatt, “Ética de la alimentación”, 77.

unidad diversa, dinámica e interrelacionada. Es una pieza imprescindible para distanciarse del pensamiento dual y dominador de la naturaleza y otros seres, así como para expresar la continuidad y la visión integradora de la vida y los ecosistemas de Shiva. Como ella expresa, “la naturaleza como expresión creativa del principio femenino tiene una continuidad ontológica con los seres humanos y a la vez está por encima de ellos. (...) no hay división entre el hombre y la naturaleza, o entre el hombre y la mujer, porque todas las formas de la vida surgen del principio femenino.”²⁴

Esta noción ha sido una parte polémica de la obra de la autora al ser señalada de tratarse de una forma de esencializar lo femenino y realizar una conexión entre la mujer y la naturaleza alejada de la realidad material sin fundamento y con consecuencias problemáticas, especialmente desde formas teóricas críticas con el género o desde feminismos queer. Este debate, de hecho, fue una cuestión extendida de forma general en el movimiento ecofeminista al existir críticas que señalaban intentos de fundamentar una conexión especial entre la mujer y la naturaleza a través de una ontología esencialista y una vinculación basada en presupuestos epistemológicos y ontológicos. Sin embargo, aunque este debate ha perdido fuerza en el seno de las teorías ecofeministas con los años es relevante aproximarse a los diferentes argumentos que el trabajo de Shiva ha suscitado. Desde mi perspectiva, el principio femenino de la naturaleza no debe ser interpretado como una forma de esencializar la vinculación entre la mujer y la naturaleza, sino como una reinterpretación crítica con potencial revolucionario de un principio de la cosmovisión india. El objetivo de Shiva no es postular una superioridad del género femenino en cuanto a una mayor vinculación con la naturaleza, sino señalar una forma de entender la vida y la naturaleza alejada de la óptica patriarcal que, como veremos, ella misma iguala mujer y naturaleza. Se trata de una forma de tomar esta propia igualdad y dominación, para postular los principios tradicionalmente denostados y señalados como femeninos, como una posición de integración de la vida basada en la continuidad entre todos los seres y los afectos. Como ella misma señala, el objetivo es recuperar la visión de una naturaleza vista como una unidad dinámica e inviolable, que construye una imagen de *Prakriti* que “lejos de ser una abstracción esotérica es un concepto concreto que organiza la vida diaria”²⁵.

²⁴ Shiva, *Abrazar la vida*, 79.

²⁵ Shiva, *Abrazar la vida*, 79.

Por otra parte, la atención prestada por Shiva por la problemática distinción entre ecofeminismo espiritual y ecofeminismo político nos muestra su postura respecto a la crítica esencialista. Como señala Aránzazu Hernández Piñero, este posicionamiento de la autora señala “que la disyunción excluyente entre ecofeminismo espiritual y político obedece a un planteamiento deudor del sistema de oposiciones en el que se funda el patriarcado capitalista”²⁶. La crítica de esencialismo, por tanto, supone la aplicación de categorías pertenecientes al pensamiento dualista hegemónico que han amenazado el pensamiento de los márgenes, y aunque esto no implique que los posicionamientos ecofeministas estén exentos de crítica, es necesario revisar los lugares de donde provienen las críticas y establecer un debate que tenga en cuenta el cambio epistemológico que los ecofeminismos del sur proponen.

Esto nos lleva a la fuerte presencia de elementos espirituales en el ecofeminismo de Shiva. Desde su óptica, el acercamiento a la dimensión espiritual de la vida en la teoría y práctica ecofeminista surge de un deseo de recuperar una sabiduría invisibilizada y destruida por el sistema patriarcal occidental de unión con la naturaleza. Sin embargo, esta espiritualidad del principio femenino de la naturaleza no debe ser entendido desde una óptica esencialista o idealista, como hemos visto, sino como un elemento concebido en unión con el mundo natural, “como la fuerza vital que está presente en todas las cosas y en todo ser humano”²⁷, como principio de conexión y acción. El objetivo de esta recuperación de la espiritualidad es romper con el dualismo de trascendencia/inmanencia para entender el mundo como una inmanencia no inerte y pasiva, sino una materialidad llena de vida y de espíritu. En definitiva, la presencia espiritual es un componente troncal en el ecofeminismo de Shiva desde una perspectiva no catalogable como esencialista, desde mi punto de vista. Esta importancia por lo espiritual a través de una perspectiva de lo material es mostrada por la autora de la siguiente manera:

La relevancia ecológica de esta importancia que se concede a la espiritualidad radica en el redescubrimiento del carácter sagrado de la vida, del cual se desprende que su

²⁶ Aránzazu Hernández Piñero, “La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres la sostenibilidad de la vida”, *Dilemata* n°10 (2012), 338.

²⁷ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 31.

conservación sólo será posible si las personas vuelven a considerar sagradas todas las formas de vida y a respetarlas como tales. Esta cualidad no reside en una divinidad ultraterrenal, en una trascendencia, sino que está presente en la vida cotidiana, en nuestro trabajo, en las cosas que nos rodean, en nuestra inmanencia.²⁸

El ecofeminismo de Shiva es, por todo lo anterior, una propuesta revolucionaria que parte de la crítica y construcción epistemológica de nuevas categorías de estudio y valor del mundo, así como una perspectiva con una pulsión política que integra lo material y lo espiritual para defender la vida.

4. Análisis y crítica del sistema de la escisión y la muerte

El trabajo de Shiva parte de la constatación de las causas sistémicas y complejas que han generado la crisis ecológica, entendida en un sentido amplio en el que no solo está amenazada la naturaleza y el medio ambiente, sino que se trata de una crisis que amenaza con la destrucción de la vida y la inhabitabilidad de los ecosistemas humanos y no humanos. Este sistema, al que denomina como “sistema mundial patriarcal-capitalista”, está construido sobre tres ejes interrelacionados: la noción patriarcal y colonial de desarrollo, el paradigma de la ciencia reduccionista y una economía productora de mercancías, generando una estructura que desplaza la vida como foco para establecer como único patrón de valor el dinero y el progreso económico. Debido a ello, se ha desvinculado por completo al ser humano de la naturaleza y de su propia vida, para centrar totalmente el discurso y las políticas hacia la maximización de los recursos y la producción de mercancías, aunque esto suponga el deterioro de los ecosistemas, la disminución de la calidad de vida o la muerte.

4.1. El discurso patriarcal y colonial del desarrollo

La destrucción de los ecosistemas en gran parte del mundo y, con esta el deterioro de la vida, se ha justificado en nombre del desarrollo y el progreso, que ha supuesto un paradigma que ha ejercido violencia contra la naturaleza y las personas, especialmente las mujeres, en base a una idea de imposición de un orden político, social y económico en nombre de un supuesto avance de la humanidad en general.

²⁸ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 32.

Shiva señala cómo esta extensión de la noción de desarrollo es uno de los fundamentos del proyecto colonial pues este parte “de la suposición de que el progreso al estilo occidental era posible para todos”²⁹. A través de esta idea, se dio por hecho que el avance y la mejora del bienestar global pasaba por universalizar los elementos económicos y políticos occidentales y “occidentalizar” el mundo. Con ello, el proceso de industrialización y la narrativa acerca del progreso logrado en occidente se postuló como un progreso universal y deseable para otras sociedades, mientras que, simultáneamente, el proceso de expansión colonial junto con el desarrollo industrial requería de la destrucción de las economías locales de las colonias para la imposición de un sistema económico de explotación en beneficio de los estados coloniales.³⁰ Incluso tras los procesos de independencia de los antiguos territorios colonizados, la imposición de un paradigma de desarrollo económico y la inclusión de estos estados en los mercados internacionales creó las colonias internas, lo que reprodujo este paradigma.

Desde la perspectiva de la autora, “si bien el sometimiento de la mujer y el patriarcado son antiguos, adoptaron nuevas y más violentas formas a través del proyecto de desarrollo”³¹. Esto es así porque, en este proyecto, la conceptualización en dualidades jerarquizadas mencionadas en el anterior apartado ha tenido una función legitimadora evidente. Todo aquello conceptualizado como lo pasivo, donde se ubicaba a las mujeres y la naturaleza, se sitúa en el lado de las dicotomías “inferior”, lo que justifica y promueve su dominación y actualización en algo activo y productivo mediante del poder patriarcal. Es por ello por lo que este “mal desarrollo”, que entiende la naturaleza y las mujeres como improductivas, se convierte en una fuente de desigualdad y opresión, generando una imagen del hombre occidental tecnológico como referente universal del progreso, a la vez que se produce un agotamiento de los ecosistemas y un dominio y opresión de las mujeres. Esto supone una violación del mencionado “principio femenino” pues la naturaleza y las mujeres, lejos de verse como elementos dinámicos de vida, se convierten en “objetos

²⁹ Shiva, *Abrazar la vida*, 29.

³⁰ Shiva, *Abrazar la vida*, 29.

³¹ Shiva, *Abrazar la vida*, 32.

pasivos para ser usadas y explotadas por los deseos descontrolados e incontrolables del hombre alienado”³².

Encontramos, por tanto, un modelo de desarrollo que promete un bienestar y un “proyecto de eliminación de la pobreza”³³, pero que acaba creando un deterioro económico y medioambiental, pues “destruye unos estilos de vida saludables y sostenibles y crea en su lugar verdadera pobreza material, o miseria”³⁴, lo que convierte el modelo de desarrollo en un modelo de destrucción, contrario a la vida.

4.2. El paradigma de la ciencia reduccionista

Una de las bases del discurso del desarrollo y del sistema patriarcal-capitalista de dominio y de escisión es el paradigma científico construido desde occidente como un paradigma reduccionista y mecanicista. Este elemento es clave para entender las estructuras de destrucción y escisión porque establece un conocimiento y un discurso de autoridad sobre la realidad que dibuja la visión sobre el mundo, el ser humano y el resto de seres que permite la justificación del proyecto de desarrollo y, como se verá, la imposición del modelo económico y político.

Este paradigma procede de la construcción del discurso científico moderno, que se presenta a sí mismo como un conocimiento universalmente verdadero, objetivo e indiscutible, lo que desplaza al resto de formas de conocimiento, sistemas de creencias y saberes a un plano de inferioridad postulándose como “la” forma de conocimiento. Sin embargo, Shiva señala la importancia de recordar que, pese a sus pretensiones de universalidad, el proyecto científico moderno es un proyecto creado en unas condiciones materiales e históricas específicas: las de la Modernidad europea entre los siglos XV y XVII, por lo que responde a unas bases y unos intereses determinados históricamente.³⁵ Como se ha desarrollado en el apartado anterior, la crítica ecofeminista nos muestra que se trata de un paradigma muy influenciado por un pensamiento y una doctrina basada en

³² Shiva, *Abrazar la vida*, 35.

³³ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 111.

³⁴ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 111.

³⁵ Shiva, *Abrazar la vida*, 46.

dualismos jerarquizados. Este paradigma tiene como resultado la visión de una naturaleza pasiva, mecánica, inmóvil, fragmentable y dominable, donde el hombre es el encargado de dominarla a través de una actividad de reducción, simplificación y la creación de conceptos universales.

Encontramos, por tanto, una doble reducción de la ciencia y la epistemología moderna: por un lado, reduce “la capacidad de los humanos para conocer la naturaleza al excluir tanto a otros y otras conocedores como a otras formas de saber”³⁶, y, por otro, porque limita la complejidad de la naturaleza y sus sistemas a enfoques limitados a los elementos que se destacan opacando su multiplicidad, interdependencia y amplitud. Esta segunda reducción, en definitiva, consiste en una visión de la naturaleza como máquina, no como ser vivo, cuyo análisis parte de unas premisas que se basan “en la uniformidad, en la percepción de todos los sistemas como si comprendiesen los mismos componentes básicos y como sistemas discretos y atomizados, a la vez que supone que todos los procesos básicos son mecánicos”³⁷. Shiva no es la única autora en realizar esta crítica a la ciencia moderna en su época. Otros trabajos, como los de Carolyn Merchant y Evelyn Fox Keller, han contribuido a revelar el papel legitimador que el mecanicismo científico ha tenido en la dominación de la naturaleza y de las mujeres.³⁸ Se produce con ello una fuerte distorsión en la mirada de los ecosistemas, inherentemente complejos e interconectados, pues desde la mirada científica son frecuentemente reducidos a un solo componente.

4.3. La economía productora de mercancías

El reduccionismo que opera en el paradigma científico ha servido, como argumenta Shiva, para fundamentar una lógica económica que mercantiliza la naturaleza, convirtiéndola exclusivamente en una serie de recursos a ser explotados para la producción de bienes y la generación de riqueza. Esta extensión de la lógica epistemológica a una reducción económica aparece en Shiva entendida haciendo uso de

³⁶ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 41.

³⁷ Mies y Shiva, *Ecofeminismo*, 41.

³⁸ Estos trabajos son: Carolyn Merchant, *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica* (Granada: Comares, 2020); Evelyn Fox Keller, *Reflexiones sobre género y ciencia* (Comunidad Valenciana: Edicions Alfons el Magnànim, 1990).

una noción que denomina “monocultivos de la mente”. Se trata de una metáfora que explica la relación entre la mirada reduccionista de la ciencia y el conocimiento moderno, y el sistema de producción. La epistemología occidental moderna, basada en una ciencia mecanicista y reduccionista, ha generado una visión de la naturaleza que ha sido utilizada para fundamentar una forma de producción centrada en la búsqueda de maximizar la explotación de recursos y el aumento continuo de riqueza a través de insertar continuamente en el mercado bienes y mercancías. Esta idea tiene su correlato en los monocultivos como modo de producción, de ahí la metáfora. Los monocultivos son una forma de aumentar los beneficios y la producción de ciertos recursos específicos deseados, pero obvia el papel que la biodiversidad y otras formas agrícolas cumplen en los ecosistemas y las formas de vida comunitarias de los pueblos.

Este planteamiento económico, al que hace referencia Shiva como “economía productora de mercancías y dinero”³⁹, se sustenta en el reduccionismo científico, en su visión de la naturaleza como un recurso explotable al que hay que sacar el mayor beneficio mercantil. Shiva argumenta que esta forma económica supone la consolidación de un sistema reduccionista pues “el reduccionismo último se realiza cuando se vincula la naturaleza con una visión de la actividad económica en la cual el dinero es el único patrón de valor y riqueza. La vida desaparece como principio organizador de la actividad económica”⁴⁰. La naturaleza, por tanto, queda limitada a una función de ser materia prima y mercancía, y por tanto su valor está totalmente limitado en función del valor económico-monetario que puede aportar. De hecho, dentro de esta óptica, la diversidad en los ecosistemas es vista más como un problema, una deficiencia o una traba a la obtención de valor comercial, que como un elemento inherente a la vida y que permite y potencia la habitabilidad y la salud de los ecosistemas.⁴¹ De igual manera, las formas de vida basadas en la subsistencia son vistas como formas de pobreza pese a que puedan ser estilos de vida cuyas necesidades estén siendo atendidas, porque lo que determina el valor no es la satisfacción de necesidades, sino la capacidad de acumulación de capital y dinero.

³⁹ Shiva, *Abrazar la vida*, 86.

⁴⁰ Shiva, *Abrazar la vida*, 59.

⁴¹ Mies y Shiva, *La praxis del ecofeminismo*, 13.

4.4. El caso de la silvicultura: un ejemplo de la destructiva lógica occidental

Un ejemplo donde la lógica de destrucción y desplazamiento de la vida a través de las tres categorías estudiadas tiene lugar y supone un factor determinante en la vida de Shiva lo encontramos en la evolución de la silvicultura y la visión de los bosques en la India a raíz de los procesos coloniales. Como hemos visto en el primer apartado, los bosques ocupan un papel fundamental en la tradición india y en la función económica, cultural, espiritual y simbólica que estos tienen para las poblaciones locales. De ahí la importancia que se le ha dado a la defensa de los árboles y los bosques en estos territorios como el mencionado movimiento Chipko.

Frente a un estilo de vida autosuficiente y sustentable respecto al uso de recursos de las poblaciones indígenas, la colonización británica de la India reemplazó esta forma económica de respeto a los bosques por la economía comercial del colonialismo. La autora señala, por tanto, la existencia de dos paradigmas de silvicultura que demuestra la lucha entre la preservación de la forma de vida indígena y la implementación de los principios discursivos, epistemológicos y productivos del colonialismo: el paradigma del desarrollo, la ciencia reduccionista y la economía creadora de mercancías. Por un lado, está el paradigma de la silvicultura indígena, sustentable y renovable, que “estimula la vida (y) nace de los bosques y del principio femenino”⁴². Por otro lado, el paradigma de la silvicultura reduccionista “la separa de la administración de los recursos hídricos, de la agricultura y de la ganadería”⁴³ y se fundamenta en el mercado y en la búsqueda de máximo beneficio, por lo que no ve los bosques como un principio de vida, sino como biomasa explotable.

Para la implantación de esta segunda forma de silvicultura, fue clave la justificación del proyecto colonial a través de la idea de desarrollo que suponía la implementación de la economía británica en la India para “sacarla” de la pobreza y del atraso en el que estaba, así como la visión reduccionista de la ciencia que contribuyó a centrarse en los elementos de los ecosistemas explotables y eliminar el papel ecológico con el resto. De esta manera, se implementó una visión de los bosques como biomasa

⁴² Shiva, *Abrazar la vida*, 124.

⁴³ Shiva, *Abrazar la vida*, 109.

explotable y como terreno fértil para la agricultura, por lo que las empresas económicas se centraban en el talado masivo de árboles. Esto es así porque, como señala Shiva, “el criterio era extender la agricultura, y la consigna, talar los bosques con miras a ese objetivo”⁴⁴. Con ello, la biomasa no maderable y, por tanto, carente de valor económico desde la perspectiva productora de mercancías, pero que opera en la conservación del ecosistema, se ve como algo, no solo prescindible, sino una fuente de improductividad que debe ser sustituida para permitir el crecimiento económico. Lo que está en juego en esta lucha entre perspectivas de la silvicultura es la implementación de una visión económica destructora de la vida, tanto la de los ecosistemas como la de las formas de vida de las poblaciones, en nombre del progreso y una economía que desplaza la vida del centro regulador para beneficiar la producción de valor económico en base a una epistemología reduccionista.

Esta presencia de discursos y formas de producción que amenazan con destruir la vida y la visión del mundo de las poblaciones locales no es algo exclusivo de los procesos coloniales de la India. Se trata de una lógica presente en todo el mundo, acentuada en los territorios colonizados por occidente, pero incluso dentro de los mismos territorios occidentales se presencian en las últimas décadas el desplazamiento de toda forma de vida y de producción que no responda a lógicas exclusivamente mercantilistas. En el territorio aragonés, sin ir más lejos, encontramos múltiples luchas locales que denuncian la amenaza que sufren sus formas de vida y de economía tradicionales por las presiones del sistema económico global por explotar todos los recursos disponibles e incluir todos los aspectos de la vida humana y no humana en el circuito del mercado. Las problemáticas son múltiples, pero en general el resumen de la mayoría de sitios que presentan este tipo de sucesos presentan un proceso similar: la presencia de alguna gran multinacional, la mayoría de algún país europeo, que quiere imponer diferentes macroproyectos: grandes mataderos, como en Binéfar; granjas industriales de cerdos o de vacas; proyectos turísticos especulativos como en el Pirineo en Castanesa o Canal Roya; macro-centrales eólicas o fotovoltaicas en regiones de Teruel; o la ampliación del Pantano de Yesa, entre otras. Todos estos proyectos cuentan con fuertes presiones económicas y del poder político y una población local descontenta por la destrucción en muchas ocasiones de su economía local y de la posibilidad de continuar con sus labores de trabajo tradicionales,

⁴⁴ Shiva, *Abrazar la vida*, 108.

el incremento de la despoblación o la destrucción del paisaje natural, la amenaza a los ecosistemas y a la salud de la población y otros seres vivos, reducción de la calidad de vida, violencia cultural y sentimiento de desarraigo...

Vemos con ello que es evidente que existe una lógica estructural de fondo que opera de la misma forma en todas las partes del mundo cuya base se encuentra en el sistema patriarcal-capitalista descrito por Shiva. En los testimonios de resistencia desde lo rural aparece con total claridad una lucha contra un sistema de la muerte que no valora en absoluto los ecosistemas y los recursos en función de la vida que aportan, sino a través de unas mercancías o recursos sin explotar eliminando el valor económico de autoabastecimiento, tradicional, cultural, histórico y arraigado. Es la misma mirada que ve los bosques de la India como biomasa explotable y posibles monocultivos, que a su vez no tiene en cuenta el valor que tiene esta biomasa en el ecosistema, la vida de las mujeres y las personas locales; la que ve el territorio rural aragonés como una fuente de recursos energéticos, como unas tierras aprovechables para la industria ganadera o, cuando la producción no es posible, para la promoción de un turismo de masas y de la especulación inmobiliaria, sin atender de igual manera las formas de vida presentes, el valor de las tierras para la vida, los ecosistemas y las personas que las habitan.

5. Hacia una Democracia de la Tierra

Frente al avance del sistema patriarcal-capitalista, un modelo que ha supuesto el intento de destrucción del inherente vínculo entre los seres humanos y la naturaleza, dando lugar a un sistema de destrucción de la vida; Shiva expresa la urgencia de una propuesta de cambio. Una idea muy repetida a lo largo de la obra de la autora es la idea de que “las crisis que el modelo de mal desarrollo ha dado origen no pueden resolverse dentro de ese mismo paradigma. Su solución radica en las categorías de pensamiento, percepción y acción que dan vida y la cuidan”⁴⁵. Shiva, por tanto, propondrá un cambio de paradigma que deje atrás la visión reduccionista, mercantilista y opresora para fundar un nuevo paradigma que recupere los principios comunitarios y diversos que las poblaciones y culturas ven amenazados con perder, situando en el centro de nuevo la vida.

⁴⁵ Shiva, *Abrazar la vida*, 87. Esta misma idea de la incapacidad del sistema de dar solución a sus propias crisis aparece en otros momentos de su obra, como en Shiva, *La praxis del ecofeminismo*, 164: “El crecimiento del mercado no puede resolver la crisis que crea”.

En contraposición al paradigma hegemónico, Shiva propone la “Democracia de la Tierra”, un concepto que busca integrar de nuevo ser humano y naturaleza gracias al reconocimiento de todas las formas de vida en un sistema orientado hacia la justicia social, la sostenibilidad, la diversidad cultural y el reconocimiento del valor de la naturaleza como elemento integrador y vital, así como los derechos de autogestión de las comunidades locales. Shiva lo define como “un movimiento político emergente de defensa de la paz, la justicia y la sostenibilidad. La Democracia de la Tierra vincula lo particular con lo universal, lo diverso con lo común y lo local con lo global”⁴⁶. Nos encontramos ante proyecto de integración global que permita unir sin homogeneizar a todos los seres como seres que forman parte de la Tierra, atendiendo a las necesidades particulares, diversas y dinámicas de cada uno. Para alcanzarlo, la autora subraya la importancia de la resistencia y la solidaridad global entre movimientos que luchen contra las fuerzas de la globalización neoliberal a través de alianzas de movimientos sociales y comunidades locales para luchar por un futuro habitable y sostenible. La construcción de esta Democracia de la Tierra se sustenta en tres patas principales para sostener, reproducir y amplificar la vida: economías vivas, democracias vivas y culturas vivas.

5.1. Economías vivas

Para Shiva, la noción de “economías vivas” es un concepto central en su crítica al modelo económico y en su propuesta para una economía más sostenible y justa. Hace referencia a la construcción de sistemas económicos profundamente integrados con la vida y la naturaleza, en contraposición con la lógica reduccionista y centrada en la producción de mercancías, definida en el apartado anterior. La autora parte de constatar la profunda insatisfacción y malestar que el sistema económico produce a nivel global por imponer una forma de producción basada en la dominación y en la subsunción de la vida a los intereses mercantiles y capitalistas. Por ello, propone una visión económica que invierta las prioridades y los elementos de valor de la economía capitalista, construyendo una pirámide en torno a tres economías.

⁴⁶ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 9.

La autora propone en primer lugar, tener en cuenta la economía de la naturaleza como la base de todas las economías. Frente a la separación entre la naturaleza y las personas y su economía que el paradigma dominante ha establecido, propone destacar la economía de la naturaleza como “la economía primera y primaria sobre las que descansan todas las demás”⁴⁷. Esto consiste en incluir como base de la economía los procesos de producción y reproducción que existen naturalmente en los ecosistemas y el papel que estos tienen en sostener las vidas humanas y no humanas. En segundo lugar, la autora aboga por devolverle el valor a las economías de sustento y cómo esto supone devolver el foco de lo económico en las personas y sus necesidades. “Se trata de la clase de economía en la que la producción y la reproducción humanas son primeramente posibles”⁴⁸. Es un sistema económico que sitúa la satisfacción de necesidades y la sostenibilidad a largo plazo como su punto central. Así, la tercera forma económica, la economía de mercado, es desplazada a un lugar secundario en el que el mercado representaría la posibilidad de colaboración entre comunidades en base a “una relación de mutualidad y apoyo”⁴⁹, siempre respetando y asentándose en los principios de las otras dos economías.

De esta forma, las economías vivas suponen el reconocimiento de la interdependencia de todos los seres vivos y la necesidad de mantener un equilibrio con la naturaleza a través de un sistema dinámico que atienda a las necesidades vitales de personas y ecosistemas. Este sistema se centra, por tanto, en la sostenibilidad a largo plazo y la regeneración de los recursos naturales. Además, es una propuesta vinculada a la justicia social a través del empoderamiento de las comunidades locales y sus formas de producción, así como el respeto por los derechos de los trabajadores y el reparto equitativo de los recursos.

Se trata, por tanto, de una propuesta económica basada en lo local y lo autónomo, en el valor por la diversidad por medio de prácticas económicas y conocimientos múltiples, heterogéneos, respetuosos y justos. En ella, la existencia de la propiedad comunal es clave y un elemento disruptivo respecto al sistema capitalista fundamentado

⁴⁷ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 24.

⁴⁸ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 25.

⁴⁹ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 90.

en la propiedad privada. En lugar de la privatización y la mercantilización de los recursos esenciales y los conocimientos, la autora aboga por la gestión comunitaria. Finalmente, las economías vivas suponen la construcción de comunidades sustentadas en una ética del cuidado mutuo, la cooperación y la solidaridad, tanto entre las partes de la comunidad, como también con la naturaleza y otras comunidades.

5.2. Democracias vivas

La creación y la implementación de las economías vivas solo puede hacerse mediante un cambio en las estructuras políticas a través de la creación de lo que Shiva denomina “democracias vivas”. Este cambio requiere de la implementación de un sistema democrático, entendido en un sentido fuerte, aplicado desde lo global hasta la vida cotidiana de los individuos. Este sistema democrática se fundamenta en el principio de “que como miembros de la familia de la Tierra, que la terrestre es la más profunda de nuestras identidades y que nuestro deber supremo es proteger toda la vida que hay sobre el planeta”⁵⁰.

Las democracias vivas suponen una transformación de las democracias para que sean más inclusivas, participativas y sostenibles. De lo que se trata es de empoderar a todas las personas en sus comunidades para que puedan influir en las decisiones de sus vidas. Por ello, la base se encuentra en la democracia local pues, como señala la autora, “son las comunidades locales -organizadas sobre los principios de inclusión, diversidad y responsabilidad ecológica y social- las que gozan de la máxima autoridad en aquellas decisiones relacionadas con el medio ambiente y los recursos naturales, así como con el sustento y los medios de vida de las personas”⁵¹. Esto supone la promoción de la inclusión de todas las voces, especialmente aquellas de las comunidades marginadas y vulnerables, así como una descentralización del poder. En Shiva, estos conceptos se expresan en plural por la importancia de la diversidad, el dinamismo y la heterogeneidad, claves en la construcción de comunidades plurales de ideas y prácticas que aseguren y desarrollen la vida.

⁵⁰ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 120.

⁵¹ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 19.

La sostenibilidad ecológica y la ética del cuidado son fundamentales en las democracias vivas. Por un lado, cualquier sistema democrático debe considerar su impacto ambiental y trabajar hacia la regeneración de los ecosistemas, por lo que la gestión ecológica y la preservación de la biodiversidad son vistas como responsabilidades democráticas cruciales. Por otro lado, el enfoque interdependiente de los seres humanos fundamenta unas comunidades que promueven y segura relaciones basadas en el respeto mutuo, el apoyo y la cooperación. Las democracias vivas deben fomentar una cultura de cuidado hacia las personas y el planeta.

5.3. Culturas vivas

La noción de “culturas vivas”, en la misma línea que los conceptos anteriores, resalta la importancia de preservar y promover la diversidad cultural y los conocimientos tradicionales y de los márgenes. Esta noción consiste en la interconexión entre la diversidad biológica y cultural, y en cómo las prácticas culturales tradicionales contribuyen a la sostenibilidad ambiental y social. Es importante desde la óptica de Shiva porque la cultura que domina nuestras sociedades es conceptualizada como una cultura de la muerte. Esta conceptualización se debe a las pautas de consumo y producción destructivas para la vida y los ecosistemas, las lógicas de dominación y la construcción discursiva en base a dualismos jerarquizantes, tratada previamente. En general, encontramos un paradigma que “homogeneiza y fragmenta a la vez”⁵², por lo que buscará una nueva cultura que reconozcan “la multiplicidad de identidades basadas en el lugar y en la comunidad local, pero, al mismo tiempo (reconozcan) también una conciencia planetaria que vincula al individuo con la Tierra y con la vida en su conjunto”⁵³.

Shiva argumenta que la diversidad cultural es tan importante como la biodiversidad para la sostenibilidad del planeta. Por ello, las culturas vivas defienden el mantenimiento y promoción de las tradiciones, idiomas y formas de vida ancestrales de las comunidades. Esta diversidad produce un conocimiento plural y múltiple, lo que proporciona diferentes perspectivas y soluciones a los problemas globales. Los

⁵² Shiva, *Ecofeminismo*, 8.

⁵³ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 19-20.

conocimientos tradicionales se tratan, por tanto, de un componente esencial de las culturas vivas para la resiliencia ecológica y la vida.

Las culturas vivas se fundamentan en el respeto por la naturaleza y todos los seres vivos, así como en una identidad común de todos los seres en torno a la familia de la Tierra. Esta identidad se asienta en el amor, el respeto recíproco y en una historia evolutiva y futuro comunes. “Tenemos una identidad como miembros de la familia de la Tierra. Tenemos una identidad humana que es universal, aun cuando esté arraigada en una cultura local. Somos seres locales y universales al mismo tiempo.”⁵⁴ Esta visión proporciona una nueva manera de entender el mundo alejado y contrario a la guerra, donde los valores que predominan son los de paz, sostenibilidad, cooperación y justicia a través de un empoderamiento de las comunidades locales unido a una gran estructura identitaria y de ayuda y cooperación global.

En este contexto cultural, la educación y la transmisión de conocimientos tienen un papel imprescindible donde la transmisión de conocimientos y prácticas culturales de generación en generación es fundamental para mantener las culturas vivas. Shiva enfatiza la importancia de la educación que incluya y respete los saberes tradicionales, y que fomente la continuidad de las prácticas culturales en las nuevas generaciones. Esto también implica crear espacios y políticas que apoyen la revitalización y el aprendizaje de las lenguas y tradiciones locales, así como mantener un sistema de conocimiento global alejado de las prácticas de privatización y limitación del conocimiento.

De lo que se trata, en general es de generar un movimiento conceptual y práctico que ponga el respeto por la vida y la naturaleza en el centro, donde el paradigma de la explotación, la muerte, la dominación y la escisión sea sustituido por un paradigma que enfatice en la justicia, la sostenibilidad y la diversidad. Solo en una Democracia de la Tierra donde ser humano y naturaleza se hallen reconciliados, y donde las sociedades estén reguladas por el principio de defensa, desarrollo y reproducción de la vida, será posible superar la crisis del sistema y de los ecosistemas para crear un mundo habitable.

⁵⁴ Shiva, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra*, 139.

6. Conclusión

A lo largo de este texto se ha podido observar cómo el trabajo de Vandana Shiva propone una reconciliación entre ser humano y naturaleza mediante una perspectiva que integra teoría y práctica hacia la búsqueda de un paradigma global que sitúe la vida en el centro. Es, como analizo, un trabajo de profunda integración, entendida en un sentido amplio que abarca todos los elementos de la propuesta para construir un pensamiento y una praxis centradas en la vida. La autora señala y asume el problema de la crisis climática y la crisis del sistema capitalista como un reto complejo que requiere una multiplicidad de herramientas y una mirada crítica y renovadora para afrontarlo correctamente. Desde mi punto de vista, la noción de integración es la clave de su aproximación porque, en el análisis de la situación actual y las bases del sistema mundial, descubre que la base del sistema se encuentra en la destrucción de la vida y la escisión de ser humano y naturaleza para centrar el orden mundial en torno a los intereses económicos mercantilistas. Este sistema mundial patriarcal-capitalista, como se ha señalado en el tercer apartado, necesita de un discurso fundamentado en la idea de desarrollo y en una epistemología científica mecanicista y reduccionista para sostener los intereses de la clase económica occidental y destruir las formas de vida y pensamiento “improductivas”.

Ante esta realidad analizada por Shiva, su propuesta que integra teoría y práctica se hace consciente de su propia situación, limitaciones y posibilidades, para buscar un enfoque que supere las categorías de escisión y opresión. Encuentra esta visión a través de un enfoque ecofeminista que reúne y alinea los diferentes análisis de opresión y las propuestas de liberación en torno a la necesidad local y global de un cambio de paradigma que centre sus herramientas en la vida y la creación de un mundo y un futuro habitable donde la vida sea el valor central en la humanidad. Esta propuesta pasa necesariamente por la reconciliación entre ser humano y naturaleza, donde entendamos que todos los seres, humanos y no humanos, formamos parte y necesitamos de la naturaleza para asegurar, cuidar, disfrutar y reproducir la vida. Esta propuesta se concreta en Shiva gracias a la Democracia de la Tierra, un movimiento que pone el respeto por la vida y la naturaleza en el centro mediante la creación de un paradigma enfocado hacia la justicia, la sostenibilidad, la diversidad.

La lectura obtenida en mi trabajo, sin embargo, plantea la necesidad de continuar un proceso teórico-práctico hacia la creación de este paradigma de la vida, frente al paradigma de la muerte en el que nos encontramos. Esto muestra la necesidad en nuestro ámbito filosófico de reevaluar los principios de trabajo también de la filosofía académica, a través de un trabajo crítico con las bases que el pensamiento filosófico comparte y legitima del sistema patriarcal-capitalista de la escisión y cómo se puede orientar el pensamiento hacia propuestas integradoras con la práctica que fomenten un pensamiento centrado en la vida. Solo una labor conjunta entre diferentes personas, culturas y sociedades, que busquen la sustitución del sistema hegemónico por uno donde el elemento regidor e integrador sea la vida, puede dibujar verdaderamente el camino hacia un cambio global.

7. Bibliografía

d'Eaubonne, Françoise. "Feminism or Death". En *New French Feminisms, an Anthology*, compilado por Elaine Marks e Isabelle de Courtivron. Amherts: Amherts University Press, 1980.

Fox Keller, Evelyn. *Reflexiones sobre género y ciencia*. Comunidad Valenciana: Edicions Alfons el Magnànim, 1990.

Hernández Piñero, Aránzazu. "La apuesta política de Vandana Shiva: los saberes de las mujeres la sostenibilidad de la vida". *Dilemata* nº10 (2012), 329-355.

King, Ynestra. "The Eco-Feminist Perspective". En *Reclaiming the Earth: Women Speak our for Life on Earth*, editado por Leonie Caldecott y Stephanie. Londres: The Women's Press, 1983.

Merchant, Carolyn. *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Granada: Comares, 2020.

Mies, María y Vandana Shiva. *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria, 1997.

Mies, María y Vandana Shiva. *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona: Icaria, 1998.

Pagnussatt, Eva. “Ética de la Alimentación. Justicia, Salud y Sostenibilidad. La propuesta Ecofeminista por la Soberanía Alimentaria”. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, 2021.

Shiva, Vandana *Abrazar la vida. Mujer ecología y supervivencia*. Madrid: horas y HORAS, 1995.

Shiva, Vandana. *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós, 2006.

Warren, Karen J. “El poder y la propuesta del ecofeminismo”. En *Filosofías ecofeministas*, editado por Karen J. Warren, 61-92. Barcelona: Icaria, 2003.

Warren, Karen J. “Filosofías ecofeministas: una mirada general”. En *Filosofías ecofeministas*, editado por Karen J. Warren, 11-33. Barcelona: Icaria, 2003.