

Desconstruyendo minuciosamente los contenidos de la teología patriarcal, Ivone Gebara desentraña el papel de la religión como legitimadora de la subordinación de las mujeres y la naturaleza. Desde su compromiso vital con las mujeres pobres del nordeste brasileño, apunta a la construcción de una nueva ética, buscando espacios de libertad y de justicia donde poder disfrutar sin exclusiones del banquete de la vida.

Frente a la teología de especialistas, de verdades únicas y «reveladas», el ecofeminismo delinea una *teología de la sospecha*, basada más en interrogantes que en certezas, donde la mujer y los pobres no son temas a tratar sino que son reconocidos como sujetos teológicos, capaces de recrear y hacer fecunda la teología. La autora defiende así el derecho de ciudadanía del pensamiento teológico ecofeminista, que se entronca con el camino de nueva interpretación bíblica y el quehacer teológico que desde hace algunas décadas diferentes mujeres, dentro y fuera del continente americano, van perfilando.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Título original: Teología ecofeminista
versión castellana de Doble clic, Soluciones Editoriales, Uruguay

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infor.net.es
<http://www.trotta.es>

© Ivone Gebara, 2000

© Graciela Pujol, 2000

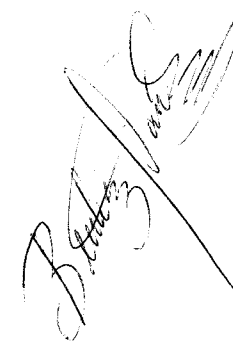
Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-414-5
Depósito Legal: VA-514/00

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

<i>Nota editorial</i>	9
<i>Introducción</i>	11
1. Sobre el ecofeminismo	17
2. La cuestión epistemológica	35
3. La religión	91
4. ¿Un Dios diferente?	133
<i>Bibliografía</i>	151
<i>Índice</i>	155



NOTA EDITORIAL

El uso de mayúsculas en algunas palabras y su abandono en otras, no son arbitrarios. Responden al contenido. En general se mantuvo la mayúscula para hacer referencia a la conceptualización que hay detrás de una palabra, y se omitió al denominar disciplinas. En Teología, la mayúscula indica referencia al cuerpo teológico oficial de la Iglesia Católica Romana; del mismo modo, en Religión, la mayúscula se usa cuando la término alude al orden institucional. En otros casos se eludió su uso, porque en la tradición occidental denota categorizaciones jerárquicas o excluyentes, como por ejemplo en el término naturaleza. Naturaleza con mayúscula marca una oposición entre naturaleza humana, animal y vegetal; y una jerarquización de los humanos y su cultura frente a los otros seres y a la naturaleza. Aceptamos en este caso la propuesta de la autora: desechar la mayúscula para transmitir respeto por la diversidad. En la traducción mantuvimos fidelidad a la versión original en portugués, sin olvidar su adecuación al contexto de los países de habla española. Se buscó adaptar con ese mismo criterio la bibliografía. En los casos de las obras que no están editadas en español, se optó por traducir en el texto tanto las citas como los títulos, manteniéndose en las notas al final de cada capítulo el título y los datos bibliográficos de la edición en el idioma

original. Cuando están disponibles en español, aparecen con sus datos correspondientes.

Las traducciones de los textos bíblicos en esta edición fueron tomadas de la Biblia *El Libro del pueblo de Dios*, A. Levoratti, y A. Trusso (responsables de la traducción, plan de la obra, introducciones y notas), Fundación Palabra de Vida/ Paulinas, Madrid/Buenos Aires, 1987.

INTRODUCCIÓN

Los demonios nos habitan en cualquier acción o reflexión que hacemos. Son demonios que al mismo tiempo combatimos y nos alimentan. ¡Extraña afirmación! ¡Extraña mezcla! ¡Extraña contradicción! ¡Y extraña forma de comenzar a hablar de ecofeminismo! Pero es más o menos esto lo que percibo releendo las páginas que escribí y en el momento que redacto esta introducción. Siento que mi texto es atravesado por los demonios que he combatido. ¡Mi texto es en parte una imagen de mi historia! Probablemente, para algunas personas, mis demonios son sus ángeles de la guarda y mis ángeles de la guarda sus demonios. Pero ¿cómo aparecen en nosotros demonios y ángeles? Hallo que nacen, crecen y evolucionan con nosotros. Son parte de nuestra historia, de nuestras herencias, luchas y esperanzas. A lo largo de nuestro camino, encuentran otros y se tornan legiones, y aun otros y se tornan serafines y querubines.

Parece extraño usar el lenguaje de demonios y ángeles cuando ya no creemos en ellos. Es que para mí no son entidades con vida propia fuera de nosotros, sino apariencias o símbolos de nuestra propia existencia, valores y contravalores que como hilos multicolores tejen nuestro cotidiano. Ellos y ellas están en la misma trama de la vida en la cual existimos. Nacen de nuestras entrañas, se cruzan con otros y otras, se envuelven y alimentan en la compleja maraña de la vida. Es difícil explicarlos porque se enredan en nuestras propias explicaciones. No podemos apropiarnos totalmente de su fuerza ni de su fragilidad. Están ahí en nosotros,

algunas veces como si estuvieran fuera, pero siempre entremezclados en la misma trama, entrelazados en la vida y en la muerte.

Ángeles y demonios son analogías que uso para expresar simbólicamente esa experiencia híbrida que vivo en los límites de mi subjetividad. Ángeles y demonios expresan también por analogía las contradicciones que vivimos comunitariamente, cuando un mismo grupo parece ejercitarse en las mismas prácticas exorcistas y en las mismas prácticas de resurrección. Las prácticas exorcistas son las del combate al mal que nos destruye y, consecuentemente, son también de resurrección, de tentativa de devolución de la integridad de la vida, de restauración de la justicia y de retorno a una relación humana marcada por la belleza. Pero aun en la lucha por el amor y la justicia, la ambigüedad de la vida se muestra para recordar que las victorias totales son apenas un efímero lenguaje de alguno de nuestros sueños.

Uso palabras propias de la religión para hablar de cosas que van más allá de ella. Quien se siente dentro del lenguaje entiende lo que él esconde y revela. Quien se siente dentro, consigue atar otros hilos al mismo lenguaje y saborearlo hasta con cierta gula y placer. Quien se siente dentro, puede hasta percibir que el lenguaje religioso se amarra al lenguaje de lo cotidiano y se expresa en su densidad. Puede hasta sentirse provocada/o a ir más allá y pensar cosas que no fueron pensadas, extraer consecuencias que no fueron extraídas. Las palabras de la religión tienen una magia propia y al mismo tiempo una magia que depende de aquellas/os que las utilizan. Ellas alteran nuestros cuerpos y nos abren a percepciones diferentes, singulares y plurales al mismo tiempo.

Me gusta mucho la poesía de Adélia Prado y en este momento me viene a la memoria su poema «El espíritu de las lenguas»:

A propósito de músicos, gimnastas, coreógrafos
digo en mi lengua:
iPuxa Vida! ¡Seré artista así sea en el infierno!
Es portugués como si fuera ruso.
Despreocupada de que me entiendan o no,
hablo las palabras,
para mí también y primero incomprensibles.
Las artes hablan lenguajes humanos,
también los rostros de los hombres
escriben el mismo código.

¿Qué es Puxa Vida
seré artista así sea en el infierno?
Sólo expresa el lenguaje en los vacíos
que el choque de una palabra abre en la otra.
En Bulgaria, ciertamente se traduciría *Puxa Vida* por:
¡Birimbao! ¡Filigranas de encaje!
Comprender lo que se habla
es deslizarse en la innombrable,
fulgurante poesía¹.

Tocada por la «fulgurante poesía», releo mi texto y percibo recuerdos, cosas agradables y desagradables, incompletas, bonitas, que necesitarían ser dichas mejor y no consigo decirlas de otro modo... Releyendo mi camino en este texto, percibo que el deseo de resurrección histórica parece atravesar casi todas las líneas. Una resurrección que respetara los diferentes tipos de personas. Parecería que anhelo un jardín lleno de frutas diferentes o una huerta con muchos tipos de verdura. ¡Prepararíamos la ensalada de acuerdo a nuestro gusto y creatividad!

Percibo que los caminos de resurrección están también marcados por la ambigüedad de la vida. Y esto se trasluce en el texto. No todas las resurrecciones son iguales, así como no son iguales las crucifixiones... Pero para mí la resurrección es nuestro respirar, es

1. «A propósito de músicos, ginastas, coreógrafos digo na minha língua:
Puxa Vida! Vai ser artista assim no inferno!
É português como se fora russo.
Descuidada de que me entendam ou não,
falo as palavras,
para mim também e primeiro incomprensíveis.
As artes falam humanês,
também as caras dos homens
escrevem o mesmo código.
O que é *Puxa Vida* vai ser artista assim no inferno?
Só expressam as linguas nas clareiras
que o choque de uma palavra abre na outra.
Na Bulgária, certamente traduz-se *Puxa Vida* por:
Berimbau! Filigranas de renda!
Comprender o que se fala
é esbarrar na sem-caráter,
inominável, corisca poesia».

Adélia Prado, «O espírito das linguas» en *Poesia reunida*, Siciliano, São Paulo, 1991.

nuestra esperanza, es expresión de la vida que somos y de la Vida en la cual somos.

Hay una belleza en esta ambigüedad que está presente en todo, atravesando todo, penetrando todo... Ella nos despoja de la tentación de absolutizar caminos, y nos ayuda a percibir que nuestros demonios son la otra cara de nuestros ángeles. Y que unos y otros se dan las manos para buscar nuestras múltiples resurrecciones y a veces hasta nuestra perdición.

La ambigüedad de la vida nos revela los límites de nuestro conocimiento y de nuestras propuestas, y la eternidad de nuestros sueños que recomienzan de generación en generación. Y esta ambigüedad, así como el deseo de que esta Tierra sea lugar de redención, está presente desde la primera hasta la última línea de este ensayo.

Me gustaría que este libro tuviese buen gusto e hiciese bien. Pero si dejara un sabor amargo en la boca de algunos/as, o hiciera arder los ojos: disculpen... La amargura o el ardor pueden aparecer a veces, como efecto imprevisto de la combinación del texto con el estado hormonal de los lectores y lectoras. Lamentablemente no tengo ninguna receta para evitar «efectos colaterales». Pero créanme que en la mayoría de los casos el malestar es pasajero. Después de un tiempo, el equilibrio podrá ser restaurado. En caso de no ser así, si lo desean, releen el libro y aguarden. Como dice Rubem Alves:

Las cosas escritas en un papel son semillas; ganan vida propia, se vuelven autónomas, se desligan de la intención original del autor, y pasan a hacer cosas que nunca fueron imaginadas².

Si la escritura tiene algo de creación, la lectura lo tiene de recreación a partir de cada lector o lectora. Por eso las cosas que nunca fueron imaginadas pueden acontecer.

Releyendo mi texto percibo que probablemente desagrada a los defensores del saber estructurado, de los escritos con pretensión científica. En el fondo, no tengo inspiración ni vocación para los órdenes científicos, aunque reconozca su importancia y su valor. Parece que a veces comprimen mi cuerpo, condicionan mi pensamiento, entran en conflicto con mi creatividad y hasta son

2. Rubem Alves, *A gestão do futuro*, Papirus, São Paulo, 1987, p. 14.

capaces de limitar mi observación de lo cotidiano. Por eso pido licencia para publicar un texto fuera de los cánones establecidos por los filósofos y los teólogos, aunque emplee palabras que ellos usan.

Oso utilizar los términos clásicos de la ciencia «docta» mezclados con los suspiros cotidianos, con las cosas triviales de la vida, con mis observaciones y pensamientos. No esperen, pues, encontrar conceptos claros y distintos en dialécticas perfectas, ni discursos de eximia racionalidad, con muchas citas de los clásicos, de los modernos y posmodernos. No encontrarán tampoco exégesis rigurosa ni análisis científicos profundos. Sin duda lo que aprendí de muchos autores y autoras está mezclado en esta especie de crónica ecofeminista a partir de la vida cotidiana. Es con cariño y alegría que entrego este texto a los/as lectores/as con la esperanza de que ayude a despertar a otras personas a una misericordia más solidaria entre todos los habitantes de la *trama de la vida*.

SOBRE EL ECOFEMINISMO

El ecofeminismo, palabra de género masculino, en la realidad tiene que ver con asociaciones histórico-culturales femeninas. El lenguaje y la gramática de las palabras nos introducen inmediatamente en la cuestión que será objeto de nuestra reflexión. Se trata de captar cómo mujeres y naturaleza —palabras y realidades a primera vista consideradas femeninas— estuvieron durante siglos bajo el dominio del imperio masculino. Los años sesenta comenzaron a movilizar a las «dominadas». Vieron nacer movimientos de mujeres y movimientos ecológicos de diferentes tendencias, anunciando el final de la hegemonía del imperio patriarcal. Y es de esa conjunción creativa de donde nace y crece el ecofeminismo.

¿QUÉ SIGNIFICA ECOFEMINISMO?

Presentar una reflexión filosófico-teológica a partir del ecofeminismo significa, en primer lugar, explicitar en líneas generales la génesis y el uso corriente de esta palabra.

El término ecofeminismo comenzó a ser usado en Francia al final de los años setenta y de allí se extendió a otros países de Europa, América y África. Fue introducido por la socióloga feminista Françoise D'Eaubonne, con la finalidad de mostrar la alianza de la lucha hacia el cambio de relaciones entre hombres y mujeres con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema. La cues-

ción planteada por esta autora se sitúa en el nivel político-ideológico, de las luchas sociales y de las relaciones nacionales e internacionales entre los diferentes grupos humanos, ante el creciente desastre ecológico al que asistimos¹.

El ecofeminismo como pensamiento y movimiento social refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal. Desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres². Éstas fueron relegadas por el sistema patriarcal, y particularmente por la modernidad, a ser fuerza de reproducción de mano de obra —«vientres benditos»— en tanto la naturaleza se tornó objeto de dominación para el crecimiento del capital. Como recuerda bien Carolyn Merchant, la modernidad —aunque los historiadores no hablen de eso— comienza con la tortura de las brujas y el establecimiento de un nuevo método científico³. Las brujas fueron consideradas no sólo símbolos del mal, sino también de la violencia de la naturaleza, capaz de provocar tempestades y enfermedades, de matar niños. La asociación entre las mujeres y la naturaleza era clara. Por eso las mujeres revoltosas y la naturaleza en desorden precisaban ser controladas⁴. Esto justificó socialmente la caza de brujas y consecuentemente la ejecución de millares y millares de mujeres en toda Europa como obra de cultura. La modernidad comienza, pues, con la redefinición del papel de la mujer como ama de casa, subordinada a las relaciones matrimoniales y a la familia. A su vez la naturaleza, liberada de la fuerza de los espíritus, despojada gradualmente de sus secretos, pasa a ser dominada por el espíritu científico masculino.

1. María Mies y Vandana Shiva, *Ecofeminism*, Fernwood Publications/Zed Books, Halifax/London/New Jersey, 1993, p. 13.

2. Ivone Gebara, «Ecofeminism», en Letty M. Russell y J. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of feminist theologies*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996.

3. Carolyn Merchant, *The death of nature: women, ecology and scientific revolution*, Harper & Row, New York, 1980.

4. Al respecto de la caza de brujas, particularmente en el siglo XV, véase Heinrich Kramer y James Spranger, *El martillo de las brujas: Malleus Maleficarum*, Felmar, Madrid, 1976.

Naturaleza y cultura

Es bueno recordar que para muchos antropólogos la naturaleza y las mujeres son aprehendidas como realidades inferiores a la cultura, y ésta a su vez es asociada simbólica y culturalmente a los hombres. La separación entre naturaleza y cultura se torna una clave interpretativa importante para la civilización occidental, manifestándose no sólo a través de la separación entre las llamadas ciencias humanas y las ciencias exactas, sino en el orden mismo de la organización política. Algunos grupos humanos fueron denominados primitivos y «clasificados» como más próximos a la naturaleza, y por lo tanto inferiores. Esto justificó diferentes formas de dominación sobre la tierra y sobre diferentes grupos humanos. Negros, indígenas y mujeres eran parte de la naturaleza y por eso se justificaba su sumisión al orden de la cultura.

La aproximación de las mujeres a la naturaleza estaba sin duda ligada a las funciones fisiológicas de reproducción, lactancia y cuidado de los niños. Esto las excluía consecuentemente de una participación más activa en el mundo de la cultura y de la política.

Tal exclusión persiste, aunque mucho camino haya sido recorrido. Por ejemplo, en un vídeo producido por el Centro de Estudios y Prácticas de Educación Popular (CEDEPO) de Belem de Pará, una joven mujer se preguntaba: «¿La mujer sólo puede ser madre?». Diferentes grupos de mujeres reivindican hoy el respeto a la integridad de su cuerpo. Rehúsan ser apenas vientre y senos o tan sólo sexo genital. Rehúsan ser apenas ayudantes y complementos en la construcción de la historia. Y ese rehusar, de diferentes facetas, parece inaugurar hoy nuevos tipos de relaciones sociales que incluyen avances cualitativos, contradicciones e interrogantes.

La influencia del ecofeminismo ha sido relativamente pequeña en los medios intelectuales y religiosos de América Latina. A pesar de eso, también se puede decir que la alianza entre feminismo y ecología ha sido múltiple y variada, al punto que ya es posible afirmar que existen ecofeminismos en América Latina. Incluso se puede decir que, más allá de los diversos ecofeminismos, hay diferentes posturas en relación a ellos.

En algunos medios feministas latinoamericanos parecen desa-

rollarse las mismas críticas que el ecofeminismo suscita en los países europeos y en Norteamérica.

Muchas intelectuales, particularmente feministas, se oponen a la conjunción de la lucha feminista con la lucha ecológica. Algunas alegan que la opresión de las mujeres es un fenómeno histórico que existe desde los orígenes del patriarcado, o sea más o menos cinco o seis mil años atrás, mientras que la opresión o explotación de la naturaleza comenzó en Occidente en el siglo XVI, con la época moderna. En su opinión, estaríamos cometiendo errores históricos o analíticos si intentáramos juntar las dos problemáticas.

Otras intelectuales aducen que la ecología ha sido una disciplina elitista además de masculina, poco preocupada por la problemática social que atañe a la gran masa de marginados/as de la Tierra y casi nada referida a las cuestiones levantadas por las mujeres. Por eso, unir esa ciencia al feminismo significaría debilitar la lucha de las mujeres e introducir problemas tan amplios y complejos que podríamos perder los objetivos específicos de nuestras luchas.

Más allá de eso, se habla algunas veces de postura esencialista, afirmando que el ecofeminismo busca una especie de esencia común entre la mujer y la naturaleza. A través de esta postura se podría caer en una especie de predefinición de la naturaleza, así como del ser femenino. Éste sería un nuevo idealismo, con consecuencias perniciosas para las necesarias luchas de las mujeres de nuestro siglo. En ese sentido, según algunas pensadoras, el ecofeminismo podría hasta llegar a desviarnos de las grandes cuestiones sociales de la actualidad y del papel protagonista de las mujeres en el llamado mundo público, lugar particularmente importante en el cual se ejerce la crítica a la sociedad jerárquica y excluyente en que vivimos.

El elogio de la diferencia

En el Brasil, el debate ecofeminista se desarrolló sobre todo entre grupos feministas del sudeste del país, especialmente en torno al libro *Elogio de la diferencia: lo femenino emergente* de Rosiska Darcy de Oliveira. Rosiska representa la línea del llamado feminismo de la diferencia, según el cual las mujeres deberían conquistar

espacios sociales a partir de su propia realidad o de su diferencia en relación a los hombres. Dice Rosiska:

Las mujeres son diferentes de los hombres porque en el centro de su existencia tienen otros valores: el énfasis en las relaciones interpersonales, la atención y cuidado hacia el otro, la protección de la vida, la valorización de la intimidad y la afectividad, la gratuidad de las relaciones. En una palabra, una identidad que proviene de la interacción con los otros. De ahí que las mujeres sean más intuitivas, sensibles y empáticas⁵.

Sin entrar en un análisis completo de este texto, salta a la vista una especie de separación nítida entre las cualidades femeninas y las masculinas, sin que la cuestión de la construcción sociocultural de nuestros comportamientos sea enfatizada suficientemente.

Probablemente sin percibirlo, Rosiska mantiene las mismas diferencias que las categorías patriarcales nos impusieron, aunque las valorice dentro de un cierto feminismo. Ella parece insistir mucho en el potencial revolucionario de la diferencia, sin percibir que ya no es posible establecer cualidades rígidas, atribuibles unas a las mujeres y otras a los hombres, como si hablásemos a partir de naturalezas estáticas. Por otro lado, género —construcción social de lo masculino y de lo femenino—, naturaleza, cultura, tradición, son elaboraciones históricas y sociales, y no podemos trabajar con ellas como si fueran conceptos ahistóricos, capaces de incluir cualidades esencialistas atribuibles al hombre o a la mujer.

No existen esencias inmutables de género, sexo, raza, naturaleza. Los diferentes grupos humanos construyen sus propias significaciones. El dato biológico puro no existe. Todo está mezclado en esa realidad constitutiva y evolutiva que se llama cultura. Por eso, el dato biológico es un dato culturizado, y el dato cultural está marcado por nuestra condición biológica.

Se constata, también, que hoy la diferencia a partir del género es cada vez menos rígida, tanto en las actividades domésticas como en las actividades públicas políticas o económicas, sobre todo en los medios ciudadanos. Los valores subjetivos, las emociones, las ambiciones, así como la competencia, no están ausentes de la vida

5. Rosiska Darcy de Oliveira, *Elogio da diferença: o feminino emergente*, Brasiliense, São Paulo, 1991, p. 103.

doméstica ni de la vida pública de ambos sexos. He ahí por qué asumir posturas rígidas en torno a los papeles sociales de mujeres y hombres significa no encarar de frente la realidad de las mujeres, tanto de América Latina como del mundo. Más aun, no podemos absolutizar la cuestión de género, analizándola con independencia de la clase social, raza o etnia.

La dominación y la exclusión, aunque sean acentuadamente de estructura androcéntrica, no pueden afirmarse sin la complicidad femenina. Nuestra historia está llena de ejemplos de reproducción de los comportamientos jerárquicos excluyentes, fomentados por mujeres que actúan como obedientes reproductoras del sistema. Por eso, no se trata de asumir posturas ingenuas de defensa de las mujeres, como si ellas fueran la parte más débil de la humanidad. Se trata, sí, de una actitud crítica —considerando la responsabilidad que nos cabe— en la cual asumimos comportamientos capaces de modificar efectivamente las relaciones entre hombres y mujeres, entre los diferentes grupos y pueblos, y con la Tierra.

Otro aspecto que necesitaría ser destacado y esclarecido en el pensamiento de Rosiska se refiere a la comprensión de la naturaleza. No siempre queda claro, al leer sus reflexiones, si la naturaleza es una esencia atemporal o si está concebida en relación con el mundo físico, la Tierra, los otros seres vivientes y el cosmos.

Mujeres, metáfora de la naturaleza

En el artículo «El Feminismo como metáfora de la naturaleza», la feminista Bila Sorj, abriendo espacios críticos a ciertas posturas ecofeministas, afirma con mucha pertinencia:

Se pretende valorizar el papel de las mujeres en la medida en que se aproxima lo femenino a la naturaleza o, en otras palabras, ¿sería en virtud de la experiencia en el dominio doméstico, especialmente de la maternidad, como las mujeres estarían más capacitadas para la crítica ecológica? Aquí nos enfrentamos nuevamente con la cuestión del énfasis en la singularidad de la experiencia femenina, que produce una definición de lo femenino y acaba por generar un discurso esencialista. Una reflexión más adecuada debería tener en cuenta que las mujeres, al mismo tiempo que son sujetos situados en los roles sociales, poseen una

subjetividad humana que siempre excede o trasciende los límites de la identidad de género. El desenvolvimiento de las mujeres y de las feministas en la lucha ecológica se debe mucho menos a la vivencia femenina del hogar y de la familia —aunque el «ecofeminismo» encuentre ahí afinidades— que al acceso al mundo público, donde ganaron experiencia política, una visión más amplia y diversificada de los problemas humanos, confianza para criticar la cultura y proponer cambios⁶.

También podríamos preguntar con la antropóloga francesa Nicole Mathieu: ¿por qué las mujeres son afectadas más que los hombres por las malas políticas relativas al medio ambiente o por las políticas de desarrollo? La respuesta nada tiene que ver con la semejanza de lo femenino a la naturaleza, o con una especie de sentido especial que tienen las mujeres para captar los beneficios de la naturaleza. Lo que sucede es que «a nivel mundial, en cada país pobre o rico, del Norte o del Sur, en cada etnia, en cada clase social, existe una política de poder de los hombres sobre las mujeres. Política que define a las mujeres como la categoría social obligada a asegurar la continuidad de la vida (y frecuentemente de la sobrevivencia) cotidiana y material»⁷.

Esa reflexión parece situar la problemática de las mujeres en un juego de fuerzas más amplio, evitando consideraciones esencialistas y una cierta victimización que oscurece los esfuerzos de análisis feminista.

Sin negar la validez de las críticas plausibles a un cierto tipo de pensamiento y acción ecofeminista —como las que hacen Bila Sorj y Nicole Claude Mathieu—, creo que otras permanecen en un nivel académico y general, y casi nunca se enfrentan con los problemas concretos de lo cotidiano, de la vida de los barrios, del trabajo, de la sobrevivencia de las mujeres del medio popular y de la destrucción del medio ambiente en que viven. Con frecuencia algunas críticas teóricas no tienen en consideración la pésima calidad de los alimentos ofrecidos a los pobres, la insalubridad de

6. Bila Sorj, «O feminismo como metáfora da natureza»: *Revista de Estudos Feministas* 0 (1992), p. 149.

7. Nicole Claude Mathieu, «Questions à l'écofémisme», en Maria Inácia D'Ávila y Naumi Vasconcelos (orgs.), *Ecologia, feminismo, desenvolvimento*, n.º 1, EICOS/UFRJ, 1993, p. 129.

las viviendas, la mala calidad del agua y del aire, sobre todo en las periferias de las grandes ciudades. Y no siempre se recuerda que son las mujeres las primeras que tienen que afrontar la vida cotidiana, la sobrevivencia de la familia, el cuidado de los niños, las cuestiones de salud y alimentación. Son ellas las que muchas veces andan kilómetros en búsqueda de agua potable, o de un lugar donde lavar la ropa. Las críticas teóricas pueden también correr el riesgo de permanecer en un mundo privilegiado, donde la discusión de ideas es un lujo que se da entre grupos poco comprometidos con la real situación de vida de la gran masa de excluidas.

Personalmente, mi adhesión al ecofeminismo tuvo su origen en la observación empírica de la vida de las mujeres pobres del nordeste brasileño y en la convivencia en un barrio periférico. Sin duda, también una literatura especializada me ayudó a ampliar mis conocimientos y a afinar mi análisis.

Una doble dosis de esclavitud

Fue en la convivencia donde percibí cada vez más la conexión entre la esclavitud económica y social en que viven las mujeres y el dominio de la tierra en manos de unos pocos latifundistas. Sin duda esta esclavitud es compartida con los hombres, pero las mujeres parecen soportarla en dosis doble, por el hecho de vivir en su cuerpo y en su historia las consecuencias de una organización social que siempre acaba privilegiando a los hombres, y dejando sobre los hombros femeninos la carga de los hijos. Percibí esto especialmente en las periferias de las ciudades. Son las mujeres las que tienen la responsabilidad de llevar los hijos e hijas, víctimas de enfermedades respiratorias y otras, a los servicios de salud. Son ellas las que soportan largas horas de pie con los niños en brazos, esperando turno para ser atendidas. Son ellas las que se angustian corriendo tras los medicamentos, viviendo un verdadero *via crucis* en busca de los recursos necesarios para salvar las vidas que les son confiadas. Son ellas también las primeras en buscar alternativas para mejorar la calidad del aire y del agua a través de reivindicaciones públicas, organizando grupos solidarios para la limpieza de los barrios y tantas otras pequeñas iniciativas, a fin de garantizar condiciones mínimas de salubridad para la vida

de la familia. Fue por lo tanto a partir de ver lo vivido, de sentir con la piel y las entrañas, de oler con las personas los olores de las periferias, que aprehendí los caminos de la lucha ecofeminista. Nada extraordinario. Apenas lo ordinario de la vida, la monotonía incómoda de lo cotidiano clamando por justicia.

Una postura ecofeminista para mí es una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista. Las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena son las primeras víctimas y, por lo tanto, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la Tierra. Son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos los que viven más fuertemente en el cuerpo el peligro de muerte que el desequilibrio ecológico les impone. Estas afirmaciones pueden ser verificadas a simple vista si nos tomamos tiempo para andar por los barrios pobres de las grandes ciudades latinoamericanas, por los barrios industriales, por los caseríos de las zonas rurales. Fácilmente percibiremos cuál es el color de la piel de los más pobres y cuál es el sexo de las personas que viven en las pequeñas casuchas rodeadas de niños de diferentes edades.

La problemática ecológica tiene que ver con la raza, el sexo y la clase, y por consiguiente no puede ser estudiada como disciplina aislada de la problemática social mundial en la cual vivimos.

Ante la tentación de sacralizar

Personalmente nunca me enfrenté a los debates teóricos entre feministas y ecofeministas. La línea ecofeminista en la cual trabajo en filosofía y teología no subscribe la perspectiva esencialista, ni la supremacía de la diferencia. Quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana, y particularmente la teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal. Para mí la cuestión fundamental es no sacralizar el mundo de la naturaleza, ni el mundo de las mujeres. Ésa sería, a mi modo de ver, una visión por demás romántica y hasta cierto punto ineficaz para nosotras las mujeres ante las urgencias de esta transición de siglos, más que una búsqueda de caminos alternativos de convivencia.

Los seres humanos, los animales y la naturaleza en general

tanto pueden ser fuente de destrucción como de creación. En ellos muerte y vida se entrelazan para indicar la inseparabilidad de estos polos en el interior mismo de la compleja estructura de la vida. Somos parte de un destino común y, en cierta manera, la lucha ecológica, la lucha de las mujeres y de tantos otros grupos alternativos frente al sistema establecido, tienen que ver con la preservación de la vida.

De la misma forma, el concepto de naturaleza, relacionado con la experiencia de las mujeres, puede tener tanto un significado positivo como negativo, como lo señala Carolyn Merchant:

Para la teoría orgánica resultó clave la identificación de la naturaleza —y la Tierra en primer lugar— con una madre nutriente: un ser femenino suavemente benefactor que se ocupa de las necesidades de la humanidad en un universo ordenado, planificado. Sin embargo, prevaleció también otra imagen opuesta de la naturaleza como ser femenino: una naturaleza feroz, imposible de controlar, capaz de provocar violencia, tempestades, sequías y un caos generalizado. Ambas se identificaron con el sexo femenino y fueron proyecciones de la percepción humana sobre el mundo exterior⁸.

La ambivalencia del mundo humano, del mundo animal y del mundo físico es constatable en todas las dimensiones de la vida. Por eso, cualquier radicalización práctica y conceptual podrá conducirnos a dogmatismos perniciosos y a caminos estrechos que no construyen nuevas alternativas de vida.

Si nuestro pensamiento y nuestra práctica pretenden ser inclusivos, obedeciendo a la perspectiva ecofeminista, necesitan ser discutidos por los diferentes grupos y nunca erigidos en nuevas afirmaciones absolutas. Éste es un continuo desafío para todas nosotras, porque la tentación de tener razón en todo nos amenaza siempre. Acabamos identificando nuestras razones —nuestras aproximaciones racionales, nuestras interpretaciones— con la realidad en la cual vivimos. Nuestro conocimiento parcial, situado, fechado y consecuentemente marcado por nuestra subjetividad, no puede erigirse en objetividad universal y en criterio para todas las formas de conocimiento.

8. Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 2.

La tensión entre nuestras percepciones y nuestras teorías debería mantenerse siempre en la tentativa de destronar los absolutismos, de desestabilizar las teorías seguras. Sólo así podremos estar más en conformidad con el flujo creador de la vida que hace nacer las flores, abrir los capullos, acontecer las tempestades, destruir viejas estructuras, más allá de nuestras previsiones científicas.

ACERCA DE LA TEOLOGÍA

La ligazón entre ecofeminismo y teología parece tal vez hasta más estrecha que la ligazón entre feminismo y ecología. Esto es así porque tanto las mujeres como el ecosistema y la naturaleza estuvieron poco presentes en el discurso teológico oficial.

Las mujeres nunca tuvieron espacios en la producción teológica de la jerarquía y fueron consideradas como consumidoras o reproductoras de la religión en el interior del mundo patriarcal, aunque haya habido excepciones significativas en todos los momentos de la historia de la Iglesia⁹.

Es bueno destacar que parte del esfuerzo teológico feminista está centrado en recuperar la memoria de aquellas que a lo largo de los siglos nunca aceptaron de manera pasiva la sumisión al sistema religioso dominante.

Las grandes cuestiones teológicas, hasta el inicio de los años sesenta, tenían que ver con el conocimiento de Dios y de sus designios. Podríamos formularlas de una manera general a través de la pregunta: ¿cómo podemos conocer a Dios, cómo se revela su voluntad?

Aunque esté simplificando las cuestiones teológicas, quisiera insistir en el hecho de que los años setenta vieron marcar un cambio de orientación en las preguntas teológicas. La teología pasó a preguntar sobre las maneras de transformar el mundo para tornarlo más justo. La cuestión se formulaba en estos términos: ¿cómo vivir el Reino de Dios en la historia? Este cambio de interrogante y de referencial teológico adquirió contornos originales en América Latina.

9. Joyce S. Salisbury, *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*, T/M, Bogotá, Colombia, 1994.

En esa perspectiva donde el discurso teológico latinoamericano, especialmente de las últimas décadas, se concentró en torno a la justicia social, abordada desde una perspectiva económica de análisis, a partir de la herencia colonial del continente.

Hoy se da un nuevo viraje no sólo introducido por el feminismo, sino por la situación del planeta Tierra. Comenzamos a reconocer que el destino de los/as oprimidos/as está íntimamente ligado con el destino de la Tierra, planeta vivo, vulnerable a los comportamientos destructivos de la humanidad. Por eso hablar de justicia social implica hablar también de ecojusticia y, consecuentemente, impone un cambio en los discursos y prácticas oficiales de las iglesias.

Desde el punto de vista teológico, la preocupación en torno al ecofeminismo en América Latina es aún bastante reducida. No se captó con suficiente agudeza la complicidad de las elaboraciones cristianas patriarcales con la persistencia de la dominación de las mujeres y de la explotación sin límites de los recursos naturales. Pocas veces somos conscientes de las consecuencias reales de la complicidad del cristianismo colonial con la destrucción de las divinidades indígenas, más próximas a los fenómenos naturales. Si bien hubo un reconocimiento de ciertos errores cometidos por la Iglesia Católica en el tiempo de la colonización, este reconocimiento no conllevó de hecho la acogida a otras aproximaciones religiosas como igualmente verdaderas. No se reconocieron suficientemente las expresiones legítimas de la organización de sentido religioso de las culturas indígenas y africanas, de manera de instaurar un diálogo igualitario y solidario.

El discurso androcéntrico

Creo también que no nos enfrentamos con las consecuencias reales del discurso religioso cristiano en la actual crisis vital que atraviesa al planeta y a la comunidad humana. Este discurso continúa siendo eminentemente antropocéntrico, androcéntrico, blanco y occidental.

Históricamente la imagen de Dios es predominantemente masculina, así como la salvación ofrecida surge siempre a través de un Mesías varón, sacrificado por todos. Esta dimensión sacrificial salvífica masculina, con la consecuente importancia de la sangre y la

acentuación de la «guerra santa», son algunos de los puntos que la teología feminista problematiza. Concretamente esto significa una verdadera revolución en la manera de formular las convicciones profundas que forman parte de nuestra vida hoy, aunque estas formulaciones fueran expresadas de manera diferente en otros contextos y culturas. Este tipo de reflexión existe en América Latina desde hace más de quince años.

ECOFEMINISMO TEOLÓGICO EN AMÉRICA LATINA

Existe una diversidad de pequeños grupos ecofeministas organizados en algunos países como Argentina, Chile, Perú, Venezuela, Bolivia, Uruguay, Brasil, México, aunque tienen aún poca incidencia en la reflexión teológica feminista del continente y particularmente en el interior de las instituciones académicas y de los seminarios religiosos. Pero es preciso decir que, a pesar de los pocos espacios de actuación institucional, hay una tentativa de constituir una red ecofeminista latinoamericana. Sería una red abarcativa que no sólo trataría aspectos de espiritualidad y teología, sino diferentes cuestiones referentes a nuestra vida cotidiana.

La conciencia de situar el feminismo en la tradición libertaria de América Latina, y conjugarlo con la perspectiva ecológica para la construcción de relaciones de autonomía e interdependencia no competitivas, parece crecer lentamente. Sin duda se trata del inicio de un proceso y se puede decir que, como inicio, ha sido significativo.

A mi modo de ver, actualmente, el grupo de mayor expresión en América Latina es el colectivo «Con-spirando», con sede en Santiago de Chile. Su capacidad de articularse con otros grupos ha sido factor de crecimiento de una conciencia ecofeminista latinoamericana.

Desde 1992, con mucho esfuerzo y coraje, este colectivo viene publicando la revista *Con-spirando*. Como ellas mismas dicen en el editorial del primer número, de marzo de 1992:

Por medio de este número «piloto» te invitamos a autoconvocarnos a formar una red de mujeres de América Latina que anhelamos tener una espiritualidad y una teología propia que reflejen más fielmente nuestras experiencias de lo sagrado. El nombre

mismo de la revista —«Con-spirando»— es un intento de visualizar algunos elementos de estas experiencias: la imagen de respirar juntas, que nos trae a la vez imágenes del planeta como un gran pulmón de vida¹⁰.

En el número 4, de junio de 1993, fueron reproducidos textos de muchas autoras ecofeministas y de manera particular de autoras norteamericanas, en una tentativa de incentivar el diálogo a partir de cuestiones que se nos presentan a todas nosotras. En el editorial dicen:

Nos parece que estamos necesitando nuevas formas de entender nuestro lugar en el mundo, re-situarnos, para desde ahí re-tejer nuestra vida cotidiana, la trama de relaciones que organiza nuestras sociedades, nuestra manera de producir la cultura que habitamos.

Visualizamos en el ecofeminismo —o en los ecofeminismos— una corriente de energía de cambio político-cultural que nos pone en movimiento, agita nuestras mentes, reanima nuestras intuiciones, desata nuestras preguntas.

¿Cómo leemos como latinoamericanas este cuerpo de visiones y propuestas? ¿Cómo resuenan en nosotras estas ideas? ¿Qué gestos, qué acciones generan estas perspectivas? ¿Qué teologías pueden nacer de estas nuevas cosmovisiones? ¿Cómo se expresa la espiritualidad que emerge de una nueva antropología? ¿Qué nuevas propuestas de acción política/cultural se desprenden del ecofeminismo?¹¹.

Preguntas significativas y desafiantes

Las preguntas planteadas por el colectivo Con-spirando siguen siendo desafiantes para los diferentes grupos que se disponen a repensar una reformulación de la fe cristiana a partir de los desafíos de nuestro tiempo, así como para los grupos que procuran una espiritualidad significativa, capaz de sustentar nuestras búsquedas e interrogantes.

Lo que parece significativo es que el pensamiento religioso ecofeminista en América Latina nace especialmente de grupos de

10. *Con-spirando*, Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología (Santiago de Chile) 1 (1992), p. 1.

11. *Con-spirando* 4 (1993), p. 3.

intelectuales comprometidos con las mujeres pobres. La experiencia de las mujeres pobres y sus cuestiones constituyen el telón de fondo no sólo de nuestras motivaciones, sino también de nuestra inspiración. El material teórico ecofeminista que nos llega está muchas veces inspirado en el trabajo de las compañeras del Norte. Ellas nos ayudan a plantear preguntas sobre nuestra propia realidad personal y social. Nosotras, desde América Latina, intentamos hacer lo mismo en relación a ellas en las diferentes ocasiones que se presentan.

Comenzamos a percibir los vínculos entre todas las formas de opresión y violencia, y a reparar en la conexión político-ideológica entre la dominación de las mujeres y de la naturaleza.

Se trata, pues, de una dominación a nivel ideológico-cultural, de una cosmovisión del conjunto del proceso histórico patriarcal en el cual vivimos. Esto no significa que las mujeres —repito— sean las únicas víctimas de este proceso: lo son igualmente los hombres y el conjunto de los seres vivos. Ocurre que la opresión y la exclusión sufridas por las mujeres parecen más legitimadas por este sistema basado en una jerarquización excluyente a partir del género, la raza, la clase. A partir de ahí se justifica una organización especial de las mujeres, para hacer frente a esta problemática y entrenarse mutuamente en el ejercicio del poder político y religioso, del cual fuimos sistemáticamente excluidas.

América Latina es una región donde la población indígena —la que vive justamente en mayor conexión con la naturaleza— sufre un exterminio gradual; donde la población negra con sus tradiciones religiosas —acentuando la interrelación de todas las fuerzas humanas y de la naturaleza— es la más empobrecida y marginada; donde crecen los racismos marcados por diferentes ideologías, especialmente la del blanqueamiento de la piel y de la cultura; donde los bosques, lagos y ríos son destruidos de forma terrible, al ser tratados como objetos de lucro por el capitalismo internacional; donde la población femenina es la más privada de derechos de ciudadanía; donde la cruz y la espada patriarcales fueron las vencedoras y los varones continúan siendo los más importantes mediadores de lo sagrado. En este continente el ecofeminismo ha servido como cuestionamiento y luz para varios grupos feministas o simplemente para grupos de mujeres de barrios pobres en América Latina. Por eso dice Rosa Dominga

Trapasso, integrante del grupo peruano ecofeminista Talitha Cumi:

Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta¹².

Un pensamiento que busca derecho de ciudadanía

El ecofeminismo busca su derecho de ciudadanía —en la pluralidad de pensamientos— en el interior de las instituciones sociales y religiosas. Quiere acompañar los desafíos no sólo del mundo posmoderno —como dicen los filósofos y científicos sociales— sino también del mundo de aquellos y aquellas que regionalmente no tuvieron acceso a la modernidad. Se trata de un pensamiento ligado especialmente al mundo de los pobres, de los hambrientos y analfabetos, de los sin-tierra, de los que viven en suelos sembrados de tóxicos y de radiaciones nucleares. Se trata de un pensamiento que reproduce parte de los gritos de la creciente masa de excluidas y excluidos en busca de sobrevivencia y dignidad.

Estoy convencida de que con muchos otros grupos buscamos la salvación del cuerpo sagrado de la Tierra, cuerpo prostituido, vendido y comprado en virtud del lucro fácil y de la acumulación de riquezas para una minoría.

Ante el deplorable cuadro institucional que vivimos y su complicidad flagrante con los procesos destructivos de grupos humanos e indígenas, nuestras acciones —como el desarrollo de un pensamiento alternativo— se dan a través de minorías que aceptan el desafío de comprender el mundo, y a sí mismas, a partir de otros paradigmas. La perspectiva ecofeminista que desarrollamos tiene igualmente la pretensión de hacer percibir poco a poco la necesidad de acogernos como un mismo Cuerpo Sagrado. Esto tiene que ver con que la teología ecofeminista en América Latina sea más una pre-ocupación que una ocupación de minorías, espe-

12. Rosa Dominga Trapasso, «Ecofeminismo: revisando nuestra conexión con la naturaleza»: *Con-spirando* 4 (1993), p. 3.

cialmente de minorías femeninas. No tenemos, por consiguiente, condiciones ni tentaciones de presentarnos como la nueva y única alternativa a ser asumida por el pensamiento oficial de nuestras instituciones religiosas. Además, tenemos cada vez más dificultades con la expresión «pensamiento oficial», que tiene una carga histórica dominadora e imperialista. Asumir una postura reflexiva como la nuestra significa un esfuerzo continuo para mantener el diálogo con otras, aunque este diálogo permanezca muchas veces en los límites del conflicto o incluso del desprecio. Dialogar no significa hacer acuerdos fáciles, sino intentar una apertura entre los diferentes grupos a partir de cuestiones concretas. Significa también no asumir posturas arrogantes de dueñas del saber y de la verdad, y reconocer que cada grupo es capaz de dar su humilde y valiosa contribución en la construcción de nuestra historia común.

Estamos en esta lucha sin saber de antemano los resultados. Estamos en ella porque sentimos que es capaz de hacer vibrar nuestras entrañas y alimentar nuestra esperanza; porque creemos que ella puede ser un camino de solidaridad, misericordia y reconciliación de todas las fuerzas vitales; porque amamos la vida y no queremos verla perecer por causa de nuestros caprichos y de nuestra capacidad destructora. Estamos en esta lucha porque ya no soportamos el sistema de discriminación y exclusión en el cual vivimos; porque esta lucha por dignidad y belleza es ella misma el sentido de nuestra existencia.

LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA

INTRODUCCIÓN.
CONOCER NUESTRO CONOCIMIENTO

La perspectiva ecofeminista nos abre hacia un referente de la experiencia humana, más amplio e inclusivo que el transmitido corrientemente por nuestra cultura. Ese referente debe ser pensado en todos los niveles de nuestro conocimiento y en el propio modo en que lo pensamos. Por eso este capítulo va a intentar reflexionar sobre la apertura de percepción que el feminismo y la ecología provocan, y los elementos nuevos que aportan a nuestra tradición cognitiva.

Lezek Kolakowski nos introduce en el espíritu de esta reflexión invitándonos a impedir que nuestra capacidad cognoscitiva sea entorpecida por los dogmatismos que construimos a lo largo de la historia y, consecuentemente, a estar siempre atentas/os al movimiento de la vida. Nos invita también a prestar atención al otro lado de las cosas —que no aparece en la ciencia oficial— y a captar la importancia de su influencia en nuestras formas de conocer.

El rol cultural de la filosofía no consiste en entregar la verdad, sino en construir el espíritu de la verdad, y eso significa no permitir jamás que la energía inquisidora de la mente se duerma, no dejar jamás de cuestionar lo que aparece como obvio y definitivo, desafiar siempre los recursos aparentemente intactos del sentido común, no dejar jamás de sospechar que podría haber «un lado

diferente» en lo que damos por supuesto, y no permitimos jamás olvidar que hay cuestiones más allá del horizonte legítimo de la ciencia, que sin embargo son cruciales para la supervivencia de la humanidad tal como nosotros la conocemos¹.

Los diferentes ítems que construirán nuestra reflexión, a pesar de los límites de toda búsqueda humana, quieren mantener esta inspiración fundamental.

Para nosotras, mujeres, la invitación a que movamos las aguas patriarcales en todos los niveles del saber, se impone hoy más que nunca como una exigencia de justicia hacia nosotras mismas y hacia la humanidad.

Un saber entre otros

Entre los diversos niveles del saber yo quiero situarme en el saber religioso, uno entre otros, aunque en su estructura se diferencie de los demás. Y es a partir de ahí que intentaré hacer epistemología ecofeminista.

El saber religioso contiene mucho de lo que llamaríamos irracional, pero dotado de una cierta racionalidad. En él hablamos de seres, situaciones y relaciones que no siempre pueden ser compartidas y explicadas. Y allí se sitúa este carácter de cierta irracionalidad. No se trata de oposición a la razón humana, sino de apertura a horizontes, experiencias y discursos que escaparían a la llamada racionalidad científica, totalmente verificable empíricamente. El deber de pensar este «irracional racional» se impone con más fuerza a las mujeres, que cuantitativamente en el Brasil y en América Latina parecen ser las mayores consumidoras de estas experiencias religiosas. Ser consumidoras no significa necesariamente ser productoras. La relación entre consumo y producción no es directa y proporcional, aunque haya productoras que consumen su propio producto.

En el campo religioso hay productores que imponen su producto y consumidoras que lo acogen, lo reproducen y lo tornan necesidad vital, sin percibir la forma de dependencia y la falta de autonomía de la cual son víctimas en el acto mismo de consumirlo.

1. Lezek Kolakowski, «The death of utopia reconsidered», en *Modernity on endless trial*, The Chicago University Press, Chicago/London, 1990, p. 134.

Hay una cuestión de poder que se instaura entre productores y consumidores en cualquier tipo de mercado. ¿Podríamos pensar en una relación semejante cuando se trata de religión? ¿Podríamos hablar de ella como se habla de cualquier producto de la cultura?

La cuestión religiosa es de una complejidad singular y no podemos definirla con facilidad. Se trata de una experiencia que escapa a las descripciones simples, pues incluye una serie inmensa de relaciones que nos revelan que siempre hay algo inexplicable. Podemos hablar con un poco más de seguridad de las objetivaciones o racionalizaciones o incluso de las instituciones religiosas. Es en ese nivel en el que me quiero mover para no caer en la tentación de hacer juicios donde no es posible hacerlos.

La reflexión epistemológica será el primer paso para encontrar pistas de comprensión de la estructura del conocimiento religioso institucionalizado. A partir de esta estructura construida y reproducida, podemos limitar la experiencia religiosa y hasta controlarla en sus manifestaciones. Esta experiencia religiosa está sometida a un cierto control social, inclusive en el nivel cognitivo. De todos modos sabemos que su dimensión profunda relacional —ética y estética— escapa a ese control, por el simple hecho de que como seres humanos no somos capaces de explicar todas las relaciones humanas ni de reducirlas a fenómenos puramente mecánicos. La religión habla de relaciones y seres invisibles, de sueños utópicos, de salvación y perdición, de Dios, del diablo, del cielo y el infierno.

La tarea epistemológica no es desenmascarar nuestras utopías, descubrir nuestros sueños, ni destruir la poesía de nuestra existencia. Cuando se trata de religión, la tarea epistemológica consiste en mostrar que el conocimiento, en el sentido religioso, puede ser un camino de justicia y de amor, pero también de sumisión e injusticia, si no estamos atentas/os a la fuerza increíble que lleva en su propia constitución. Se trata de la fuerza de nuestros sueños, de nuestras creencias profundas, del hilo que entreteje todos los elementos de nuestra vida y nos ayuda a construir el sentido que damos a nuestra existencia. Y nuestros sueños pueden ser aprisionados y manipulados, nuestro deseo de justicia y amor puede quedar reducido a la obediencia de ciertas normas o leyes, y nuestra capacidad creativa, limitada al temor de una cierta concepción de pecado o de Dios. Pensar es tarea ardua, pero no podemos dejar

de hacerlo, pues las generaciones futuras esperan de nosotras/os el legado crítico de nuestras propias producciones culturales.

CONOCIMIENTO Y VIDA COTIDIANA

A muchas personas poco habituadas a la necesidad de reflexionar sobre nuestro conocimiento, la cuestión feminista y la cuestión ecológica pueden parecerles ajenas a la epistemología tradicional.

Sin embargo, no se trata aquí de trabajar temas abstractos, cuya relación con nuestra vida cotidiana resulta difícil de comprender, sino de percibir hasta qué punto las cuestiones epistemológicas —consideradas a partir de nuestra propia experiencia— adquieren capital importancia.

Tomo la palabra epistemología en un sentido amplio, es decir, no restringido a las cuestiones de la epistemología filosófica clásica y moderna, que se preocupan ante todo de reflexionar acerca de la adecuación de nuestras representaciones o ideas sobre la realidad a la realidad misma. No discuto de manera sistemática esta separación clásica entre cosas e ideas. Mi intención es dar a las personas comunes una cierta posesión de su saber y una cierta posibilidad de reflexionar sobre su capacidad cognoscitiva.

En algunos cursos dirigidos a líderes, especialmente de movimientos de mujeres del medio popular, la primera actitud que observé al mencionar la palabra epistemología —casi desconocida para algunas participantes— fue de espanto y de rechazo. A otras personas les hacía pensar en cosas extremadamente teóricas que tuvieron que aprender en su juventud y de las cuales no siempre guardaban los mejores recuerdos. Estaba ligada a la experiencia de cosas abstractas que nada tenían que ver con los asuntos concretos de la vida, con los problemas cotidianos que las angustiaban. Más aún, parecía que la palabra epistemología nada tenía que ver con las cuestiones teológicas ligadas al feminismo, que estaban interesadas en tratar.

Muchas veces al comenzar un curso resolvía dejar momentáneamente de lado la palabra epistemología y comenzaba a conversar sobre el conocimiento humano. Intentaba mostrar a las personas lo complejo y bonito que es conocer a alguien o enfrentarse a una situación. Permitía que ellas hablasen de su experiencia de pen-

sar sobre las cosas tristes, los sufrimientos y las alegrías de su vida. Al compartir esas experiencias, viendo que todo eso era parte del conocimiento humano, comenzaban a percibir las diferencias que había entre ellas a partir de su propio discurso y a reconocer que el conocimiento es parte integrante de la vida. Unas empezaban a hablar de detalles, otras de percepciones globales, otras de sus sentimientos aun antes de contar un hecho. Percibían poco a poco que se podía hablar de una manera simple de cosas que parecían complicadas y limitadas al mundo de los especialistas.

Lentamente los preconceitos iban desapareciendo y las personas comenzaban a comprender que esta palabra, a primera vista hermética, no es más que una invitación a pensar cómo conocemos las cosas y a nosotras/os mismas/os en nuestra cotidianidad. La palabra de sentido hermético comenzaba a ser lentamente apropiada, así como otras que casi no entraban en sus vocabularios. Las personas comenzaban entonces a sentir que ciertas expresiones como «el maíz se torna nuestra carne» o «amo las flores» son formas de conocer o reconocer la interdependencia entre la vida del maíz y de las flores con nuestra vida. Esto es conocimiento, ¡esto es epistemología! Comenzaban a notar la diferencia y la semejanza entre afirmar «amo a mi hijo» y «amo a Dios». Y nuevamente descubrían que «¡esto es epistemología!». Descubrían cómo contaban las historias de sus vidas y los acontecimientos que privilegiaban, y percibían que «¡esto es también epistemología!».

Se trata, pues, de una metodología del conocimiento que tiene como finalidad des-complicar las palabras, desnudarlas del ropaje que dificulta el acceso a ellas. Se trata de devolver al común de las personas aquello que forma parte de su vida, pero que de algún modo les fue quitado por el exceso de elitismo científico presente en nuestra sociedad. Se trata finalmente de democratizar el conocimiento, entregando a las personas el poder de conocer los mecanismos de su conocimiento a partir de su propia experiencia.

Cambiar la estructura jerárquica

Mi trabajo con diferentes grupos de mujeres latinoamericanas me permite afirmar que la cuestión epistemológica es en primer lugar una cuestión práctica, que tiene que ver con la actuación cotidiana en los medios populares. Esto significa que comenzar a pensar de

una manera distinta exige tomar posturas diferentes frente al conocimiento, abrir espacios de pensamiento alternativo, pensar nuestro propio pensamiento en función de aquello que queremos. Éste es un trabajo importante, tanto en las organizaciones de mujeres como en las escuelas primarias de los barrios, en los sindicatos, en los grupos de reflexión bíblica, en las universidades, en las escuelas técnicas. Trabajar la epistemología significa influir no sólo en los procesos de transmisión de conocimiento, sino intentar cambiar la propia estructura jerárquica de poder que continúa reproduciéndose en las bases de nuestra sociedad y por tanto de nuestro conocimiento.

Muchos educadores populares en América Latina, en la línea de Paulo Freire, percibieron cómo a través de los procesos educativos —y particularmente de alfabetización— era posible ayudar a las personas a tomar una posición de búsqueda de mayor dignidad en su vida cotidiana. Sin entrar en la discusión más amplia sobre las propuestas de la educación popular, lo que propongo obedece en cierta manera a la misma inspiración y lógica, aunque se abra hacia referentes diferentes.

La perspectiva ecofeminista —conjunción de una cierta ecología con un cierto feminismo— quiere no sólo mostrar la conexión entre la dominación de las mujeres y de la naturaleza, desde el punto de vista de la ideología cultural y de las estructuras sociales, sino también introducir nuevas formas de pensar, en vista de aquello que hemos dado en llamar ecojusticia. La lucha por la justicia en términos concretos de relaciones humanas implica una práctica de justicia respecto al ecosistema. No habrá vida humana sin la integridad de la vida del planeta, con sus innumerables expresiones. Tal necesidad justifica tomar la epistemología como un capítulo central de este libro.

La primera pregunta que debemos hacernos es: ¿en qué modifican la cuestión feminista y la cuestión ecológica nuestra comprensión de la realidad y de nosotras/os mismas/os? ¿Son apenas nuevos contenidos para ser pensados e incluidos en las formas tradicionales del conocimiento, o pensarlas significa intentar modificar la forma misma de pensar el mundo y, consecuentemente, de actuar?

Otra comprensión del mundo y del ser humano

Estas preguntas iniciales anuncian la importancia fundamental de estas cuestiones en la nueva manera de comprender el mundo y el ser humano, que ya está gestándose en medio de nosotros/as.

Cuando hablamos de comprensión de la realidad, aunque este término necesite siempre ser explicado, estamos hablando de comprensión de las cosas que nos afectan, de nuestras experiencias de vida, de la aprehensión que tenemos de ellas. Realidad es un término vasto, pero limitado a una experiencia personal y grupal determinada. Por lo tanto, cuando queremos conocer lo que nos afecta, estamos en el campo de la epistemología, del conocimiento. Cuando pregunto: ¿en qué modifican la ecología y el feminismo mi conocimiento?, estoy queriendo introducir en mi campo de conocimiento dos aspectos que no estaban incluidos en las epistemologías tradicionales. Esto significa que intentábamos entender las diferentes cosas de la vida sin percibir la presencia de las mujeres y de los diferentes elementos de la Tierra y del ecosistema, como referentes y realidades sin las cuales el propio conocimiento no es posible. Las mujeres y el ecosistema estaban allí, básicamente presentes/ausentes, pero no eran considerados elementos constitutivos del conocimiento explicitado. Esto significa que lo que llamábamos conocimiento lo era de hecho, pero limitado a una cierta perspectiva sobre lo real y a partir de un grupo determinado de personas —en general hombres— que formulaban este conocimiento. Es en este sentido que decimos que estas condiciones eran profundamente androcéntricas y antropocéntricas.

Hoy queremos ampliar esta perspectiva y dejarla abierta hacia nuevas adquisiciones. Queremos introducir la cuestión de género y las cuestiones ecológicas como parte constitutiva de los modos humanos de conocer.

¿Nuevos contenidos o nueva epistemología?

Podríamos preguntarnos si intentamos apenas introducir nuevos contenidos epistemológicos o si lo que buscamos es construir una nueva epistemología. A mi manera de ver, se trata de las dos cosas. Introducir nuevos contenidos no es difícil ni problemático, dado que el ser humano está continuamente integrando nuevos conoci-

mientos en su campo de saber. Sin embargo, construir una nueva epistemología parece una pretensión casi desproporcionada. Pero se trata de eso también. Necesitamos construir poco a poco nuevos modos de conocer que se relacionen íntimamente con las nuevas cosmologías y cosmovisiones, y con las antropologías más unitarias. Necesitamos superar las divisiones dualistas y jerárquicas de nuestras formas de conocimiento y acentuar la conexión e interdependencia entre ellas. Necesitamos asimismo salir del eurocentrismo del conocimiento y de las diferentes dominaciones imperialistas de la verdad sustentadas por el mundo occidental.

Se trata, pues, de contribuir al amplio proceso de reconstrucción de nuestras referencias culturales, cósmicas, vitales; reconstrucción que se hace cada día más urgente y necesaria. Nuestra tarea en esta reflexión será señalar algunas pistas que lentamente modifiquen nuestra visión y la comprensión que tenemos de nosotras/os mismas/os y del mundo en el cual vivimos.

La epistemología ecofeminista no es, pues, una novedad que se impone al primer abordaje, ni algo pronto a ser adquirido, como si se tratara de un nuevo libro. Es una postura, una actitud, una búsqueda de sabiduría, una convicción que se desenvuelve en conexión con el conjunto de todos los seres vivos. La perspectiva ecofeminista que desarrollo es una línea de acción y pensamiento que, junto a otras, abre caminos para aventurar una nueva relación con todos los seres.

No voy a reflexionar aquí sobre lo que podríamos llamar mecanismos del conocimiento, o sobre las diferentes formas de conocimiento como son descritas por la historia de la filosofía y por la psicología. Tampoco voy a analizar los métodos específicos de cada campo del saber humano. Quiero focalizar la cuestión epistemológica ligada al conocimiento teológico cristiano y, particularmente, a aquel que se desenvuelve a partir de la Iglesia Católica Romana, de la cual heredé mucho de mi saber religioso.

Se trata de un ensayo, en el cual algunas ideas e intuiciones son compartidas, buscando la ampliación de nuestras percepciones y un cambio en nuestras relaciones. Sin duda estas reflexiones deberán ser completadas y criticadas.

CONOCIMIENTO Y ÉTICA

Sabemos que todas las epistemologías desembocan en cuestiones éticas, porque el conocimiento es en sí mismo una acción con consecuencias sobre el sujeto y la comunidad. Por lo tanto, las cuestiones éticas están en el meollo de las cuestiones epistemológicas, aunque esto no siempre resulte claro.

Quiero enfatizar que en todo acto de conocimiento hay una postura asumida ante la vida, ante los acontecimientos y las situaciones previsible e imprevisible de nuestra cotidianidad. No hay neutralidad posible, aunque no seamos conscientes de la realidad en que vivimos y no conozcamos el sistema de influencias en que estamos inmersos.

En todo acto de conocimiento hay una visión y una comprensión del mundo y del ser humano que se manifiestan en la propia acción de conocer y en las consecuencias del conocimiento. Conocer es tomar posición ante los otros seres vivos, los otros seres humanos y ante una/o misma/o; es afirmarse como ser humano en relación a un mundo de valores.

Nuestra vida cotidiana está llena de ejemplos de las implicaciones éticas de nuestro conocimiento que siempre guarda relación con la cualidad de nuestras acciones. Basta por ejemplo que comencemos a percibir la importancia de conocer mejor nuestro barrio para saber cómo actuar en él. Y cuando hablo de barrio me refiero no sólo al espacio geográfico en el cual millares de casas están construidas, sino a las personas que en él viven, con sus dificultades, sus formas de sobrevivencia, sus esperanzas y sus sueños. En la misma dinámica ubico el intento de captar por qué son estas cosas y no otras las que llaman mi atención, por qué éstas y no otras habitan mi campo de intereses. Pienso también en la vegetación pobre o rica que está presente en el barrio, en la calidad del aire, en el color del cielo, en la cantidad de estrellas visibles en la noche. De la forma que adopte mi conocimiento, depende que mi vínculo con las personas y las cosas se modifique; lo mismo sucede con mi acción sobre ellas. Por lo tanto, la relación entre ética y epistemología nada tiene que ver con un mundo abstracto: está enraizada en lo concreto de nuestra existencia.

Recuerdo una conversación que tuve con dos profesoras argentinas que me contaban cómo se había modificado la relación entre

ellas y el cuerpo universitario desde que derivaran hacia las cuestiones de género, comenzando una actuación en favor de un lenguaje inclusivo y de mayor respeto a las mujeres en el ambiente académico. Hasta ese momento no habían tenido problemas, pues su conocimiento estaba integrado al aprobado por el sistema. Después de su despertar feminista aparecieron los conflictos y comenzaron a darse muchos pasos positivos. La ampliación de su campo epistemológico significó también una modificación de su postura ética.

Otra conversación que merecería ser recordada se dio entre dos mujeres religiosas que discutían si la afirmación evangélica sobre el amor a sí y el amor al prójimo puede ser un criterio ético indiscutible. Para una, todas las personas interpretarían este criterio de la misma forma y según la propia inspiración de Jesús. Habría una referencia objetiva y absoluta a la cual todas las personas cristianas podrían referirse. Para la otra mujer, en cambio, habría múltiples interpretaciones del mismo criterio y la gente necesitaría discutir las situaciones articuladas a él para poder encontrar el camino que indica el bien mayor. Las dos posiciones revelan la presencia de la ética en el conocimiento, pero para cada una el referente ético y cognitivo se presenta de manera diferente.

Hoy ya no se concibe el conocimiento ilimitado del ser humano. Tampoco se puede hablar de la investigación científica a ultranza sin pensar al servicio de quién está siendo realizada. La cuestión ética introduce la cuestión de los límites que nos imponemos en vista del bien concreto de las personas y del ecosistema. En razón de esa perspectiva, el ecofeminismo insiste en la dimensión ética de todo conocimiento humano. En esa insistencia se tiene conciencia del carácter ambiguo de nuestras acciones, así como de la dificultad para establecer criterios éticos, particularmente en este momento de nuestra historia. Por eso, la participación y el diálogo son una exigencia cada vez mayor de nuestro tiempo.

PRIMERA PARTE LA EPISTEMOLOGÍA PATRIARCAL

Las epistemologías filosóficas elaboradas a partir de la tradición occidental siempre fueron de base antropocéntrica y androcéntrica. Esto no significa que hayan sido falsas o que hayan querido

eliminar deliberadamente a las mujeres. Pero sí significa que su descripción del conocimiento humano guarda, entre otros límites, el de referirse particularmente a la experiencia de una parte de la humanidad, presentándola como si fuera de todos/as. A primera vista pensamos que esto no puede ser de otra manera porque el conocimiento no tiene sexo. Decimos que es el ser humano el que conoce, y el conocimiento racional es prerrogativa del *antropos*.

Hoy, con el avance del feminismo, percibimos que la función de conocer según la manera llamada científica se desarrolló a través de los seres humanos masculinos, de los *andros*, de aquellos que universalizaron el saber a partir de su propia experiencia de sabiduría y poder. Esto hizo que cuando se habla de conocimiento científico, filosófico, teológico, o aun de conocimiento verdadero, la referencia es siempre el realizado y divulgado por los hombres. A las mujeres y al pueblo pobre les quedaría el llamado conocimiento empírico, basado en la experiencia cotidiana, que no es reconocido espontáneamente como verdadero.

Antiguamente se hablaba también de los grados del conocimiento, de su profundidad o extensión, de los especialistas en algunos de sus campos. Y, evidentemente, los pobres y las mujeres siempre estuvieron asociados a los niveles más bajos de abstracción y por lo tanto de conocimiento, ciencia y sabiduría. En el mundo patriarcal la jerarquización del saber corresponde a la propia jerarquización de la sociedad, fundada en la exclusión creciente de la mayoría en favor de una elite masculina detentadora del poder y del saber. La jerarquización del saber tiene que ver, pues, con la cuestión de las clases sociales, pero también del género. El género masculino es el que tiene el monopolio del conocimiento divulgado y socialmente aceptado. Es preciso decir que la cuestión de las razas —o de las etnias, como prefieren algunos estudiosos— también interfiere en el conocimiento. En general las personas negras son presentadas como las que saben menos. Lo mismo ocurre con las poblaciones indígenas. La historia de la dominación marcó de tal forma las bases de nuestro saber y de nuestra cultura, que acabamos adoptando como propio el tipo de conocimiento divulgado por los detentadores del poder político y social. No percibimos todo lo que este proceso nos limitó, cómo levantó barreras entre los pueblos, impidiendo un verdadero compartir de saberes.

Los nadies

También en los medios de comunicación de masas podemos percibir los procesos de dominación y exclusión presentes en nuestro conocimiento. La forma en que se dan las noticias y se presentan los programas transmite la sociedad jerarquizada en que vivimos, con su propia escala de valores. Cada vez más los medios dictan los conocimientos y las actitudes que la mayoría de la población debe tener. Menosprecian la vida de los excluidos y excluidas. No les interesa su saber ni cómo sienten. Los consideran «nada». Como dice Eduardo Galeano:

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
 Los nadies: los ninguno, los ninguneados, corriendo la liebre,
 muriendo la vida, jodidos y rejodidos:
 Que son aunque no sean,
 que no hablan idiomas sino dialectos,
 que no profesan religiones sino supersticiones,
 que no hacen arte sino artesanía,
 que no practican cultura sino folklore,
 que no son seres humanos sino recursos humanos,
 que no tienen cara sino brazos,
 que no tienen nombre sino número,
 que no figuran en la Historia Universal,
 sino en la crónica roja de la prensa local.
 Los nadies cuestan menos que la bala que los mata².

La jerarquización social se expresa pues en jerarquización del saber, en jerarquización étnica y sexual. Marca nuestra manera de conocer el medio en que vivimos, a nuestros semejantes y a nosotras/os mismas/os. Es éste el modelo que acogemos y reproducimos en los diferentes niveles de nuestra existencia a partir de nuestra herencia patriarcal.

El conocimiento de base androcéntrica, sobre todo cuando se trata de las ciencias sociales e históricas, siempre coloca en primer plano las acciones, el pensamiento y los hechos gloriosos de las figuras masculinas. Los otros personajes son siempre secundarios.

2. Eduardo Galeano citado por Sara Newbery en «Seis historias de vida de mujeres pobres narradas por ellas mismas», texto inédito, Buenos Aires, 1994.

Esto significa que en nuestra manera de conocer está presente la ideología patriarcal que nos condiciona, sin que tengamos de ello una clara percepción. Por ejemplo: cuando en América Latina se pregunta «¿cómo está la Iglesia en su ciudad?», la respuesta casi siempre se refiere en primer lugar a la acción de los obispos y sacerdotes. Lo mismo sucede cuando se pregunta, por ejemplo, sobre la situación social del Brasil. La respuesta siempre tiende a referirse primero a la situación del gobierno, que no casualmente es mayoritariamente masculino y económicamente elitista. Esto significa concretamente que nuestra manera de conocer está marcada por el esquema jerárquico androcéntrico. En este esquema aparece la marca del conocimiento oficial, de aquel que introyectamos colectivamente aunque nuestra experiencia cotidiana nos diga lo contrario.

Un acto fechado, situado y sexuado

El acto de conocer es pues contextual, sexuado, situado y fechado. Es un acto marcado por aspectos ideológicos con tendencias sexistas. El conocimiento androcéntrico nos lleva también a un conocimiento antropocéntrico en el cual sólo las acciones y reacciones humanas son puestas en evidencia. Así, si una guerra acaba con la vida de centenares de personas y destruye los campos de arroz de decenas de aldeas, esta destrucción será considerada como algo absolutamente secundario, casi sin importancia para quien la cuenta. Aunque los campos de arroz sean la base de la sobrevivencia de la población, ellos no figuran como fruto de victoria o derrota. Recordemos las dos grandes guerras mundiales, la guerra de Vietnam, la de Ruanda y tantas otras. Sin duda las agresiones contra la naturaleza están relacionadas con la agresión a los habitantes. No se tiene la intención directa de destruir la fauna ni la flora, pero la naturaleza es usada como arma de guerra: es envenenada para destruir toda vida y en especial la vida de los seres humanos; es conquistada para tornarse aliada de los vencedores contra los vencidos; es manipulada por las tecnologías destructivas y sometida a sus designios de terror.

La naturaleza es utilizada como víctima y arma de guerra. Lo mismo sucede con las mujeres. Sus cuerpos son usados para provocar terror en la población civil. Violadas y violentadas, sirven

como cebo para aumentar el odio de los grupos de resistencia que se vuelven más vulnerables a las trampas del enemigo. Golpeadas hasta la muerte, las mujeres muestran en su cuerpo el poder del agresor. Todo eso se verificó en estos últimos años como acción militar y paramilitar en Haití, en Ruanda, en Serbia y en tantos otros rincones de la Tierra.

Este tipo de análisis histórico no es frecuente. La utilización de la naturaleza, de la fauna, de la flora y de las mujeres como armas de guerra y conquista, tiene poquísimo espacio en los análisis históricos. Casi no interviene en el conocimiento llamado científico, no entra como consideración ética ni teológica importante.

En general, en una guerra se cuenta el número de muertos, pero casi no se habla de la destrucción del medio ambiente, de la muerte de los animales, del envenenamiento de las fuentes naturales, de las presentes y futuras condiciones físicas de sobrevivencia de los que aún no murieron. En otros términos, no se habla de la muerte de los pájaros y de otros animales. No se habla de los bosques quemados ni de los campos de flores pisoteadas. No se habla del agua sucia y contaminada donde otrora hubiera un bellissimo lago o un hermoso río.

El cielo estrellado cubierto por las nubes de polución es totalmente olvidado. El aire, casi irrespirable, cargado de gases letales, es poco mencionado. No se recuerda a las mujeres violadas o asesinadas ni a aquellas que sirvieron a los heridos. No se habla de la interdependencia de todos los sistemas de vida, aunque estén allí, presentes en medio de la ausencia de percepciones.

Muchos dirán que pensar en la naturaleza en situaciones de guerra es olvidarse de los seres humanos para preocuparse por los pájaros y por las flores, seres de menor importancia. Ésta es una reflexión frecuente y hasta comprensible, a pesar de su antropocentrismo. Sin embargo, deja afuera la profundidad de la conexión existente entre todos los seres y energías del universo. No capta con claridad la red de conexiones inherente a la propia *vida de la Vida* y a sus consecuencias para la continuidad de la Vida.

Y claro que para nosotras/os, seres humanos, son nuestros semejantes los que importan en primer lugar. La cuestión no está en escoger entre salvar un nido de pajaritos o un niño. Espontáneamente los humanos van a salvar al niño, y la madre pájara va a intentarlo con sus pichones. Ésta es una cuestión biológica,

animal, instintiva. Pero tenemos que ir más lejos que el sentimiento de inmediatez que nos invade, más lejos que esta búsqueda parcial de salvar los restos de nosotros mismos. La geografía física y la humana no subsisten una sin la otra en el estado actual de evolución de vida de nuestro planeta.

A pesar de los avances positivos de nuestros conocimientos, constatamos que la naturaleza y los seres humanos están siendo utilizados científicamente para servir a ciertos intereses políticos y económicos minoritarios. Y están siendo cooptados en los juegos de guerra, reducidos a deseos de destrucción y hasta cierto punto olvidados cuando se trata de contar la historia oficial.

Implicaciones éticas

Nos parece cada vez más importante preguntarnos: ¿cómo entendemos la historia?, ¿cómo nos posicionamos ante los hechos y a partir de qué valores actuamos?, ¿qué tipo de saber desarrollamos, con qué finalidad y con qué medios? Cada vez más, la cuestión epistemológica adquiere implicaciones éticas para el presente y para el futuro. Qué conocemos y cómo conocemos, cómo divulgamos nuestro conocimiento, depende de la manera en que transitamos y valoramos nuestra vida y todas las vidas.

Sabemos que una reflexión sobre nuestro conocimiento no está presente en todo momento en nuestra conciencia. Además, la mayoría de las personas no piensa nunca en eso. Simplemente conocen, sin percibir que su forma de conocer es fruto del ambiente en que viven, de su educación, de su lugar social. Es fruto también de la ideología vigente en la cual viven, sin pensarla ni haberla escogido.

La mayoría de las personas no imagina que puede modificar su forma de conocer y que ésta, a su vez, es continuamente modificada por la sociedad de mercado y consumo en que vivimos.

Al conocer no estamos en todo momento preguntándonos sobre la forma en que lo hacemos y sobre nuestros condicionamientos. El conocimiento es algo espontáneo en nosotros/as. Es tarea de las/os pensadoras/es y especialmente de las/os filósofas/os, detenerse en estas cuestiones para ayudar a las personas interesadas en percibir las consecuencias personales y colectivas de su tipo de conocimiento. Es deber nuestro ensanchar el nivel de

conocimiento hacia perspectivas más amplias, donde la solidaridad mutua y la ternura puedan ser rescatadas como componentes importantísimos de los procesos de conocimiento y educación. Esto debe ser considerado tanto en lo que se refiere a las relaciones societarias como a las domésticas cotidianas.

En un intento de tornar más accesible el trabajo de las/os filósofas/os, vamos primero a reflexionar sobre la epistemología patriarcal que orienta nuestra teología, para abrirnos en seguida hacia una perspectiva epistemológica ecofeminista. No se trata de proponer la sustitución simplista de una por otra, ni de hacer una crítica destructiva a la epistemología en la que se fundó nuestra tradición cristiana occidental; pero sí de abrir una problemática que ha de pensarse, un desafío que debe ser considerado. Se trata de sacudir nuestras seguridades para percibir hasta qué punto ellas reposan en construcciones que pueden haber sido muy válidas en un tiempo y menos en otro. Se trata de pensar la vida como un proceso a partir del cual las modificaciones son progresiva o bruscamente introducidas, y que buena parte del presente y del futuro dependen de las opciones cognitivas que hagamos.

EL UNIVERSO TEOLÓGICO PATRIARCAL

Me quiero concentrar ahora en la epistemología teológica. Los trabajos de Nancy Tuana³ y Seyla Benhabib⁴ revelaron suficientemente la problemática patriarcal en la historia de la filosofía. Sin duda su trabajo y su inspiración están presentes en algunas de mis percepciones.

Me gustaría subrayar en primer lugar algunos trazos que me parecen característicos de la epistemología patriarcal, con la intención de captar —a través de un análisis crítico— algunas de sus consecuencias en el conjunto de la vivencia cristiana. Sin duda esta epistemología es reflejo de una comprensión de la vida humana y del mundo que comienza hoy a ser problematizada, aunque haya

3. Nancy Tuana, *Woman and the history of philosophy*, Paragon House, Saint Paul, Minnesota, 1992.

4. Seyla Benhabib, *Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, Routledge, New York, 1992.

sido la forma en que millares de personas expresaran sus convicciones más profundas. Por eso, es con respecto al conjunto de la obra humana y a los significados que ella aportó, que me permito abrir un espacio crítico de reflexión. La crítica que presento significa, en términos simples, la afirmación de los límites de nuestra percepción cognoscitiva tradicional ante las consecuencias destructivas presentes en el mundo en que vivimos.

El carácter esencialista

Una de las características más importantes de la epistemología patriarcal, vigente en la teología cristiana, es su carácter esencialista. Esto significa que aun intentando ser realista o tomando como punto de partida la realidad material en la cual vivimos, guarda siempre un referente que la trasciende y que parece ser más importante que ella misma. Para la teología cristiana existe la esencia del ser humano, o sea aquello que tiene que ver con que sea esto y no otra cosa, que le da su especificidad propia. Buscamos siempre lo esencial constitutivo de cada cosa, o la forma como Dios quiso que cada ser fuera. Es como si todo nuestro conocimiento —y más aún, nuestras acciones llamadas éticas— debieran conformarse a la voluntad de una realidad superior o natural constitutiva, anterior a nosotras/os mismas/os. Parece que no fuéramos lo que somos en nuestra cotidianidad. Hay una especie de predefinición de nosotras/os mismas/os, que hasta cierto punto permanece inaccesible al conocimiento, al mismo tiempo que lo regula. La predefinición del ser humano corresponde a su finalidad propia.

Todo funciona como si a lo largo del proceso histórico, por mil y una razones, hubiésemos oscurecido esa especie de ideal o esencia, y que toda nuestra tarea consistiera en intentar restaurarla, en medio de las vicisitudes de la vida. Pero se trata de un proceso de restauración nunca totalmente realizable en términos históricos.

Así, el ser humano, a través de un proceso nunca acabado, tiene la capacidad de intentar restaurar relativamente su propia imagen, de rescatar el ideal en el cual otrora fue creado, a pesar de todos los desvíos en los que se encuentra. Aunque la vida camine hacia adelante, el movimiento es siempre una vuelta sin fin a un

estado anterior predefinido, como si ese estado fuese la referencia básica para juzgar el presente. Cada nueva generación ha de recomenzar este proceso en una dinámica histórica ininterrumpida, hasta que se llegue «al final de los tiempos». Esta comprensión del ser humano, a lo largo de la historia de la teología católica, estuvo fundamentada en la Escritura y afirmada como parte del proceso de revelación de Dios. Esta esencia correspondería a la realidad humana anterior a la «caída», al pecado de la humanidad. Y es a ella que debemos volver siempre para encontrar nuestra unidad perdida.

¿Cómo se estableció esa esencia ideal en el imaginario humano? ¿Cómo se desarrolló hasta llegar a servir de modelo para nuestra actual manera de ser? ¿Cómo se volvió tan universal al punto de anular las diferencias propias de nuestra condición de seres culturales? Éstas y otras preguntas nos invaden cuando asumimos la tarea filosófica de pensar los referentes teóricos.

Hablar de epistemología esencialista no significa anular la fragilidad del ser humano y su no coincidencia consigo mismo. En otros términos, no significa rechazar la existencia del sentimiento paradójico de que seamos mayores y menores que nosotros mismos, ni negar nuestra dificultad de amar y de hacer el bien. Hacemos lo que no queremos y no hacemos lo que queremos, como decía san Pablo. Nuestros sueños son siempre mayores que nosotras/os mismas/os, y las frustraciones son comunes en nuestra existencia. Esto no es esencialismo, sino experiencia constatable en nuestra existencia, por lo menos durante los últimos milenios. Desde mucho antes de las tragedias griegas, se sabe del sentimiento de la dramaticidad de la existencia humana, debido a esta paradójica capacidad que se desarrolló en nosotros de ser constructores y destructores de la vida, de ser mayores y menores que nosotras/os mismas/os. La evolución creativa de la cual somos parte nos tejó de esta manera compleja y paradójica.

Una epistemología esencialista no es fácil de captar, sobre todo cuando se comienzan a describir la actividad humana y las dificultades que tenemos en los diferentes niveles relacionales. También es difícil captarla cuando se tocan los problemas de injusticia y las desigualdades sociales. Si prestáramos atención, verificaríamos que en el acto mismo del conocimiento teológico existe de cierta forma la negación de esta realidad singular que se nos presenta, y la

afirmación de la necesidad de adecuarnos a un ideal de ser humano, de convivencia humana, de obediencia a Dios. Y este ideal preestablecido tiene siempre sus bases en un pasado, en un otrora, en un momento de pureza ahistórica, en una revelación divina, y se sitúa en un futuro paradisiaco, o en una parusía final. Y lo más impresionante es que este ideal es muchas veces buscado en el referente bíblico, como algo revelado —más allá de la realidad empírica— que nos pudiera proporcionar las certezas que legitimarían nuestro conocimiento y nuestras acciones. Es esto, una vez más, lo que llamamos epistemología de referente esencialista.

Hasta cierto punto, la epistemología esencialista es fundamentalista en su referencia a la Biblia. Decir fundamentalista aquí no significa necesariamente interpretar los textos al pie de la letra, dándoles una dimensión de correspondencia factual como hacen los fundamentalismos religiosos simplistas. Significa tomar la Escritura o la Biblia como aquella referencia esencial indiscutible, capaz de definirnos a partir del pasado, de un estado ideal o esencia ideal, querida por Dios. La Biblia contendría elementos expresados en una determinada cultura, pero que en la realidad serían algo que está más allá de todas las culturas. Y cuando se pregunta qué es este algo, o cómo se le podría aprehender o detectar como algo divino o revelado por Dios, las respuestas no siguen ya la lógica de la razón. En este sentido el fundamentalismo bíblico del cual hablamos puede tomar hasta formas progresistas o revolucionarias, expresando un tipo de esencialismo epistemológico y antropológico.

Una variante de esta epistemología esencialista es aquella que establece modelos futuros de conocimiento, comportamiento y convivencia humana, como si caminásemos hacia un final seguro preestablecido imaginariamente. Estos modelos transportan hacia el final aquello que en el texto bíblico parece estar presente como el inicio de la historia, o incluso como experiencia concreta de aspiración a un mundo mejor. Entonces, por ejemplo, se habla del paraíso terrenal no en términos de origen, sino de esperanza futura, de deseo, de sueño colectivo de la comunidad cristiana. A este respecto el libro de Carlos Mesters *Paraíso terrestre ¿nostalgia o esperanza?* es un ejemplo característico.

Él escribe, comentando los primeros capítulos del libro del Génesis:

El ideal que Dios quería para el hombre está descrito en la primera parte (del libro del Génesis). Es el paraíso. Dentro de la narración, el ideal del paraíso funciona como una imagen contraste que se opone, parte por parte, a la realidad ambivalente del mundo actual, descrita en la tercera parte. Entonces, ¿si no es Dios, quién es el responsable de ese malestar generalizado del mundo y de la vida? [...] El responsable es ADÁN, el propio hombre, él mismo y ningún otro. En él está el origen de los males [...] entonces —y aquí está otro objetivo de la narración— ese mismo hombre, por su conversión e iniciativa, podrá provocar la eliminación de los males y alcanzar el ideal del paraíso. Todo esfuerzo en este sentido tendrá éxito, pues la voluntad de Dios no cambió⁵.

Muchas preguntas podrían hacerse a este bello texto de mi amigo Carlos Mesters, pero en primer lugar quiero dejar claro que él alimentó la esperanza de muchos grupos cristianos en Latinoamérica en la década de los años setenta. Hoy esta formulación de la esperanza en términos antropocéntricos e idealistas parece débil, y no faltan preguntas para este tipo de comprensión del ser humano y de esta realidad última que todo sustenta y que precariamente llamamos Dios.

Algunas personas objetarían que esto que llamo perspectiva esencialista es, en realidad, la expresión de la esperanza humana, que podría ser expresada como la afirmación de la bondad fundamental del ser humano y de la posibilidad de su felicidad. Esto equivaldría a decir que el mal no tendría la última palabra en la historia.

Aunque yo pueda admitir un cierto valor a esta objeción, creo que permanece aún en una perspectiva esencialista que certifica lo que es el ser humano colocándolo como sustancialmente bueno. Esta especie de determinación de la «sustancia» humana del lado del bien —por definición previa— parece cada vez más problemática en nuestros días. Mi pregunta a la perspectiva esencialista es: ¿qué es lo que nuestra experiencia personal nos enseña?, ¿qué es lo que la convivencia con la alegría y el sufrimiento humano nos revelan?, ¿qué es lo que la violencia creciente en nuestros países nos hace experimentar concretamente?, ¿qué es lo que esta mezcla

5. Carlos Mesters, *Paraíso terrestre ¿nostalgia o esperanza?*, Bonum, Buenos Aires, 1972, p. 24.

concreta de maldad y bondad en nuestro comportamiento nos muestra?

¿No sería hora de intentar repensar el ser humano no ya a partir de esencias buenas, ideales, sino a partir de esa compleja realidad cósmica de la que somos parte?

Monoteísmo: un modelo divino centralizador

Hablar de epistemología monoteísta significa decir que hay un modelo divino centralizador que hace posible el conocimiento humano. Aun cuando este monoteísmo tenga orígenes culturales precisos, intenta imponerse a todas las culturas como expresión de la voluntad y de la verdad del Dios Único Creador. En términos concretos este monoteísmo epistemológico se afirma de diferentes maneras. No es novedad, por ejemplo, la aseveración de que Dios es el objeto del conocimiento teológico, y que la Teología intenta captar su manera de actuar, sus deseos o proyectos y hasta cierto punto algo de su Ser. Dios se vuelve así objeto de conocimiento, pero es un objeto poco objetivo. Para el filósofo Emmanuel Kant, por ejemplo, la afirmación de Dios es uno de los postulados de la razón práctica y por lo tanto no explicable a partir de la razón pura. Dios es un objeto sin objetividad, sin personalidad socialmente identificable. Pero precisamente de ese objeto presente/ausente habla la Teología, que no discute la forma de existencia de Dios y parte de ella como de algo dado. Habla de Dios como si fuese una adquisición incontestable. Pero esa adquisición toca, a mi modo de ver, la irracionalidad y la creatividad poética, pero no las llamadas certezas de la razón.

El cuestionamiento que planteo a la teología patriarcal no es a su insistencia en hablar de Dios, de ese misterio que nos envuelve, sino al modo pretenciosamente objetivo en que se habla de Él, y a las consecuencias históricas de esta prédica en la vida de los grupos sociales, particularmente de los oprimidos y en especial de las mujeres.

El discurso teológico le da a Dios una consistencia histórica, una imagen y un papel. Pero ¿quiénes son los que le atribuyen ese papel? Sin duda son los seres humanos y, en una estructura patriarcal, son especialmente los seres humanos masculinos los principales responsables de la imagen de Dios transmitida en la socie-

dad. Son también ellos quienes guardan una parcela mayor de poder social, político y religioso.

Siendo así, al conocer la imagen de Dios presentada por los hombres de un determinado grupo social estamos conociendo en cierta forma a esos mismos hombres de los cuales Dios aparece como imagen. Podemos conocer sus valores, sus jerarquías, sus pasiones y, principalmente, sus sueños. Consecuentemente, conocemos a aquellos que hablan de Dios y casi desconocemos a aquellos/as que están callados/as, que no producen discursos públicos sobre Dios. Es esta idea la que queremos enfatizar. Se trata de mostrar hasta qué punto el discurso de la teología tradicional sobre Dios, revela las acciones masculinas como expresión de lo divino, mientras vela y oscurece todo aquello que cae fuera de los cánones patriarcales. Es ésta, pues, una cuestión epistemológica fundamental, a partir de la cual se percibe una vez más cómo el género masculino se convierte en el criterio primero de veracidad del conocimiento y oculta las percepciones diferentes.

Es interesante tomar algunos ejemplos de la Biblia que pueden ayudar a entender concretamente lo que llamamos monoteísmo epistemológico o epistemología monoteísta.

El libro del Génesis nos muestra un narrador oculto contando los grandes hechos de Dios:

Entonces Dios dijo: «Que exista la luz». Y la luz existió [...] Entonces dijo: «Que la tierra produzca vegetales, hierbas que den semilla y árboles frutales, que den sobre la tierra frutos de su misma especie con su semilla adentro». Y así sucedió. La tierra hizo brotar vegetales [...] Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra y todos los animales que se arrastran por el suelo» (Gn 1,3.11-12.26).

No siempre se respetó el carácter trascendente y misterioso de ese soplo creador. Algunas veces fue casi reducido a un impulso mecánico. Por eso, es bueno recordar que en el texto es el ser humano quien nombra, no solamente a la creación como obra de la Palabra de Dios, sino a sí mismo como obra de la misma Palabra. Y esta Palabra es absolutamente trascendente, y va más allá de todas las palabras. Si examinamos el texto a partir de una intención epistemológica verificaremos que hay una discontinuidad que

se construye en el propio texto. Lo Trascendente, aquello que todo lo crea y justifica, es de otro orden, es un Ser otro, absolutamente diferente. La Trascendencia como realidad por encima y absolutamente otra se torna así en fundamento de todo lo que existe. Lo que es totalmente diferente funda aquello que es, existente aquí y ahora. Pero el hecho de que el ser humano sea, entre todas las criaturas, el único capaz de nombrar sus orígenes, es decir, de nombrar a Dios, en cierta forma le da el poder de endiosar su propia imagen, de convertirla en el centro de la creación. Al mismo tiempo que el hombre nombra a Dios como su centro, se nombra a sí mismo como centro de la historia. Antropocentrismo y monocentrismo se confunden y se definen en un mismo proceso. Uno depende de otro para vivir. Por eso, el monoteísmo occidental masculino tuvo oportunidad de asumir una postura imperialista, capaz tanto de destruir las expresiones de lo divino consideradas inferiores, como de excluir gradualmente a las mujeres del poder llamado sagrado.

No fueron pocos los episodios en los que, en nombre del conocimiento del verdadero Dios, se faltó el respeto a seres humanos y culturas, se destruyó, se conquistó y se establecieron imperios. En nombre de Dios las mujeres fueron silenciadas, quemadas, sometidas por la fuerza del poder que se autoproclamó como el único camino de la verdad.

Otro ejemplo tomado de la Biblia podrá aclarar aún más la cuestión de la epistemología monoteísta de expresión masculina. En el capítulo tres del libro del Éxodo donde se narra la vocación de Moisés, aunque éste sea el héroe de la historia, el protagonista sigue siendo Dios:

El Señor dijo: «Yo he visto la opresión de mi pueblo, que está en Egipto, y he oído los gritos de dolor, provocados por sus capataces. Sí, conozco muy bien sus sufrimientos. Por eso he bajado a librarlo del poder de los egipcios y a hacerlo subir, desde aquel país, a una tierra fértil y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel...» (Éx 3,7-8).

De nuevo aquí la «persona» de Dios capta la necesidad de libertad del pueblo y parece tomar la iniciativa de la salida de Egipto. Se podría hasta decir que aquí el pueblo hace de su experiencia «palabra de Dios» o «acción de Dios». Pero ella no es

trasmitida como nuestra palabra y nuestra experiencia, sino como una palabra y una decisión por encima de nosotros/as con una expresión histórica claramente masculina.

Hay, pues, una estructura básica que preside los discursos sobre las acciones libertadoras de Dios. Siempre se puede verificar la interferencia de la trascendencia absoluta introduciéndose en el mundo de la inmanencia: en el mundo de los fenómenos vividos por los seres humanos. La justicia que los hombres necesitan no parece venir de ellos, sino de Dios. La denuncia de los males causantes de muerte y destrucción también proviene de la acción divina. En el fondo sólo Él sabe lo que el ser humano necesita. Esta estructura fundada en la trascendencia absoluta de Dios —de un Dios que parece influir directamente en el curso de la historia, aunque no siempre sea victorioso— corresponde a la organización socio-política vigente en la época. Justifica la autoridad de los que detentan el poder de liberar al pueblo y, consecuentemente, favorece la conservación de una estructura jerárquica necesaria a la propia manutención del orden social.

Los estudios bíblicos contemporáneos muestran como innegable la participación de las mujeres en el proceso liberador descrito por el libro del Éxodo. Desde el punto de vista del conocimiento, nuestro mirar ha estado limitado a las acciones de los hombres y a la trascendencia divina expresada especialmente a partir de referentes masculinos. Nuestro conocimiento es condicionado por aquellos que dan las cartas del juego, es decir, por aquellos que detentan el poder del saber y el poder de decisión en la vida social.

El varón como medida de todas las cosas

El centro de todo el conocimiento teológico se sitúa en la experiencia masculina. Así, por ejemplo, el gran representante de la lucha libertadora del Éxodo es Moisés. Las figuras femeninas prácticamente desaparecen de los ojos de los lectores. Casi nunca se ve que fueron tres mujeres las que prepararon el camino de Moisés: su madre, su hermana Miriam y la hija del Faraón, que fue quien lo crió. La lectura e interpretación del texto llegan a ocultar la presencia de esas mujeres, y si no la ocultan totalmente, la señalan muy discretamente.

Phillis Tribble, profesora de literatura sagrada del Union Theo-

logical Seminary de Nueva York, ha mostrado en sus diferentes escritos hasta qué punto los trazos de las acciones de las mujeres en la Biblia fueron literalmente desdibujados por la dominación patriarcal.

Así como la creación física —luz, agua, verde— parece ser obra de una voz o de una palabra con expresión histórica masculina, también el proceso liberador —explicitado en la búsqueda de justicia social— parece haber sido reducido a una iniciativa masculina. Leer la historia sin percibir estas reducciones es propio de toda la enseñanza patriarcal. Y sabemos cuánto ha influido esta lectura en nuestro conocimiento, nuestro actuar y nuestra identidad religiosa, cultural, social y personal.

Se comprende la historia humana como absolutamente dependiente de la voluntad del Ser Supremo con imagen histórica masculina. Éste parece tomar partido en la historia, y aunque no siempre sea posible identificar de qué lado está, el mundo bíblico parece situarlo frecuentemente del lado de los amantes de la justicia y de la misericordia, características propias de lo masculino. Esto parece indicar que en la historia todas las grandes decisiones sociales y políticas, así como las obras de justicia y misericordia, provienen de los varones. El mundo doméstico —el de las mujeres— parece no entrar en la gran aventura de hacer acontecer la justicia, la solidaridad y la paz. Al contrario, es el lugar donde los castigos de Dios algunas veces se muestran de manera violenta. Las historias de Eva y de Miriam, la hermana de Moisés y de Aarón, son ejemplos típicos.

En un texto en que la periodista Cullen Murphy reproduce una conversación con Phillis Tribble, publicada en la revista *The Atlantic* de agosto de 1993, tal situación se ve claramente.

Miriam se traslada con el pueblo de Israel al desierto, y a partir de entonces desaparece del libro del Éxodo. Pero reaparece más adelante en la Biblia, en conexión con lo que sería una fuerte confrontación del liderazgo. Miriam es una de las que aparece del lado de los perdedores, quizás debido a su reducido protagonismo. Su reaparición se da en medio de la confusión del Libro de los Números. Se la oye junto a Aarón, cuestionando la autoridad del hermano haciendo la pregunta que Phillips Tribble y otras/os hacen directamente: «¿Habló el Señor solamente a través de Moisés?». Dios no castiga a Aarón, pero Miriam, a raíz de su

rebeldía, se ve afectada por una enfermedad de la piel, posible-
mente lepra, y más tarde muere en el desierto de Sur⁶.

Es interesante recordar que comportamientos semejantes se reproducen hoy en nuestra cultura patriarcal. Las mujeres son siempre acusadas y consideradas culpables cuando su familia no crece armoniosamente, o cuando los/as hijos/as tienen problemas, por ejemplo, escolares. La historia oficial es siempre masculina, pero sus consecuencias nefastas recaen con frecuencia sobre los hombros femeninos.

Lo mismo sucede en las iglesias. Las mujeres son siempre más responsabilizadas y culpabilizadas que los hombres. Basta ver todo lo que se refiere a la limitación de la natalidad o a la planificación familiar. ¡Los jueces masculinos son siempre más condescendientes con aquellos que son su imagen y semejanza!

Finalmente, no quiero dejar de recordar algo que me parece importante en esta transición de siglos. Toda la dogmática teológica, cristológica y mariológica, establecida particularmente en la Iglesia Católica, es fruto de las controversias entre diversas escuelas teológicas masculinas, así como de sus alianzas con los detentores del poder secular. Las mujeres apenas contemplaron estas discusiones sin ninguna participación activa. Hoy la situación parece diferente. Hay una revisión del cuadro patriarcal. Estamos buscando expresar como mujeres nuestra fe y nuestras convicciones y, sin duda, tal comportamiento plantea serias preguntas a la dogmática tradicional. ¿«Habló el Señor solamente a través de Moisés»? como gritó airada Miriam en el libro de los Números (Núm 12,2).

Las verdades eternas

La epistemología patriarcal, especialmente la teológica, reposa en las llamadas verdades eternas. ¿Qué significan estas verdades? Son las indiscutibles, las que siempre fueron así y siempre lo serán. De ahí que sean consideradas la sustancia en la cual reposan nuestros

6. Phyllis Trible, «Women and the Bible», entrevista realizada por Murphy Cullen en *The Atlantic*, agosto de 1993, p. 50. Véase de la misma autora el artículo «Eve and Miriam: from margins to the center», en Hershel Shanks (ed.), *Feminist approaches of the Bible*, Biblical Archaeology Society, Washington D.C., 1994.

conocimientos, porque son en cierta forma expresión o manifestación de la Luz Divina en nosotros.

Dentro de una perspectiva teológica, afirmar a Dios, Ser Absoluto, como el creador del mundo, es parte de lo que se llaman verdades eternas. Se suman a éstas las llamadas verdades reveladas, que según la tradición cristiana no pueden ser condicionadas a los diferentes contextos socioculturales, aunque se manifiesten en ellos. Es como si aparecieran en la historia concreta, pero proviniesen de una realidad más allá de ella o anterior a ella. Tal perspectiva nos abre al mundo de la experiencia humana natural y al mismo tiempo a la revelación sobrenatural, acto gratuito de la bondad y misericordia de Dios. La revelación sobrenatural, en esa perspectiva, es indiscutible. Ella daría sustentación a nuestra búsqueda de la verdad y debe estar siempre presente en cualquier elaboración teológica, así como en la experiencia de fe cotidiana de los creyentes. Desde el punto de vista epistemológico estaríamos articulando en nuestra propia experiencia cognoscitiva dos tipos de fenómenos: uno, obra de la revelación divina, y otro obra de la fe y la experiencia humanas. Estaríamos también situándonos en dos niveles cognitivos: el natural y el sobrenatural. Uno no se opone necesariamente al otro, pero sin duda hay una prevalencia del segundo sobre el primero, así como del espíritu en relación a la materia.

Para hacer más clara esta estructura epistemológica cito un texto del libro de Ronaldo Muñoz, *El Dios de los Cristianos*.

... los que creemos en Jesucristo, creemos que con su resurrección de entre los muertos su Dios resultó confirmado como el verdadero, y el de sus jueces condenado como falso; creemos que en esa «crisis», en ese juicio realizado por Dios mismo entre Jesús y sus condenadores, se nos ha dado la clave definitiva para —en cualquier tiempo, en cualquier situación social y eclesial— reconocer la verdadera imagen del Dios vivo, distinguiéndola de sus caricaturas y falsificaciones⁷.

El nivel de certeza que se infiere de estas afirmaciones parece provenir de la estructura metafísica platónico-aristotélica que fue

7. Ronaldo Muñoz, *El Dios de los cristianos*, Paulinas, Madrid, 1987, pp. 20-21.

acoplada a la tradición teológica, a la trágica experiencia de Jesús en su lucha por la vida de los marginados. La resurrección es afirmada como un hecho después de la muerte de Jesús y como una victoria de su Dios. Aquí no se trata de simbolología —a partir de la cual siempre se podrían abrir nuevos significados— sino de verdad eterna, verdad revelada, constitutiva e inmutable de nuestra fe. En cierto modo el carácter experiencial concreto, aquello que de hecho toca nuestra propia experiencia, parece ocultarse y dar lugar a afirmaciones de principios que hasta nos incomodan, ante el dramatismo de nuestra vida concreta.

En el texto de Muñoz, el Dios Padre de Jesucristo es afirmado como el Dios verdadero y por lo tanto como verdad indudable. Las pruebas para esta afirmación son de orden hasta cierto punto histórico, pero interpretadas a partir de una metafísica dualista y ahistórica.

Entre tanto, en una estructura no metafísica, la resurrección sería afirmada prioritariamente como la propia práctica histórica de Jesús, la que le valió la muerte y es continuada por sus discípulos y discípulas y constantemente resucitada. En una estructura teológica diferente no se afirma el orden metafísico de la resurrección —necesaria en el esquema patriarcal— ante la afirmación de Jesús como verdaderamente hombre y verdaderamente Dios. Se acoge el misterio y el proceso de la vida y de la muerte como realidades siempre mayores a toda comprensión humana. Se silencia delante de su silencio, ante las tan sutiles distinciones entre los falsos dioses y el Dios verdadero. Creo que estas distinciones introducen en la propia estructura metafísica de este pensamiento un juicio de valor, un cierto moralismo y una reducción de la trascendencia al orden de los conflictos históricos. Desde el punto de vista teórico, este pensamiento encierra también contradicciones flagrantes. ¿A quién pertenece la autoridad en la afirmación de las verdades eternas? ¿Cómo se establece y qué sería en realidad esa eternidad? ¿Cómo serían estas verdades si no se sustentaran por su pretendida eternidad? ¿A qué modelo de historia corresponden? ¿A qué modelo de ser humano nos remiten?

A partir de las sospechas que estoy planteando, la propuesta de Jesús, considerada fuera de la óptica dogmática, no introduce a mi modo de ver ningún esquema que pudiera ser identificado con el de las verdades eternas. Su propuesta de fraternidad no es un

programa político ni una afirmación metafísica. Se trata de una orientación de existencia, de un camino que ha de ser construido y abierto a partir de lo previsto y lo imprevisto de la vida cotidiana, a partir del encuentro con los excluidos/as. Decir que el Reino es semejante a la levadura que una mujer mezcla con la harina, o a un gran banquete donde todos/as se sacian, o a panes multiplicados que matan el hambre de la multitud, no es metafísica. Es una lección de sabiduría sacada de lo cotidiano de la vida, de aquello que toca nuestros cuerpos y teje nuestras relaciones.

Estas afirmaciones exigirían la introducción de un capítulo relativo a las cristologías feministas. Sin embargo, este nuevo enfoque excede el objetivo que me propuse en este libro.

La tradición aristotélico-tomista

La epistemología presente especialmente en la Iglesia Católica conserva aún la estructura aristotélico-tomista propia de la Edad Media. Decir esto significa que la manera en que Aristóteles, y más tarde santo Tomás de Aquino, entendieran y organizaran sus conocimientos, se transformó en una especie de anteojos a partir de los cuales vemos y entendemos nuestra vida y la fe cristiana. Aristóteles, que vivió en el siglo IV a.C., y Tomás de Aquino que vivió en el XIII d.C., proporcionan aún los referentes para comprender aquello que llamamos las verdades de nuestra fe.

En grandes líneas esta forma de entender el mundo consiste en distinguir las verdades adquiridas por la razón natural de las verdades de la fe. No hay contradicción entre ellas, sino diferencia. La razón natural puede probar la existencia de Dios, pero no puede probar la Trinidad, la Encarnación, la Resurrección. Éstas son las verdades de la fe que conocemos a través de la revelación presente en la Sagrada Escritura. La razón nunca puede contrariar las verdades de la fe y, en cierta manera, debe estar sujeta a ellas.

Se puede decir que el orden de los acontecimientos naturales puede ser modificado, pero no así el orden de los conocimientos revelados por Dios, el de las verdades de la fe. Hay una especie de estructura básica inmutable considerada por encima de la contingencia de los lugares y de los tiempos. Esta estructura básica inmutable —que provino directamente de Dios— se explicita en un

cierto tiempo y en un cierto espacio, y es acogida por los creyentes como camino de salvación.

La revelación divina hecha en un tiempo histórico es vivenciada como don gratuito para la salvación de la humanidad. En la perspectiva de la teología tradicional ella no puede ser cambiada, pues se corre el riesgo de alterar el propio «depósito de la fe» que nos fue entregado por Dios.

Desde el punto de vista epistemológico se revela la presencia de una estructura de conocimiento teológico siempre limitada por afirmaciones de orden inmutable. Esto significa que las preguntas que hacemos sobre nuestra fe y sobre su formulación pueden ir hasta un cierto punto. No pueden traspasar el límite de las afirmaciones consideradas «verdades de fe» o Revelación. Se puede hablar sobre Dios, sobre Jesucristo, sobre la Virgen María. Pero todo lo que decimos siguiendo nuestra creatividad, debe continuar afirmando las mismas verdades llamadas reveladas, que son a su vez confirmadas por los Concilios Ecuménicos en sus declaraciones dogmáticas. Estas verdades pasan a tener casi una existencia en sí mismas, y por eso no pueden ser cuestionadas por la historia y la vida de las comunidades cristianas. A partir de ellas también se afirma el poder dado a las autoridades eclesíásticas masculinas como guardianas de la fidelidad a esta doctrina. Estas autoridades ejercen el control sobre aquello que los fieles pueden o deben creer, afirmando su poder como emanado de Jesucristo, fundador de la Iglesia según la voluntad absoluta de Dios.

Aunque se hable mucho de la comunidad de fe, del consenso que debe existir entre los diferentes miembros, en la realidad este esfuerzo democrático tuvo poco lugar en la historia de las iglesias cristianas.

Por esta y otras razones, la Iglesia se opuso al modernismo y al diálogo más abierto con los grandes problemas del mundo. Su fundamento y su verdad «no eran de este mundo», aunque su poder se manifestara con fuerza en él. En especial la Iglesia Católica Romana mantuvo una epistemología paralela a la racionalista y mecanicista que se desarrolló en la modernidad. No aceptó, como sabemos bien, la autonomía de la búsqueda científica. Condenó, persiguió y hasta mató a los que osaban discordar con su conocimiento, sobre todo aquel que era explicitado a partir de las verdades eternas.

La epistemología propia del cristianismo y particularmente desarrollada en la Iglesia Católica, afirma las verdades de la fe como inmutables en el interior mismo del proceso histórico. Es como si todo cambiase, pero algunas cosas permanecieran siempre iguales para garantizar la inmutabilidad de Dios.

Este esquema, que encubre la estructura básica dualista de la teología cristiana, no permite la formulación de los valores humanos inherentes a la experiencia de los seguidores de Jesús de forma diferente de aquella establecida dogmáticamente y considerada como verdad incuestionable. Podríamos hasta decir que la experiencia de Jesús —su lucha contra los poderes destructores del ser humano— se encuentra reducida a un esquema intelectual que muchas veces viola nuestra razón, violenta nuestras percepciones y agrede nuestro corazón. Y este esquema dogmático dualista, a mi modo de ver, no permite la flexibilidad necesaria para la comprensión de los valores que dieron sentido y sustancia a la vida de Jesús y que se los dan hoy a la nuestra.

Se podría hablar hasta de la universalidad histórica de los valores. El amor, el compartir, la misericordia, la práctica de la justicia, son valores sin los cuales la convivencia humana sería imposible. Y en este sentido serían universales, aunque su interpretación sea particular y muchas veces llena de ambigüedades. Tener memoria de estas ambigüedades es importante para no caer en nuevos idealismos.

La perspectiva dualista fundada en las verdades eternas crea barreras para que la reflexión feminista sea aceptada. Las mujeres están fuera de lo que tradicionalmente se afirmó como revelación, y por eso sus reivindicaciones hoy son consideradas heterodoxas y casi heréticas. La apertura epistemológica que propone el ecofeminismo implica una manera diferente de ver el mundo, de percibir a los seres humanos y su relación con el misterio último que nos constituye; desestabiliza las verdades eternas, pone de manifiesto su carácter parcial y cuestiona su manera de presentarse como universal.

Las/os lectoras/es podrían objetar que después del Concilio Vaticano II y con la teología de la liberación en América Latina, se introdujo una nueva epistemología. Sin embargo, creo que lo que se dio con el Concilio fue en primer lugar una apertura a los grandes problemas del llamado primer mundo; una tentativa de

diálogo mayor y un esfuerzo de aproximación institucional en relación a las diferentes iglesias y religiones. Hubo también una apertura hacia las cuestiones de justicia social a nivel mundial. Se abrió también un espacio más amplio para el debate de las cuestiones y desafíos lanzados por el mundo científico. Pero no hubo propiamente cambio de epistemología. La cosmología y antropología cristianas continuaron siendo las mismas, aunque el lenguaje dualista fuera mitigado sobre todo por el trabajo de los llamados sectores progresistas.

En cuanto a la teología de la liberación, su gran mérito fue el de recuperar la cuestión de los pobres como una perspectiva teológica fundamental, y a partir de ahí alimentar una espiritualidad de búsqueda de liberación de las diferentes opresiones, especialmente de los llamados pecados sociales. Mostró la íntima relación entre la adhesión a Jesús y la lucha contra las injusticias sociales que cotidianamente matan la vida en toda Latinoamérica.

La teología de la liberación introdujo también autores del iluminismo moderno, como Karl Marx y Friedrich Engels, quienes a pesar de sus méritos indiscutibles, mantuvieron en la comprensión de la historia la estructura mecanicista de la ciencia de su tiempo. Esta teología pareció aportar sobre la epistemología antigua y medieval, una epistemología moderna y hasta de cierta forma mecanicista, donde los conceptos de lucha de clases, sociedad sin clases y Reino de Dios parecen a primera vista armonizarse. Pero, en realidad, no se introduce una nueva epistemología; se incluyen apenas aspectos de la epistemología característica de la modernidad en una perspectiva teológica de liberación integral de los pobres de América Latina. Por ejemplo, la reinterpretación que se hace de Jesús de Nazaret no critica la dogmática tradicional, no desconstruye el dogma cristológico, sino que lo reinterpreta a la luz de la opción por los pobres y de la lucha por la justicia⁸. Se podría decir que hay una tentativa de conciliar o armonizar dos universos epistemológicos sin eliminar ninguno de ellos. La cuestión entonces es saber cuál de ellos prevalece con más intensidad en el propio discurso teológico. La respuesta no es fácil, si tenemos en cuenta su complejidad y la diversidad de los

8. Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, Centro de Reflexión Teológica, México, 1977.

autores —teólogos— que la explicitan en sus escritos. Más allá de eso, dado el límite de esta reflexión, no podríamos profundizar en este aspecto de forma exhaustiva. Mientras tanto, algunos ejemplos podrán ayudar a entender mejor las intuiciones que comparto en esta reflexión. Comienzo citando a un amigo, Gustavo Gutiérrez:

El Dios hecho carne, el Dios presente en todos y cada uno de los hombres no es más «espiritual» que el Dios presente en el monte, en el templo. Es, incluso, más «material», no está menos empeñado en la historia humana; por el contrario, es mayor su compromiso con la realización de su paz y de su justicia en medio de los hombres. No es más «espiritual», pero sí es más cercano, más visible y, simultáneamente, más interior.

Desde que Dios se hizo hombre, la humanidad, cada hombre, la historia, es el templo vivo de Dios vivo. Lo «pro-fano», lo que está fuera del templo, no existe más⁹.

Quiero en primer lugar dejar claro que no se trata de una crítica al pensamiento del autor y a su valor indiscutible en la perspectiva de la teología latinoamericana con su referente patriarcal. Se trata sí de una discusión teórico-práctica para intentar ver hacia dónde van las flechas que indican hoy nuevas vías. La referencia a la teología tradicional es muchas veces necesaria para afirmar la diferencia de los caminos nuevos. No se trata tampoco de querer que Gustavo diga lo que él no podría decir, dada su formación y el contexto socioeclesial en que actúa. Lo que pretendo es mostrar cómo ciertas líneas de pensamiento y acción se incorporan a los movimientos sociales, y cómo es preciso percibir los diferentes hilos que las constituyen para entender su estructura epistemológica.

El carácter fundamentalmente antropocéntrico y androcéntrico de la teología de la liberación es indiscutible. Se trata de Dios en la historia de los hombres, un Dios que finalmente continúa siendo el Creador y el Señor. A partir de ahí toda la tradición tomista sobre Dios, sobre la Encarnación, es de cierta forma recuperada. No se siente la necesidad de rever las bases cosmológicas

9. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1972, 1999, p. 233.

y antropológicas de la formulación de la fe cristiana. Se salvan la bondad y la justicia del ser de Dios, sin preguntarse sobre las consecuencias de sus imágenes a lo largo de la historia.

No hago un juicio de valor; cito apenas un ejemplo tomado de una obra pionera para mostrar cómo el «evento» Jesús de Nazaret es leído y comprendido a partir de una estructura epistemológica dualista. Esta estructura continúa operando en dos niveles, aun cuando se intente superar la distinción entre lo sagrado y lo profano, como hace nuestro autor. El juicio de la historia es aún de orden trascendente y marcado por la anterioridad de la revelación cristiana. Es como si la revelación cristiana pudiese constituirse en juicio de la historia y tuviese todos los elementos para eso.

Este pensamiento expresado en los años setenta parece mantenerse en la misma línea al finalizar el siglo. Así podemos leer:

El motivo último del compromiso con los pobres y oprimidos no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza. Todas ellas son razones válidas que juegan sin duda un papel importante en nuestras vidas, pero en tanto cristianos ese compromiso se basa fundamentalmente en el Dios de nuestra fe. Es una opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios, y es exigida por ella¹⁰.

Es bueno destacar que aunque se pueda estar de acuerdo con la totalidad de la postura ética de Gustavo Gutiérrez, o sea con sus afirmaciones en torno a las interpelaciones de los pobres a la comunidad cristiana, hay una estructura de pensamiento y una epistemología que nos sitúan todavía en el referente epistemológico aristotélico-tomista. La distancia, la discontinuidad entre la vida de Dios y la vida humana continúan siendo acentuadas. Esto no significa que este referente sea errado, pero no refleja fielmente la realidad en la cual estamos viviendo ni responde a los desafíos que nos son lanzados en esta transición de milenios. En otros términos, es un «Dios de la Historia» cuya afirmación se expresa como compromiso con los pobres; y este compromiso no viene de nuestra solidaridad colectiva, sino de Dios. Hay un cierto

10. Gustavo Gutiérrez, «La opción preferencial por los pobres», en *La religión en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1994, p. 116.

desnivel lógico en esta afirmación y una consideración implícita: la cuestión del compromiso humano para los cristianos está ligada a la fe en Dios. Creo que esto es comprensible y aceptable. Pero ¿de qué Dios, o más exactamente, de qué imagen de Dios se nutre este compromiso? Sin duda de un Dios libertador. Pero ¿con qué imágenes históricas? ¿Será que es un Dios con imágenes históricas igualitarias? Son innumerables las preguntas. Mientras tanto, para quienes buscamos nuevos caminos, un primer gran cuestionamiento se impone. ¿Sería pensable el cristianismo fuera de las estructuras filosóficas tradicionales? ¿Sería posible pensarlo a partir de otros referentes que modificaran sus formulaciones históricas? ¿Sería posible pensarlo más allá de las formulaciones dogmáticas que marcaron tantos siglos de existencia? Estas preguntas nos invaden con frecuencia y no podemos contestarlas de una manera realmente satisfactoria.

Mi respuesta personal, en la provisionalidad de mi búsqueda, es que un camino diferente al de la filosofía griega clásica y al de la filosofía tomista es posible, aunque estemos nadando en el mar de las inseguridades y de las discusiones doctrinales. Y es porque creo en otro camino epistemológico —a partir del cual la experiencia del «Movimiento de Jesús»¹¹ puede inscribirse— que se justifican a mi entender las aproximaciones epistemológicas que desarrollo.

SEGUNDA PARTE LA PERSPECTIVA ECOFEMINISTA

Hablar de epistemología ecofeminista puede parecer a primera vista extraño y hasta pretencioso. Pero de lo que se trata es de abrir más nuestra percepción, a fin de captar aquellos aspectos fundamentales de la vida que fueron totalmente excluidos de nuestro campo cognitivo. El ecofeminismo nos abre a otras conexiones, denunciando el carácter ideológico de buena parte de la ciencia patriarcal.

11. La expresión «movimiento de Jesús» fue acuñada por Elisabeth Schüssler Fiorenza para indicar la necesidad de salir de la referencia absoluta a los héroes patriarcales. Véase su libro *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.

La perspectiva ecofeminista intenta introducir otra epistemología, dada su percepción hasta cierto punto diferente del ser humano, de su relación con la Tierra y con todo el cosmos. Digo hasta cierto punto, porque no se puede tener la pretensión de los principios absolutos. Somos un mismo Cuerpo en proceso, Cuerpo Vivo en crecimiento; y no se pueden negar los diferentes momentos de nuestras fases anteriores como si se pudiera comenzar a conocer de nuevo desde un punto cero, o como si pudiéramos empezar una nueva historia sin continuidad con nuestro pasado. Además, sabemos que conocer, organizar y reorganizar el sentido de nuestra vida y de las cosas que nos rodean es tarea siempre relativa y nunca acabada.

Lo que llamamos conocimiento es la manera más plausible que encontramos de decir algo del misterio que somos y en el cual somos. Es una de las expresiones de nuestro modo reflexivo de existir, de designar las imágenes que tenemos del universo, de nuestras percepciones y relaciones humanas, de nuestros deseos y sueños.

Algunas afirmaciones, fruto de vivencias, forman parte también de la epistemología ecofeminista. Ésta no es más que un esbozo cuyos contornos poco definidos expresan aspectos de la búsqueda que continuamente recomendamos por el mundo del conocimiento. Nos movemos en un horizonte en el cual siempre se pueden agregar nuevas percepciones, corregir otras, incluir aproximaciones diferentes, reconociendo el desafío y el misterio eternamente presentes en el hecho cognoscitivo.

Conocer no es en primer lugar un discurso racional sobre lo que estamos conociendo; es primero experimentar, y no siempre se consigue traducir en palabras lo que se experimenta. Lo que se dice de lo que se experimenta es apenas una traducción limitada de lo experimentado. Por eso, lo que se experimenta no consigue ser pensado por la razón de manera completa, ni ser expresado con palabras en forma exhaustiva. La palabra está siempre más acá de la experiencia, aunque sea el único medio de expresarla. La palabra corriente, la poética, la musical, la pictórica, son aproximaciones a lo que sentimos. Son lenguajes que nos expresan siempre de manera parcial.

Por eso, en la perspectiva que estoy desarrollando, parece fundamental preguntar: ¿a qué experiencia humana corresponde tal afirmación? Intentar decir en palabras provisionarias y limitadas cuál

es nuestra experiencia en relación a esto o aquello, es intentar traducir no sólo las vibraciones que atraviesan nuestro cuerpo, sino también nuestro silencio meditativo sobre cosas y hechos de la vida. Éste podría ser el segundo paso de aquello que llamamos conocimiento. El primero es sólo nuestro, es decir, aquello que sentimos que acontece en los límites de nuestro cuerpo, de nuestra intimidad, de nuestra subjetividad. El segundo paso es la expresión de lo que conocemos, que toma formas variadas según los diferentes condicionamientos a los que estamos expuestos/as. Entre ambos no hay necesariamente un espacio temporal, es decir, no surge primero la inspiración y después la poesía. La poesía ya es palabra inspirada, y ésta es traducción de algo mayor o menor que vivenciamos. La expresión literaria, artística o simplemente corriente es siempre reveladora de la no coincidencia de nuestro yo con nosotras/os mismas/os. De esta misma realidad podemos hablar cuando se trata de la teología.

En el fondo lo que afirmamos como las verdades de la Teología son en verdad experiencias diferentes, que algunos hicieron e intentaron expresar según su cultura y sus vivencias. Nosotros/as las repetimos como si fueran nuestras pero, muchas veces, sin apropiarnos de ellas. Las repetimos como una lección aprendida en la escuela, o como un argumento de autoridad, y es aquí que comienza la pérdida de sentido de los significados religiosos.

Si no hacemos nuestras estas experiencias, corremos el riesgo de quebrar la secuencia experiencial de la vida, de los significados dados a través de aquello que vivenciamos. Hacemos de ellas verdades superiores a nuestro cuerpo, a nuestra vivencia, a nuestra cotidianidad. Les damos casi existencia propia, independiente de la experiencia acotada que las provocó y de las palabras limitadas que las expresaron.

En la medida en que las distanciamos de sus orígenes y de nosotras/os mismas/os, hacemos que ellas tengan un poder oculto sobre nosotros. Éste no es un proceso únicamente personal, sino también colectivo. Heredamos las verdades de la religión como experiencias superiores acontecidas en otros tiempos, venidas tal vez de otros mundos, que nos llegan para ser aceptadas, confirmadas y contempladas. Aunque digamos que vivimos una religión, la mayoría de las veces nos apropiamos apenas epidérmicamente de esa vivencia. Tal postura justifica en parte el desarrollo de los

llamados poderes sagrados en las religiones, de su autoridad sobre la vida de las personas, de las manipulaciones que encierran y de los miedos que provocan. Es como si sólo los «sabios» y «poderosos» de la jerarquía religiosa conocieran los secretos de la religión y experimentasen en profundidad sus misterios. Hacer la pregunta a partir de la experiencia es también, en cierta manera, democratizar estos poderes haciendo percibir que ellos existen de formas variadas en los diferentes seres y grupos humanos.

Así, cuando nos preguntamos ¿a qué experiencia humana corresponde hablar de Dios, de Encarnación, de Trinidad, de Resurrección, de Eucaristía?, nos llenamos de espanto. Creemos, a veces, estar al borde del ateísmo o de la herejía. Creemos haber perdido la fe, porque estas preguntas sólo se justifican en aquellos que están enfermos por la duda o que perdieron el respeto por la autoridad de las Iglesias. Nos sentimos presas/os del miedo por osar hacer preguntas como éstas. Sin embargo, son estas preguntas rectoras las que animan la perspectiva ecofeminista que desarrollo. Recuperar la experiencia humana, permitir que el significado de nuestras creencias más profundas aflore en nuestra mente y en nuestro cuerpo, es el hilo conductor de esta epistemología. Y recuperar la experiencia humana es en cierta forma darle el valor que de hecho tiene, más allá de la multiplicidad de palabras y expresiones que usamos para explicitarla. Recuperar la experiencia humana es de hecho situarnos en la tradición de nuestros antepasados y antepasadas, de aquellos cuyos cuerpos vibraron como los nuestros al vivenciar la atracción y repulsión sentidas hacia tantas cosas de nuestra vida cotidiana. Todo esto nos abre también hacia una dimensión crítica, de combate a ciertas alienaciones que nos mantienen cautivas/os de un sistema autoritario que nos limita la capacidad de beber de nuestra propia experiencia.

Recuperar la experiencia no es afirmarla como aislada, individualista, cerrada en sí misma o aun antropocéntrica. El antropocentrismo que sin duda está presente en nosotros y es innegable por nuestra propia condición humana, debería afirmarse a partir de un biocentrismo más amplio. Nuestra conciencia humana reflexiva no existe separada del conjunto de nuestro Cuerpo Sagrado. No podemos prescindir de nuestra realidad humana, como tampoco podemos prescindir de nuestra realidad cósmica más amplia y de la realidad del ecosistema.

Y es sin duda desde nuestras experiencias que nos afirmamos no sólo hombres y mujeres, sino que nos afirmamos experiencialmente en la Tierra, en el cosmos, de la Tierra y del cosmos y teniendo en nosotros la Tierra y el cosmos. Es a partir de mi respiración, que percibo el aire, su importancia, su presencia atravesando todos los seres vivos.

Aunque el aire sea mayor que mi respiración, sólo puedo hablar de él con un mínimo de autoridad en la medida en que lo experimento como vital para mí. Es a partir de la atracción que siento por otros cuerpos que puedo vislumbrar pálidamente la fuerza de atracción que existe en la Tierra. Como escribe Rosemary Radford Ruether en el libro *Gaia y Dios*:

La capacidad de ser consciente es en sí la experiencia de la interioridad de nuestro organismo, hecha posible por las células vivientes altamente organizadas de nuestro cerebro y sistema nervioso que constituyen la *base* material de nuestra experiencia de estar conscientes.

Y algunas líneas más abajo prosigue:

La conciencia humana, entonces, no debería ser lo que nos separa totalmente del resto de la *naturaleza*. Más bien, la conciencia es donde esta danza de energía se organiza en formas unificadas crecientes, hasta que refleja en sí misma su autoconciencia. La conciencia está y debe estar donde reconocemos nuestro parentesco con todos los demás seres¹².

Es a partir de estas bases desde donde se justifica hablar de algunas características de la epistemología ecofeminista, una epistemología en proceso de gestación y por eso mismo en búsqueda de su propio cuerpo de referencias.

La interdependencia como punto central

Si tomamos la experiencia vivida por cada ser humano o cada ser vivo podemos decir que la relacionalidad o interdependencia es su primera nota constitutiva. Es la experiencia más básica de todos

12. Rosemary Radford Ruether, *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, DEMAC, México, 1993, pp. 256-257.

los seres y, en ese sentido, anterior a la conciencia que podamos tener de ella.

Por eso también se puede decir que el punto central de la epistemología ecofeminista es la interdependencia entre todos los elementos que tocan el mundo humano. Ésta es una afirmación que viene, por consiguiente, de nuestra propia experiencia. Basta que estemos atentas/os hacia aquello que acontece con nuestro cuerpo, por ejemplo cuando sentimos algún dolor intenso. Parece que hasta las cosas más habituales se tornan difíciles de realizar. Cuando respiramos con dificultad, desde nuestro pensamiento hasta nuestra capacidad de expresar ternura, son alcanzados.

La interdependencia significa acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplias. No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos. En este sentido el conocimiento es un acto humano, en tanto elaboración y conciencia acordes a nuestra organización vital. Pero es también un conocimiento animal, vegetal y cósmico en nosotros. Esta segunda forma de interdependencia no es suficientemente traída a la luz, y por eso casi no es considerada. No le damos importancia porque parece obvio que si vivimos en algún lugar, es allí que respiramos, nos alimentamos, caminamos o nos sentamos. Sin embargo, nuestros sentidos aún no están educados para darle a estos actos la importancia que merecen. Cuando lo hagamos, seremos capaces de cuidar de la Tierra y de todos sus habitantes como parientes próximos, como partes de nuestro cuerpo mayor, sin el cual ninguna vida y conocimiento individuales son posibles.

La perspectiva ecofeminista quiere abrirnos hacia la importancia del Cuerpo Mayor —que trasciende nuestro yo individual— a fin de ampliar nuestra capacidad de respetarlo y cuidar de él. No se trata de negar mi individualidad, mi subjetividad y todas las experiencias alegres o dolorosas que forman parte de mi existencia personal. Se trata sí de una convocatoria a percibir más agudamente nuestro Ser Mayor y, consecuentemente, a abrirnos para captar otros recursos disponibles en nuestra existencia, más allá del horizonte antropocéntrico.

A partir de la interdependencia, una nueva comprensión del conocimiento humano se vislumbra. Tenemos que abrirnos hacia experiencias más amplias que aquellas a las que nos habituamos durante siglos. Es necesario introducir en los procesos educativos la perspectiva de «comunidad con» en lugar de la perspectiva de conquista de la Tierra y del espacio. Esto disminuiría la competitividad en nuestras escuelas y en la propia organización económica, y nos abriría a otras posibilidades de cultivo de cualidades despreciadas por el sistema actual, jerárquico y excluyente.

La historia de la filosofía occidental nos reveló diferentes aspectos del ser humano, desde su dimensión de animal racional hasta su dimensión existencial de soledad y de «ser para la muerte».

Aunque todas estas filosofías guarden su valor y tengan aún la capacidad de expresar mucho de lo que experimentamos, el ecofeminismo nos invita a salir de la subjetividad cerrada y de la consideración del mundo y de los otros seres como objetos sometidos a nuestra voluntad.

No se trata sólo de la afirmación de la relación entre el sujeto humano y los objetos de conocimiento, sino de la afirmación de que en rigor los objetos están siempre contenidos en el sujeto. El sujeto es él mismo sujeto y objeto, no separado e independiente, sino interdependiente, interrelacionado, interconectado con todo lo que se propone conocer. Y el conocimiento personal es apenas un aspecto de esa relación. Se trata, pues, de articular subjetividad/objetividad, individualidad/colectividad, trascendencia/inmanencia, ternura/compasión/solidaridad, plantas/animales/humanidad, a partir de una perspectiva englobante que descubra las íntimas interconexiones existentes.

En este sentido, el drama existencial del ser humano no puede ser ya alimentado en forma aislada, aunque sepamos que el mayor dolor es misteriosamente sentido en cada ser. Percibir que nuestra trágica situación existencial de miseria, violencia, destrucción, de júbilo, ternura y esperanza, es vivida en una relación íntima con el conjunto de nuestro Cuerpo Cósmico, nos abre lentamente hacia una nueva comprensión del ser humano. En esta epistemología lo humano aparece en su sorprendente conexión y dependencia con lo llamado no humano. Siendo así, ya no se pueden reducir las experiencias humanas a un tipo de conciencia existencial moderna. Es necesario intentar una nueva comprensión de nuestro ser

personal en el Ser Mayor, es decir, en el Cuerpo Sagrado de la Tierra y del cosmos.

Muchas personas dirán que la interdependencia entre todas las cosas es casi una evidencia, y que el hecho de admitirla no modifica nuestro conocimiento. Creo que muchas veces se admite la interdependencia de forma mecanicista o puramente formal. Por ejemplo, el funcionamiento del motor de un coche depende del combustible. Pero lo que estamos intentando proponer no es una interdependencia mecánica, sino vital. Se trata de una interdependencia sagrada, visceral. Más que la relación entre el motor del coche y el combustible, hay una relación de vida con sus múltiples conexiones, que nos invitaría por cierto, a producir menor cantidad de coches y combustible menos contaminante.

Esta interdependencia sagrada exigiría, por ejemplo, una modificación radical en las economías de mercado transnacionales que no respetan las culturas regionales y agreden casi siempre el suelo y las poblaciones establecidas. Esto exigiría una nueva comprensión de la constitución de las naciones, ligada a etnias, usos y costumbres, así como una nueva red de relaciones entre los pueblos. Exigiría también la extinción de las industrias de armamentos y el incremento de nuestras fuentes de trabajo. Y, para dar un ejemplo más, repensar la teología cristiana, no a partir del dogma preestablecido, sino de la vivencia concreta de los grupos que se inspiran en la misma fuente de sabiduría que inspiró a Jesús de Nazaret. Inclusive esta fuente tiene que ser acogida como múltiple y diversificada, acentuando ora uno, ora otro aspecto de la sabiduría que nos hace vivir. En este sentido, se abre un nuevo diálogo entre las diversas religiones, fundado en el respeto a las formulaciones diferentes y sobre todo en la apertura a un aprendizaje común de nuevos caminos de convivencia humana y ecosistémica. Así, sería mejor que habláramos de diálogo entre religiones diferentes, en lugar de religiones no cristianas, para no conservar lo rancio de la superioridad imperialista que caracterizó el mundo cristiano.

La consideración de la interdependencia del conocimiento abriría una nueva página en la historia de la teología cristiana, conduciéndonos a afirmaciones más existenciales, más humildes, más aproximativas y dialogales.

El conocimiento como un proceso

La epistemología patriarcal acentuó una cierta linealidad del conocimiento, una perspectiva de progreso siempre en línea recta. La linealidad evoca el camino de la rectitud, con una connotación moral evidente. Lo mejor estaría en cierto modo siempre adelante y más allá de nosotros.

Estaríamos lejos de la curva que se asemeja a los caminos tortuosos y moralmente desviantes; lejos de la espiral, de los polígonos de múltiples lados, de las formas creativas cuyos contornos no tienen nombre. En la linealidad, aunque llena de accidentes, la finalidad del conocimiento teológico siempre se presentó de forma clara. Esta finalidad se ha expresado especialmente como el conocimiento verdadero sobre Dios y sobre Jesucristo. En este sentido, hablar de linealidad del conocimiento es hablar también de causalidad. Esto significa que es preciso siempre volver al inicio de la línea para descubrir las causas y encontrar el mismo comienzo. Es una especie de linealidad circular. El comienzo siempre parece tener algo de especial, de explicativo, de regenerativo. Sin duda hay una alternativa, pero es necesario ir más allá de esa linealidad y acoger la complejidad de esa realidad en proceso que somos.

Por eso, a pesar de las dificultades inherentes a la palabra proceso, la perspectiva ecofeminista la prefiere. Hablar del conocimiento como un proceso significa que al conocimiento global de la humanidad le agregamos múltiples formas que no necesariamente obedecen a una causalidad previsible. Estamos también perdiendo algo de experiencias, de sabidurías, de poesías.

Conocer es percibir, captar, organizar, perder, transformar y dar sentido al universo en el cual existimos y somos. Éste es un proceso continuo y en constante movimiento, como las piezas siempre en movimiento de un caleidoscopio al cual se puede siempre agregar otras, formando nuevas combinaciones. Basta un leve balanceo para que todo se organice de otra manera, para que algunas formas se pierdan sin que podamos recuperarlas. En esta perspectiva no se consagra un momento del pasado o del futuro como una especie de modelo o paradigma para todos los tiempos, sino que se afirma la extraordinaria dinámica del conocimiento, condicionándola a las necesidades vitales de los diferentes grupos humanos.

Algunas personas podrán decir que hay poblaciones que no modificaron hábitos culturales, mientras otras intentan sobrepasar la era atómica. Sin embargo, esto no significa que el conocimiento sea inerte. El conocimiento es de hecho diversificado por los diferentes condicionamientos que nos atraviesan. Sobre todo es preciso recordar que el conocimiento es movimiento a partir de una determinada cultura, de un grupo históricamente dado. No se puede establecer un conocimiento cultural como el punto central paradigmático a partir del cual todos los conocimientos deberían ser juzgados. Por eso, en esta perspectiva se reafirma que todo conocimiento es siempre relativo al mundo a partir del cual se conoce y a las personas que realizan el acto de conocer. Una vez más la palabra proceso, con múltiples y variadas formas, parece no sólo expresar mejor la experiencia humana cotidiana, sino también la estructura cognitiva que nos caracteriza.

La unicidad espíritu-materia

El discurso de la unicidad del cuerpo y del espíritu ya fue objeto de múltiples discusiones y numerosas publicaciones. Mucho se escribió sobre el carácter indisociable de la realidad humana. Sin embargo, no basta con afirmar esta unidad de manera formal. Necesitamos sacar sus consecuencias para una elaboración antropológica y teológica diferente. Muchas veces esta unidad fue solamente afirmada en oposición al dualismo tradicional, volviéndose a menudo un nuevo modo de camuflarlo.

Como dice Rosemary Radford Ruether:

Este concepto de dos tipos de cuerpos le permitió a la teología explicar la inmortalidad del *cuerpo elevado* como el despojamiento del cuerpo mortal para revestir el inmortal, *espiritual*. Si toda la materia es igualmente *material* y mortal y ya no hay un reino celestial que ocupe un espacio en la parte superior del sistema cósmico, desaparece entonces la imagen de un mundo como el lugar donde mora Dios y adonde el alma llega, con su cuerpo transfigurado, después de la muerte¹³.

13. *Ibid.*, p. 45.

La antropología cristiana tradicional se basa en la distinción dualista entre las cosas del cuerpo y las cosas de la mente o del espíritu. Esta distinción es introducida en el universo teológico, como sabemos, para privilegiar el conocimiento de las cosas de Dios como distinto del conocimiento de las cosas del mundo y de las humanas. Privilegia también una teología de la resurrección bastante vulgarizada, sobre todo en los medios populares, que mantiene el dualismo que quisiéramos evitar. En términos simples: el discurso sobre la resurrección como un acontecimiento después de la muerte, de cierta forma anula la importancia de las resurrecciones, o de las simples conquistas cotidianas, de los gestos de justicia, ternura y belleza en la propia historia.

En la perspectiva filosófica tradicional, presente en la Teología, el discurso en relación al cuerpo y al espíritu no se refiere sólo a un lenguaje para expresar maneras diferentes de captar nuestra realidad, sino a dos sustancias conjugadas en nuestra propia existencia.

Se trata, pues, de una metafísica con contornos definidos, de una cosmología, de una antropología, de una epistemología que fijaron y privilegiaron un mundo en detrimento de otro, ciertas partes del cuerpo en detrimento de otras, un sexo en detrimento del otro, la voluntad del Creador en oposición a la voluntad de las criaturas. Esto significa que se piensa, se trabaja y se hace no sólo como si nuestro universo correspondiese a estas separaciones, sino como si de hecho Dios así lo quisiera. Dios aparece como aquel que da fundamento y legitimidad a estas divisiones o, más propiamente, a esta construcción imaginaria de lo real.

En una perspectiva ecofeminista estas separaciones o divisiones desaparecen y somos entonces invitadas a vivir la unidad de la materia, de la energía que nos constituye, sin saber lo que ella de hecho es. Ya no podemos mantener el combate del espíritu contra el cuerpo, de los ángeles contra los demonios, de Dios contra la humanidad. Es preciso recomenzar en todos los niveles de nuestra actividad a reconstruir la unidad que somos, la inclusión de nuestro ser en todo los procesos evolutivos, tanto en el espacio como en el tiempo. Así acogeremos la mortalidad de nuestra vida junto con la mortalidad de las flores y de los pájaros, de nuestros sueños y de nuestros dioses. Acogeremos la transformación de nuestro cuerpo individual en el misterio de nuestro Cuerpo Sagrado. Y es

justamente porque la vida irrumpe en este Universo y se torna vitalmente mortal, que el amor del instante tiene que ser intenso, el respeto a todos los seres una obligación, la búsqueda de la justicia una luz, y la felicidad posible un derecho inalienable para todos los seres.

Hay una belleza en esa indisociabilidad y en esa interconexión que nos invita a desarrollar posturas de vida que no posterguen la justicia y la ternura para mañana y la felicidad para una eternidad imaginada; que revaloricen lo efímero, lo accidental, el momento que pasa, la puesta de sol, la flor, la muerte. Efímera es la vida, efímero el conocimiento, efímera y misteriosa es la sabiduría.

Género y ecología: mediaciones cognoscitivas

La epistemología ecofeminista introduce la cuestión de género y la cuestión ecológica como mediaciones para la comprensión e interpretación del mundo y del ser humano. Estas mediaciones no son instrumentos, medios u objetos usados meramente para conocer la realidad. Mediación en esta perspectiva tiene un significado más amplio, es medio y al mismo tiempo parte y finalidad constitutiva del sujeto que conoce y de la realidad que se da a conocer. El medio, en este caso, no es instrumento que uso y descarto cuando no necesito más de él. Es el medio y el fin que se incluyen en un mismo proceso cognoscitivo. En ese sentido, la dimensión femenina y la dimensión ecológica son constitutivas de la realidad humana, aunque sólo recientemente hayan emergido a la luz de la conciencia histórica.

Hablar de género en epistemología es afirmar que en la construcción social del conocimiento humano, lo masculino y lo femenino deben expresar su manera de ver el mundo. Ahora nosotras, las mujeres, estamos denunciando el carácter prioritariamente masculino y universalista del conocimiento social. Introduciendo la cuestión de género proponemos salir de la universalización y de la sobregeneralización de lo masculino sobre lo femenino. Universalización significa que se toma el conocimiento masculino como paradigmático. Sobregeneralización significa que no se sabe bien si un conocimiento trata de algo referente a lo masculino o a lo femenino. Así, muchas veces se habla de derechos humanos, pero se sabe que en concreto sólo los hombres —y entre ellos sólo

algunos privilegiados— pueden gozar de estos derechos. Probablemente no se tiene conciencia de las situaciones concretas y de las posibilidades reales que tienen las mujeres de acceder a tales o cuales derechos.

La cuestión de género introducida por el feminismo viene así a quebrar el mito del universalismo masculino en los diferentes campos del saber. Decreta en cierto modo la necesidad de rever el conocimiento humano, revelando sus límites y mostrando hasta qué punto la historia oficial no incluye a las mujeres y a los pueblos oprimidos. El conocimiento adquirido y expresado como tal es aquel que revela casi únicamente la experiencia masculina. Como escribe Seyla Benhabib, en *Ubicando el propio yo*:

Solamente debemos recordar la creencia de Hegel de que África no tiene historia. Hasta hace muy poco, tampoco las mujeres tenían su propia historia, su propio relato con diferentes categorías de periodización y diversas regularidades estructurales¹⁴.

Lo masculino ya no puede ser sinónimo de humano y de histórico, y lo ecológico no puede considerarse un objeto de la naturaleza a ser estudiado y dominado por el hombre. Tal apertura significa introducir otros referentes para nuestro conocimiento, más amplios que los establecidos por la epistemología patriarcal.

Algunas personas temen que el ecofeminismo quiera introducir una nueva perspectiva esencialista, al afirmar la diferencia entre las aproximaciones epistemológicas femeninas y masculinas. No se trata de esencialismo biológico o filosófico, sino de contextualizar el conocimiento a partir de la propia experiencia cotidiana de hombres y mujeres. Sabemos hasta qué punto la sociedad patriarcal insistió en la separación entre el dominio de lo público y lo privado. Lo público era un dominio eminentemente masculino, y lo privado o doméstico, femenino. Igualmente, la fuerza y el coraje fueron atribuidos a los hombres, y el temor y la fragilidad a las mujeres. Ahora bien, esto no es esencialismo, sino cultura fundada en interpretaciones biológicas y culturales ideologizadas. Y esto tiene que ver con la manera en que nos aproximamos al mundo, actuamos, desarrollamos nuestros papeles sociales y el

14. Seyla Benhabib, *op. cit.*, p. 213.

conocimiento que tenemos de ellos. No estamos haciendo valer una esencia femenina predeterminada, ni una naturaleza bruta a ser domada, sino la realidad concreta relacional de un estado de hecho, en el cual nuestro conocimiento de mujeres se desarrolló y permaneció reducido al universo doméstico.

Introducir el feminismo en la epistemología, o hacer una epistemología feminista, es afirmar que la dimensión de género no sólo tiene algo que aportar al conocimiento, sino que modifica sus principios, su fundamento y su expresión histórica. La cuestión de género abre una perspectiva plural que incluye aspectos comunes a hombres y mujeres de una cultura dada, pero incluye también los aspectos diferentes nacidos de experiencias diversas.

Hoy podemos decir que estamos haciendo tambalear los procesos cognoscitivos tradicionales. El feminismo es incluido como uno de los movimientos sociales que más contribuyen a provocar esta conmoción.

Esta introducción crítica del feminismo en la epistemología no significa un viraje radical del acto de conocer, pero sí un cambio en su perspectiva, en sus resultados y contenidos, en su historia y en la organización del conocimiento, de la sociedad y del poder. Significa también la relativización de ciertas afirmaciones tenidas como verdades culturales o científicas, por ejemplo en relación a la inferioridad intelectual de las mujeres o a su capacidad intuitiva.

El feminismo levanta sospechas sobre las adquisiciones inmutables de la tradición patriarcal, cuestiona la objetividad de la ciencia y su carácter aparentemente asexuado, para reafirmar que el conocimiento humano parte de nuestra realidad social, cultural y sexual. El conocimiento pasa a ser un caminar a tientas, en el cual cada hipótesis, cada percepción se corrige, se precisa, se modifica, se complementa a medida que avanzan las generaciones.

Género y ecología modifican también el conocimiento teológico. La afirmación de una divinidad absoluta, expresión de su réplica histórica masculina, ya no resiste las fuertes críticas de todos los movimientos feministas latinoamericanos y mundiales. Así como una divinidad de expresión masculina, que domina y preside según su voluntad todos los fenómenos de la naturaleza, ya no se sustenta ante la complejidad de la historia del universo tal como es narrada por diferentes científicos, particularmente en las últimas décadas.

La ecología promueve en diferentes partes del mundo un movimiento de rescate de las llamadas culturas originarias, que no se limitan sólo al mundo indígena latinoamericano, sino que se abren también a las diferentes tradiciones africanas vigentes en nuestro continente. Un mundo donde los ancestros y las fuerzas de la naturaleza tienen un lugar privilegiado, es rescatado como valor cultural y no como «cosa del demonio», como decían los antiguos misioneros.

Después de un curso que animé en 1994, una indígena aymara de Bolivia me dijo: «con el ecofeminismo no tengo vergüenza de hablar de mis creencias desde mi cultura». Y continuó diciendo: «no es preciso decir que ellas tienen elementos cristianos para que sean buenas, sino que ellas simplemente valen lo que valen y no valen lo que no valen».

El cristianismo se impuso frente a las diferentes religiones del continente como el criterio de verdad, del verdadero conocimiento de Dios. La revalorización de las llamadas culturas originarias, no es un proceso llevado adelante por los «blancos arrepentidos», sino por los hijos e hijas de aquellos que fueron víctimas de los procesos colonialistas, donde el racismo fue usado como arma para imponer las verdades blancas, cristianas y masculinas.

Estamos sin duda en el comienzo de un proceso de grandes consecuencias para el mundo. Por eso es necesario respetar nuestra historia personal. También es necesario respetar la historia de los diferentes grupos; y saber denunciar las violencias escondidas en ellos, se vuelve una exigencia para toda la comunidad humana.

Una solidaridad vital comienza a hacerse sentir entre los diferentes grupos humanos en vista de su propia sobrevivencia y de la sobrevivencia de la biodiversidad de nuestro planeta. Éste es uno de los desafíos éticos presentes en el interior mismo de la epistemología ecofeminista.

El contexto: primera referencia básica

La epistemología ecofeminista es contextual. Esto significa que es una exigencia del momento histórico en que vivimos, y que se desenvuelve a partir de contextos locales, aunque se conecte y se abra hacia una perspectiva global.

Decir, pues, contextual significa no absolutizar nuestra forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriedad histórica y la necesidad de que estemos siempre abiertas/os a los nuevos y más amplios referentes que la historia y la vida nos van sugiriendo. De manera concreta, una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuesta. Busca igualmente afirmar la originalidad de cada grupo, así como sus límites de apertura y de acogida de lo diferente. De esta forma no se trata ya de juzgar a los grupos feministas del nordeste del Brasil, a partir de los grupos que existen en São Paulo o Nueva York. No se trata tampoco de asumir el modelo de las comunidades de base que se desarrollaron en algunos países de América Latina como modelos para los países africanos ni viceversa. Se trata de captar la lógica presente en cada epistemología contextual, su sistema de valores y contravalores, así como su tradición histórica esclavista, libertaria u otras. A ese respecto comparto las observaciones sabias y pertinentes de Otto Maduro. Él dice:

Tal vez una de las muchas malas costumbres occidentales sea la manía de definir, clasificar y juzgar otras personas y culturas por las respuestas que ellas dan a nuestras preguntas. Pero, ¿y si nuestras preguntas no tuviesen el menor significado para esas otras personas? Más allá de eso, ¿quién nos garantiza que nuestras preguntas serán entendidas por los otros de la misma manera como nosotros las entendemos?¹⁵

La epistemología contextual, por consiguiente, supone la valorización del propio contexto donde la experiencia y el conocimiento se desenvuelven, aunque se abra a horizontes y articulaciones más amplios. Requiere una cosmología y una antropología igualmente contextuales, aunque con apertura dialogal para captar el hecho de que en los diferentes contextos están presentes elementos de universalidad. Y estos elementos comunes son sin duda la evidencia de que pertenecemos a esta misma y extraordinaria explicitación de la Vida que llamamos vida humana.

15. Otto Maduro, *Mapas para a festa. Reflexões latino-americanas sobre a crise do conhecimento*, Vozes, Petropolis, 1994.

La interconexión entre todos los aspectos de la vida humana, incluyendo nuestras creencias, está en la base de la construcción de ese nuevo tejido de relaciones, comportamientos y significaciones.

La epistemología contextual guarda la tensión entre aquello que llamamos carácter regionalista y carácter universalista del conocimiento humano. Un conocimiento se da siempre a partir de... Y es justamente esa regionalización, esa localización espacio-temporal, la que lo abre a la universalidad. La universalidad no significa la validez de un conocimiento concreto para todos los grupos humanos, sino la regionalidad universal de todo el conocimiento. El conocimiento no es universal por la forma del contenido apprehendido, sino por la manera regional de apprehender la dimensión de universalidad que nos caracteriza. En el fondo, a partir de ahí, el mundo humano se encuentra en su diversidad universal.

En ese sentido, hablar de epistemología feminista y ecología es ya anunciar la presencia, tal vez embrionaria, de otra comprensión del mundo y del ser humano que de cierta forma se distancia de las concepciones tradicionales. Y éste parece ser uno de los desafíos positivos que se anuncian en esta transición de milenios.

La aproximación holística

Las epistemologías de origen cartesiano, epistemologías del pensamiento —«pienso, luego existo»— nos condicionaron para entender el conocimiento humano como limitado a ciertos procesos mecánicos que suceden en el interior del sujeto y se expanden hacia el llamado mundo objetivo. Y es a partir de esa subjetividad «objetiva» que afirman la racionalidad y la científicidad de su conocimiento o, en otros términos, su objetividad.

Una epistemología holística quiere acoger el hecho de que no sólo somos un todo, sino que el todo está en nosotros; y aún más, que conocemos de esta manera porque la evolución del todo nos preparó para que así fuera. De esa evolución anterior a nosotros y en nosotros, es que se constituyó nuestra forma actual de aproximarnos a la realidad y de decirnos que la conocemos.

La epistemología holística nos abre hacia la posibilidad de conocer lo que está para ser conocido, de múltiples formas, apelando a las diferentes capacidades cognoscitivas que nos habitan y que son irreductibles a un único discurso de tipo racionalista.

Esta perspectiva toca también la Teología, invitándola a ampliar sus tiendas más allá de un discurso monoteísta sobre Dios, más allá de un aprendizaje catequético, de una dogmática que puede tener hasta carácter fascista en la medida en que se torna impositiva y punitiva. El holismo teológico abre las puertas para una múltiple experiencia humana de relación con los valores que dan sentido a nuestra existencia y que podrían ser llamados sagrados. Sagrado es el nombre de las cosas y relaciones que nos son queridas. Sagrado es el nombre de las cosas y relaciones que tienen relevancia en nuestra vida. Sagrada es la belleza que atraviesa todas las cosas. Sagradas son nuestras preguntas sin respuesta, preguntas que atraviesan tiempos y los más diversos espacios culturales y continúan siendo interpelaciones incesantes. ¡Sagrada es la vida!

La introducción de la afectividad

Introducir la afectividad en el conocimiento parece espantar a los filósofos más objetivos. Los afectos tienen que ver con seducción, con movimiento apasionado hacia los otros o hacia las cosas que queremos conocer. La afectividad tiene que ver con el erotismo, con los sentidos, con las emociones que se apoderan de nuestras entrañas. A partir de la emoción, del involucramiento apasionado, se perciben aspectos que normalmente serían imperceptibles en la acción de conocer. Un científico apasionado es capaz de captar aspectos que pasarían desapercibidos con menor dosis de pasión. La introducción de la afectividad nos sumerge en la imposibilidad de determinar con claridad los límites entre objetividad y subjetividad en el conocimiento. Nos abre también hacia el universo de las emociones como fuente de conocimiento y no como el lado oscuro de nuestra razón. La razón humana pierde su fuerza en la medida en que la disociamos de las pasiones, de la seducción, de la atracción, de la emoción, de la admiración, del encantamiento que los seres del universo y los seres humanos ejercen sobre ella. ¿Qué es, pues, esto que llaman razón? ¿Sería posible aislarla como cosa aparte de nuestro ser, cosa superior, mejor, más noble? ¿Cómo sobreviviría ella sola en su pureza racional?

La identificación de la razón con una señora rígida, fría, de reglas estrictas de comportamiento, significó el aprisionamiento

de la creatividad, el exilio de la razón de ella misma, su alienación en relación a todo nuestro ser del cual ella depende y se alimenta.

La razón no existe en sí misma, no es algo en nosotros con existencia independiente o autónoma. Somos razón, y emoción, y sentimiento, y pasión, y seducción. Somos esta extraordinaria mezcla capaz de acentuar hora a hora otro aspecto de nosotras/os mismas/os.

De ahí que ya no se puedan aceptar las antiguas distinciones que afirmaban que el hombre, ser masculino, es más razón, y la mujer, ser femenino, es más emoción. Ya no se puede decir que la razón es de lo masculino y la intuición y emoción de lo femenino. Éstas son divisiones impuestas al ser humano a partir de la propia visión de la estructura patriarcal y presentadas como simplemente naturales.

Una epistemología con característica afectiva reconoce que la gama inmensa de emociones y afectos se manifiesta en hombres y mujeres en su originalidad personal, en sus condicionamientos y en su cultura. Naturaleza y cultura no son dos realidades separadas en el universo humano, sino que son ellas mismas realidades interconectadas que nos permiten ser lo que somos y permiten a la Tierra ser hoy lo que ella es. Naturaleza y cultura son inseparablemente razón y emoción.

Una actitud inclusiva

La epistemología ecofeminista tiene la pretensión de ser inclusiva. Esto significa que no impone límites rígidos al conocimiento. En primer lugar se trata de inclusivismo en lo que se refiere a la diversidad de nuestras experiencias. Este inclusivismo no tiene sólo consecuencias cognitivas, sino también éticas. Así, no nos orientamos por un patrón único, un paradigma único, una cultura única, un cristianismo único, una orientación sexual única, que se imponen como normativas. En esa perspectiva no hay un único patrón o criterio para establecer un conocimiento verdadero.

El carácter inclusivo toca también los diferentes saberes. Por ejemplo, un estudio sociológico se abre a otras ramas del saber y en cierto modo depende de ellas. Tiene sin duda su contribución específica, una cierta autonomía, pero no es independiente de los otros saberes.

Intentamos así superar las formas de conocimiento mecanicistas en las que el todo es sólo el conjunto de partes y cada parte puede ser considerada como una máquina o una pieza con relativa independencia. La epistemología inclusiva tiene que ver con el carácter de interdependencia recíproca en la cual somos y existimos. Si acaso acentuamos un aspecto del conocimiento, debemos ser conscientes de que se trata de una acentuación metodológica, dada nuestra imposibilidad de discursos totalmente abarcativos. Pero lo que conocemos no deja de estar conectado por eso a otros conocimientos y a todo lo que desconocemos.

Nuestro conocimiento es al mismo tiempo desconocimiento y, ciertamente, es más desconocimiento que conocimiento. Es el desconocimiento que nos abre hacia el conocimiento. Es el desconocimiento que excita nuestra curiosidad, nuestro deseo de ver lo que aún no vemos, nuestros ensayos de conocimiento.

Una vez más tal epistemología relativiza nuestra pretensión de dominar el mundo a través del desarrollo de las ciencias y de las diferentes formas de imperialismo que ellas nos imponen.

Esta dimensión inclusiva es igualmente esencial al conocimiento teológico. Aquello que llamamos experiencia de Dios o experiencia de lo divino es siempre inclusiva de otras, es decir, nuestras percepciones, intuiciones, éxtasis, búsquedas, son arte y conocimiento que se expresan de mil y una formas sin que ninguna agote las otras.

La experiencia religiosa es polifónica, multicolor, aunque en el fondo de cada una se escuche algo de una misma nota o se perciba algo de un mismo color: la búsqueda de sentido de la existencia, de ese «algo misterioso» que nos habita y nos trasciende, de «algo» sin nombre y sin lugar, aunque paradójicamente con muchos nombres y muchos lugares.

Por eso, una epistemología de carácter inclusivo acoge la multiplicidad de todas las experiencias religiosas como expresiones diferentes de una misma respiración y búsqueda de unidad.

No se trata de un nuevo idealismo ni de un inclusivismo barato y sin criterio. Lo que intentamos proponer es la rearticulación de nuestros valores de vida en el interior mismo de nuestros procesos cognoscitivos.

Finalmente, todo eso nos prepara para acoger no sólo la biodiversidad en la naturaleza, sino la biodiversidad como realidad

constitutiva de los seres humanos. Asumir esta realidad es igualmente un paso fundamental para un lenguaje sobre la biodiversidad del misterio de Dios, el misterio que habita la poesía de Adélia Prado:

... Flor no es Dios, tierra no es, yo no soy.
Pobre y desvalida me entrego a lo que sea
esta fuerza de perdón y descanso,
paciencia infinita.
Casi puedo decir, yo amo¹⁶.

16. Adélia Prado, «A sagrada face», en *Poesia reunida*, Siciliano, São Paulo, 1991.

LA RELIGIÓN

La reflexión sobre una epistemología ecofeminista nos preparó para abordar la compleja y desafiante cuestión de la Religión.

Hago mías las palabras de Jacques Derrida en la introducción al libro *La religión*, editado a partir del Seminario de Capri sobre este mismo tema: «¿Cómo “hablar religión”? ¿De la *religión*? ¿Singularmente, de *la* religión hoy en día? ¿Cómo atreverse a hablar de ella en singular sin temor y temblor en estos días?»¹. Éstas son algunas preguntas que muestran la complejidad de la reflexión sobre la religión —o los fenómenos religiosos— sobre todo en este tiempo en que se afirma su vuelta o renacimiento. ¿A qué experiencias corresponde esta vuelta a la religión? ¿Qué consecuencias sociales ha provocado?

Hoy asistimos a la proliferación creciente de credos religiosos, acompañada de una especie de confusión generalizada a nivel de los valores éticos. Se habla de posmodernidad, de la vuelta a un cierto reencantamiento del mundo, de una acentuación del misticismo, de una búsqueda de sentido más allá de los parámetros racionalistas propuestos por la modernidad.

Esa proliferación de lo místico alternativo parece acentuarse en el actual régimen neoliberal en que vivimos. Las religiones aparentemente no sistemáticas, buscando comunión con la naturaleza,

1. Jacques Derrida y Gianni Vattimo, (dirs.), *La religión*, PPC, Madrid, 1996, p. 9.

proponiendo nuevas experiencias de lo divino, abundan en un sector de la clase media sedienta de lugares alternativos. Por otro lado, las religiones secularizadas —aquellas que cooptaron y absorbieron parte de las estructuras tradicionales de las religiones humanistas— se expanden en la misma progresión que los medios de comunicación. La tecnociencia y la teletecnología, en sus diferentes expresiones, se vuelven religión o funcionan como tal.

Las religiones no sólo se tornan mercancía, sino que entran en la lógica de las promesas del sistema. Lo importante es prometer algo mejor o diferente para mantener las frágiles esperanzas. El real cumplimiento de las expectativas es apenas parte accidental del programa.

La tradicional necesidad de las religiones —especialmente centradas en la organización del sentido de la vida, la convivencia entre las personas y la búsqueda de salvación— parece sacudida por los desafíos de la forma actual de las relaciones humanas. La religión —fenómeno plural— está siendo utilizada más allá de su finalidad tradicional. Se manifiesta de múltiples y variadas formas, tornándose difícil la delimitación de su sentido y su campo de acción.

LA CRÍTICA ECOFEMINISTA A LA RELIGIÓN PATRIARCAL

En el momento en que proliferan las religiones como productos de supermercado o de almacén de barrio, los movimientos de mujeres y los ecológicos cuestionan cada vez más la estructura patriarcal de las religiones, que hicieron obra de civilización y cultura en la historia de Occidente. Las razones alegadas para esta crítica no son sólo las señaladas por Marx, quien aludía a la religión como «suspiro de los oprimidos». Hoy se abren otro tipo de abordajes que denuncian la dimensión de las exclusiones particulares —como la que sufren las mujeres— y la objetivación de la naturaleza con fines de lucro.

La denuncia actual apunta al esquema jerárquico que reproduce, en forma de religión o de partido, estructuras de relacionamiento que siempre excluyen a la mayoría en favor de elites minoritarias.

Se observa que la misma estructura jerárquico-patriarcal de las religiones humanistas tradicionales está presente en las religiones

de mercado, tan difundidas en el medio popular. El feminismo latinoamericano se dedicó poco a la reflexión sobre las religiones de mercado y el uso que ellas hacen de las mujeres. Creo que éste es precisamente un campo abierto a las reflexiones e investigaciones feministas.

Una simple observación empírica hace cada vez más evidente que la mayoría de las estructuras religiosas —y la ética que surge de ellas— tienen que ver con una conducta jerárquica, particularmente masculina, vigente en la vida social y familiar. Los deberes religiosos, la relación con las personas, el dominio del hombre en el orden doméstico y público, fueron siempre definidos como comportamientos para toda la humanidad. Se trata, pues, de una visión jerárquica a partir de la cual el varón tiene «poder sobre» las cosas así como Dios tiene poder sobre todo lo que existe. Dios, fuera de la naturaleza, es superior a los seres humanos: impone su voluntad, determina los límites de los comportamientos humanos, legisla, castiga y salva. Esta visión encierra en sus propias entrañas una concepción del poder religioso, como «poder sobre» considerada —a mi modo de ver— como base para los poderes jerárquicos que estructuran las relaciones humanas.

Esto explica, de cierta manera, la dificultad que tienen la mayoría de los grupos de mujeres en el Brasil, especialmente los de base, para captar la legitimación religiosa del sistema social jerárquico. De la misma manera estos grupos tienen dificultades para asumir los contenidos religiosos más democráticos y menos milagrosos. El sistema cultural vigente difícilmente les permite acoger alternativas diferentes, porque éstas muchas veces implican la marginación respecto a los valores religiosos reconocidos; y la marginalidad religiosa es insoportable cuando se suma a la marginación social y económica. El carácter ambiguo de la existencia humana —y especialmente del fenómeno religioso— se revela cada día más.

Los ejemplos se multiplican tanto en las periferias de las ciudades como en el campo. Basta recordar a las mujeres del medio rural, particularmente de la zona de la selva nordestina, trabajando en el corte de caña. Estas trabajadoras tienen muchas dificultades para captar la interconexión entre el autoritarismo de las estructuras políticas y el de los sistemas religiosos. La religión, a pesar de los pesares, continúa siendo una especie de refugio ante

la desesperación y la necesidad de seguridad y de un camino de esperanza. La apelación a un Dios que tiene poder parece un recurso último ante la violencia sufrida en lo cotidiano.

El mismo proceso —aunque marcado por algunas diferencias— se verifica en las zonas periféricas de las ciudades. La lucha por la sobrevivencia y la «religión de la televisión» dificultan mucho el desarrollo y la acogida de una perspectiva crítica en relación a los contenidos y prácticas religiosas. Por eso, cuando —en una línea alternativa— se habla del poder de cada persona, del poder dentro de nosotros/as, del poder articulado de la humanidad, del poder de la Tierra, es como si estuviésemos hablando de algo que no tiene nada que ver con la experiencia concreta de la gente.

La vivencia cotidiana, sobre todo la de las mujeres, es siempre la de un poder sobre nosotros/as, encima de nosotros/as, al cual no tenemos casi acceso. Ese poder se expresa de diferentes maneras en la vida cotidiana: en la casa, en el trabajo, en las reivindicaciones por mejores condiciones de vida. Las «sin poder» experimentan continuamente la humillación, simplemente por reclamar el derecho a existir con un mínimo de dignidad. Así entran muchas veces en el comercio político y religioso: para subsistir, para mantener la vida. Y la lucha por la pura sobrevivencia impide el espacio necesario de reflexión para hacer cierto tipo de análisis. Los cambios de los comportamientos jerárquicos heredados —y acentuados por los valores vigentes en la sociedad civil— son extremadamente lentos.

Un esperar contra toda esperanza

El discurso sobre los procesos democráticos no encuentra tierra fértil en muchos grupos populares porque contraría la experiencia cotidiana. Comportamientos igualitarios, basados en la justicia, muchas veces son apenas suspiros profundos, sueños osados, discursos románticos, que no parecen tener consistencia alguna en el día a día. La vida cotidiana dicta también las formas de manutención de las opresiones, aunque sea al mismo tiempo, lugar de algunas frágiles experiencias libertarias.

Las relaciones sociales y las construcciones mentales que se derivan de ellas, se organizan de forma jerárquica, haciendo que

los considerados más débiles dependan de los supuestamente más fuertes. Tal construcción social es vivida casi como un destino del cual no se puede escapar. Esto, una vez más, torna el trabajo de cambio de mentalidad extremadamente difícil, y acaba creando pequeños guetos donde el testimonio de una práctica y un pensamiento alternativos luchan penosamente por sobrevivir.

Del futuro se puede decir poca cosa, sobre todo en relación a las prácticas feministas y ecológicas en América Latina. Los propios análisis del presente no permiten grandes previsiones. Las esperanzas que tenemos están forjadas en las incertidumbres, aunque continúen repitiendo en nosotras que «mañana será otro día». Es, pues, en la línea de este testimonio y de un «esperar contra toda esperanza» que se inscribe esta reflexión. Su contenido, más allá de estar marcado por la contribución teórica de muchas feministas e intelectuales de diferentes tiempos y lugares, tiene que ver con la observación e interpretación de mi convivencia en un barrio popular, con mis conversaciones formales e informales con diferentes grupos de mujeres —particularmente del nordeste brasileño— y con mi experiencia de más de veinticinco años de magisterio filosófico y teológico. Estas señales se constituyen pues en un punto de vista, entre otros tantos, que buscan caminos para una convivencia humana más tierna, más justa y solidaria, en este final de milenio y en la proximidad inminente del próximo.

En este ensayo hago algo que podría llamarse fenomenología de la religión. Procuero hacerla sin repetir a los clásicos de los siglos XIX y XX aunque haya aprendido mucho de Ludwig Feuerbach, Mircea Eliade, Rudolf Otto, Joseph Campbell y otros. La fenomenología que presento intenta describir el fenómeno religioso en su complejidad actual y regional, teniendo al feminismo y a la ecología como referencias fenomenológicas importantes.

Concretamente, el feminismo y la ecología preguntan a las religiones en este final de siglo: «¿qué están haciendo de las mujeres?, ¿qué están haciendo del cuerpo de la Tierra?». Preguntan a las tradiciones cristianas vigentes en nuestro medio sobre la marginalización en el ejercicio del poder de diferentes grupos sociales y particularmente de las mujeres, al interior mismo de las instituciones religiosas y en la formulación de nuestras creencias profundas.

Tengo la osadía de abrir apenas esta problemática, a mi modo, sin tener la pretensión de proponer alternativas a la crisis de

referentes religiosos que estamos enfrentando. Más allá de esto, las alternativas no pueden nacer sólo de una persona o un grupo; ellas están marcadas por el surgimiento plural —muchas veces imprevisible— de los movimientos sociales.

Mi búsqueda es la de millares y millares de personas que ya no están a gusto en los lugares donde otrora expresaban sus convicciones profundas, y que a pesar de eso no quieren perder la riqueza del pasado, sobre todo del mundo de valores que la tradición religiosa humanista fue capaz de legar. Por eso, esta reflexión tiene una mezcla de sabores: de pasado, de búsqueda en el presente y de esperanza en el futuro que comienza hoy. Tiene igualmente un sabor de crítica al orden vigente, de acogida de los diferentes ensayos alternativos y de desafiante esperanza en la fuerza de la Vida en nosotros/as.

LA FRUSTRACIÓN DE NUESTROS SUEÑOS DE AMOR

Necesitamos afirmar la integridad de nuestro centro personal de existencia, en correspondencia con los centros personales de todos los seres de todas las especies, y, al mismo tiempo, aceptar la transitoriedad de nuestra persona².

Estas palabras de Rosemary Radford Ruether nos abren a la necesidad de repensar la realidad religiosa de nuestra existencia a partir de comportamientos relacionales, y nos sitúa dentro de la perspectiva ecofeminista que estamos desarrollando. Nos invitan a aprovechar el privilegio de poder reflexionar como feministas en vista de un cambio en las relaciones humanas. Nos colocan también en la línea del compromiso con las excluidas y los excluidos de nuestra sociedad, para que la integridad de nuestras vidas sea exigida y salvaguardada.

¿Cómo resituar la religión en tanto experiencia personal, comunitaria, y a la vez como institución social? Y aún más: ¿cómo captar algunos aspectos y significados de la religión cotidiana,

2. Rosemary Radford Ruether, *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*, DEMAC, México, 1993, p. 258.

informal, no reglamentada institucionalmente? ¿Cómo comprender mejor la complejidad de ese fenómeno, sobre todo cuando lo visualizamos desde la vida de las mujeres? Esto significa que es preciso captar la religión no sólo a partir de la institución religiosa, sino más allá de ella, a través de los comportamientos que parecen estar fuera del control de los que detentan el poder religioso.

No quiero hacer una crítica fácil de las religiones presentes desde los tiempos de la colonización, y antes aún, en nuestro continente. Mucho se escribió y se escribe sobre eso. Hoy el problema no es sólo denunciar los errores o entrar en una especie de profetismo radical sin salida, sino intentar reconocer humildemente que hay falencias, pero que lo más urgente es buscar alternativas que nos devuelvan la alegría de vivir, el sentimiento de nuestra integridad recuperada y el sentido de nuestra existencia.

Es en esa perspectiva que me he preguntado si aquello que tradicionalmente llamamos religión —incluso si la tomamos en un sentido amplio y consideramos todas las ambigüedades presentes en ella— de hecho ha realizado su papel de crear relaciones, de religar a las personas entre sí y con la Tierra, con las fuerzas de la naturaleza. Me pregunto si de hecho, aquello que llamamos religión institucional ha desarrollado comportamientos de consuelo, de ternura y misericordia; si ha ayudado a las personas a vivir su cotidianidad con más dignidad, si ha ayudado a sobrellevar sus preguntas sin respuesta, que son cada vez más numerosas. Creo que, de cierta manera, es dentro de ese significado etimológico de re-ligar o aun de re-leer la realidad a partir de una perspectiva de comunión donde se encuentra uno de los núcleos más significativos de toda experiencia religiosa. Y es a partir de ese núcleo como podríamos intentar una reflexión, limitada pero diferente, en relación a la función individual y social de las religiones.

La función de los dioses

En su libro *El porvenir de una ilusión*³, Sigmund Freud habla de una triple función de los dioses: exorcizar nuestros miedos a la

3. Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas VIII*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2969.

naturaleza, reconciliarnos con la crueldad del destino, y recompensar las privaciones y los sufrimientos impuestos por la vida en común al interior de una cultura. Los seres humanos crearían estas representaciones religiosas a fin de volver más soportable la vida en sociedad. En ese sentido la religión sería una ilusión, es decir, una creación imaginaria.

A partir de esta comprensión de la religión, criticada por Freud, se dirá que esta vida tiene en vista otra, en la cual la perfección será posible y a partir de la cual incluso la muerte será rescatada hacia un modo superior de existencia. Éste sería el justo designio de la Providencia Divina o simplemente de Dios.

El esquema religioso ilusorio descrito por el fundador del psicoanálisis parece desdoblarse hoy en diversas figuras, muchas de las cuales no son propiamente religiosas y de las que es difícil esbozar todos los contornos. Lo que especialmente las caracteriza es la marca dualista y jerárquico-patriarcal. Esta forma de dualismo patriarcal supone la pretensión de la existencia de un estado superior o más perfecto que se afirmaría más allá de las contradicciones cotidianas en que se vive. Este estado ideal serviría de fuerza y estímulo para superar las dificultades y males actuales. Funcionaría como negación del presente y afirmación de un futuro mejor; una dinámica jamás acabada en los límites de la historia humana.

Si es verdad que los seres humanos siempre vivimos necesitadas/os de estímulos para superar los dolores y las dificultades del acontecer cotidiano, no por ello queremos entregarnos a un cierto tipo de negación del presente que parece inferirse de los esquemas dualistas. Éstos parecen incluir la certeza de que lo que se espera será mejor, como si fuese totalmente diferente del presente y exento de sus contradicciones. El esquema dualista quiere evitar las ambigüedades múltiples que siempre caracterizaron nuestra existencia, para proclamar al final la victoria sobre el sufrimiento, el dolor, el mal y la muerte. Pero ¿sería esta proclamación de hecho algo plausible? En otros términos, esas realidades dolorosas aparecen como intrusas en la fiesta de la vida, que es preciso eliminar, como si fuese posible que la vida sea sólo la fiesta que se imaginó. Si hay algo extremadamente consolador para muchas personas en este dualismo religioso, lo hay también de desprecio por el presente. Al mismo tiempo que lloramos y lamentamos el

pasado, esperando un futuro mejor, tendemos a no captar la belleza y la tristeza del presente, su ambigüedad, su lógica y su densidad propias.

A la luz del feminismo y de la ecología, podemos afirmar que la explicitación de la religión como forma de exorcizar el miedo a la naturaleza —según palabras de Freud— aunque presente un aspecto antropológicamente comprensible, reforzó la idea de dominación y explotación del ser humano sobre ella.

Lo que provoca miedo precisa ser sometido, controlado, dominado. Y el dominio de cierta forma disminuye el temor, aun cuando los dominados puedan siempre rebelarse contra los dominadores, amenazarlos y reproducir sus comportamientos. Lo mismo se puede decir con respecto a las mujeres, aunque la relación con ellas sea existencialmente diferente. El miedo a su fuerza, a sus capacidades vitales, a su cuerpo, contribuyó al desarrollo de diferentes formas de dominación, de revanchismo, control e inferiorización⁴. Basta recordar hasta qué punto la moral cristiana enfatizó el hecho de que las mujeres eran más inclinadas al pecado que los hombres, resaltando así la superioridad espiritual de éstos⁵. La debilidad de las mujeres justificaba su dominación y sumisión. Mujer y naturaleza fueron consideradas inferiores al ser humano varón que, consecuentemente, fue ubicado como el más importante en la jerarquía de los seres.

Una de las funciones de la religión patriarcal fue la de exorcizar los miedos a través de la dominación y la exclusión. Y ese exorcismo no sólo aconteció a nivel simbólico y discursivo, sino también en las prácticas históricas concretas. Por eso se pueden señalar las contradicciones inherentes a la religión patriarcal, excluyente no sólo de las mujeres y de los diferentes —de las personas y grupos que escapan a los patrones considerados normales— sino también de la naturaleza y sus energías. El dominio masculino del *establishment* tuvo que ser hegemónico en casi todos los niveles de la actividad humana y particularmente en el religioso.

4. Ver a ese respecto Monica Sjö y Barbara Mor, *The great cosmic mother, rediscovering the religion of the Earth*, Harper & Row, San Francisco, 1987.

5. Uta Ranke Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos: Iglesia católica y sexualidad*, Trotta, Madrid, 1994.

rece necesaria para el propio desarrollo de la reflexión. No es posible reflexionar sin un mínimo de claridad en relación con el significado de las expresiones que usamos y sin la afirmación de los valores que abrazamos.

Una cultura de la obediencia

Tradicionalmente las religiones siempre desarrollaron comportamientos individuales, pero con efectos colectivos. El comportamiento público aparecía como consecuencia del privado. El hombre bueno en la familia era considerado un hombre bueno en el trabajo, aunque no siempre se pudiese verificar esto concretamente. Lo público y lo privado, aun guardando su independencia, estaban bastante interrelacionados.

La misma relación de interdependencia persiste en la manera más moderna de entender las relaciones entre lo público y lo privado en la religión. Por eso, los grupos que representan la religión del mercado —o al servicio del mercado— insisten en trabajar en el ámbito de la vida privada, porque se cree que a partir de ella es posible mantener el equilibrio en la vida pública y el control de los individuos al servicio del sistema. Lo público para ellos no es una red de relaciones de interdependencia, a partir de la cual cada uno tiene que renunciar a sus ímpetus de posesión y poder en vista del bien común. Tampoco es el lugar donde se visualiza nuestra responsabilidad ética común en la construcción de estructuras que favorezcan la vida de todos y del planeta. Para ellos, el ideal está casi exclusivamente situado en el individuo, que se torna soberano, copiando el modelo de santidad o de heroísmo al cual está llamado, conforme a las leyes y al proyecto de Dios y de los dioses en la historia.

La bendición de Dios es dada al individuo en cuanto tal y, por esa razón, el análisis crítico de los medios de acceso a las riquezas no es suficientemente cuestionada. De la misma forma, la problemática sexista y racista no tiene espacio para emerger. Es como si el discurso religioso alcanzara una especie de estado de bondad más allá de todas las complicidades opresoras presentes en las diferentes personas. El discurso universalista sobre la bondad de Dios o la fuerza del Evangelio encubriría las diferentes maldades que hacemos.

Las mujeres, como todos los seres en el orden patriarcal, deben obedecer a un patrón social preestablecido. Entran en la dinámica de la cultura de la obediencia, casi sin percibir que obedecen sin opción y participan de una igualdad idealizada y jamás efectivizada en la vida real ni en las relaciones cotidianas. Dios confirma el orden vigente, buscando ajustarlo sólo cuando hay desvíos o las presiones sociales se intensifican.

La complicidad en la producción de violencia

Podríamos preguntarnos respecto de la mayor o menor complicidad de las religiones en la producción de la violencia, particularmente contra las mujeres y la naturaleza. A primera vista, ellas parecen presentarse como frenos o amortiguadores de la violencia. Sus discursos sobre «paz y amor», sobre la fraternidad universal, sobre la fuerza de la acción divina, parecen indicar que su acción se quiere mostrar exenta de violencia. Pero si analizamos más de cerca sus discursos y sus formas de actuar, podremos percibir que la exención es sólo aparente. Basta recordar la utilización del sacrificio y del sufrimiento hecha por el cristianismo en diferentes períodos de la historia. Hoy se torna cada vez más problemática y ambigua la afirmación de un discurso sobre el sufrimiento que apunta hacia la resurrección, sobre los mártires que apunta hacia la santidad, o sobre el dolor inmediato que apunta hacia la alegría futura. Esto no es válido, aun cuando ese discurso pueda ser comprensible en el contexto de lucha contra la miseria⁷.

Por eso caben ciertas preguntas en relación a las religiones y la vida social en general. ¿Qué sentimientos mueven a los grandes y pequeños productores de violencia organizada? ¿Qué fuerzas hacen brotar esta irracionalidad casi sin control? ¿Cómo entender esa violencia en la vida de las mujeres y en sus relaciones llamadas religiosas? ¿Cómo comprender el hecho de que las mujeres sean a la vez víctimas, productoras y reproductoras de la violencia? ¿Cómo entender la violencia contra la naturaleza, casi siempre disfrazada de progreso?

7. Ver el interesante artículo de Joanne Carlson Brown y Rebecca Parker, «¿Tanto amó Dios al mundo?», en Mary Judith Ress, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup, *Del Cielo a la Tierra: una antología de teología feminista*, Sello Azul-Editorial de Mujeres, Santiago de Chile, 1994.

Nos llenamos de espanto al ver el crecimiento de la violencia y del individualismo, no sólo en el mundo de los ricos, sino también entre los más pobres. Cada grupo a su manera emplea la violencia para preservarse frente a los otros. Para algunos se trata de protegerse con guardias personales o ejércitos privados; para otros de comprar armas en los mercados no oficiales; y para otros, incluso, de tener un buen puñal en la cintura o debajo de la almohada. Vale aquí la pertinente observación de Zygmunt Bauman:

Por regla general, las víctimas no son éticamente superiores a sus victimarios; lo que las hace parecer moralmente superiores, tornando creíble su reclamo al respecto, es el hecho de que siendo más débiles ellas han tenido menos oportunidades de ser crueles⁸.

Así, los dioses a imagen de cada una/o, y según las posibilidades de cada una/o, sirven para garantizar idealmente este sistema de protección de unos contra otros. Y cada vez más cada cual produce y es cómplice de la violencia a partir del lugar social que ocupa. Y así, la espiral de la violencia sigue su curso, la mayoría de las veces justificada por las religiones.

En el fondo cada grupo tiene su dios, aunque el nombre genérico y único empleado sea Dios. Esta «globalización divina» contribuye a aumentar la legitimación de la violencia en la medida en que no se parte hacia una construcción efectiva macro y micro dimensional de las relaciones humanas en todos los niveles.

La pena de muerte para los infractores comunes en Brasil pasó a ser altamente deseada, inclusive por los grupos que se dicen cristianos y defensores de la justicia. Y sin embargo el mandamiento «no matarás» continúa enseñándose en las escuelas y en las iglesias y el valor de la vida es proclamado en las diferentes declaraciones sobre los derechos humanos! Pero cuando nuestros cuerpos y nuestros bienes son amenazados, las reacciones raramente se concretan en cuestionar las estructuras productoras de violencia, sino en eliminar la situación inmediatamente a través de procesos violentos. No hay proyectos de salud social preventiva, ni pro-

8. Zygmunt Bauman, *Postmodern ethics*, Blackwell, Oxford/Cambridge, 1994, pp. 227-228.

puestas educacionales que abarquen escuelas y centros educativos de forma amplia, para cambiar nuestra manera de ver y actuar en el mundo. La falta de acciones preventivas y la proliferación de acciones punitivas o intervenciones paliativas agrava la enfermedad de la cual todas y todos padecemos.

¿Dónde quedaron nuestros valores?

Pero ¿qué está sucediendo con nuestros principios religiosos? ¿Dónde están siendo vivenciados los valores relativos a nuestras creencias profundas? ¿Qué dioses alimentan nuestra solidaridad y compasión? ¿Qué dioses son capaces aún de tocar nuestros «corazones de piedra» y transformarlos en corazones de carne?

La presente reflexión no quiere apuntar a los culpables de este sistema de destrucción, ni acentuar moralismos estériles. Pretende apenas verificar cómo este sistema aparece hoy como un camino casi universal de vivencia y sobrevivencia, cuando en realidad no lo es. En esta perspectiva me gustaría también recordar que los diferentes sistemas religiosos aparecen ora como cómplices y legitimadores, ora como contestatarios y críticos de estos sistemas socioeconómicos, políticos y culturales. Ellos participan de las mismas búsquedas y contradicciones presentes en todas las instituciones sociales.

Las religiones en muchas partes del mundo parecen obedecer a la misma lógica y traer los mismos fundamentos que sirvieron de base para su organización. Institucionalmente se le hace el juego al poder establecido. No se dice públicamente lo que se piensa cuando está en juego nuestro interés, nuestro poder o nuestra sobrevivencia. La misma separación entre el mundo público y el privado continúa reproduciéndose ambiguamente, a pesar de los discursos que claman por una lucha pública contra los sistemas generadores de injusticia. El mundo de la religión institucionalizada parece obedecer a las mismas reglas de apariencia e hipocresía presentes en otras instituciones, aunque intente aparecer como defensor del derecho y de la justicia en nombre de Dios.

Más allá de las excepciones que confirman la regla, las propuestas religiosas oficiales resultan cada vez menos viables en la realidad social latinoamericana e incapaces de evitar la violencia

creciente. Nuestros discursos religiosos están cada vez más lejos de las condiciones reales que nos imponen los proyectos actuales de sociedad. La impresión que se tiene es que hablan de soluciones a partir de un mundo desconocido y que proponen caminos no sólo cada vez más inaccesibles para la gran mayoría de los adeptos, sino incluso no vividos en el interior mismo de las instituciones religiosas. Estas últimas inviabilizan sus propias propuestas porque participan casi inevitablemente de la misma lógica de nuestra sociedad. Se tornaron instituciones poderosas con un sofisticado sistema de protección y un discurso oficial hermético. La vulnerabilidad y la sensibilidad a los diferentes sufrimientos que caracterizaron el desenvolvimiento del sentimiento religioso, parece escapárseles casi totalmente.

Nuestras dificultades no están sólo en el ámbito del lenguaje ni de los mensajes transmitidos por los medios de comunicación social, ni en la inadecuación de los discursos religiosos con lo real. Hay algo en la cultura contemporánea que está teniendo más fuerza que nuestra buena voluntad de hacer el bien, algo que casi nos obliga a aceptar lo que no queremos, para vivir apenas como podemos. Constatamos cada vez más que estamos en una especie de mal no elegido o indirectamente elegido y que no sabemos cómo salir de él. Es como si nuestro cuerpo hubiese sido invadido por un hongo que se extiende a flor de piel sin que podamos detenerlo. ¿Cómo intentar explicitar este problema y los dilemas que presenta? ¿Cómo esbozar salidas, presentes ciertamente de forma embrionaria, en medio de este sistema de exclusiones?

DESTRUCCIÓN DE LO VERDE, DE LA DIVERSIDAD Y DE LOS SÍMBOLOS

Rosalie Bertell, investigadora en higiene ambiental, en su libro *¿Sin peligro inmediato?*, premio Nobel alternativo de 1986, intenta desentrañar las políticas que, en función del lucro, disimulan ante el gran público la situación real de la radioactividad, de la polución y de las industrias armamentistas⁹.

9. Rosalie Bertell, *Sans danger immédiat?: l'avenir de l'humanité sur une planète radioactive*, La Pleine Lune, Montreal, 1988.

Siento que muchas veces nuestras iglesias a través de sus teologías oficiales también disimulan la destrucción de nuestros símbolos y no hacen casi nada para que podamos rescatar no sólo una real calidad de vida, sino también un universo simbólico significativo.

Sabemos que nuestro mundo simbólico-religioso se constituyó a partir de referencias que eran capaces de significar algo profundamente existencial. El discurso cristiano, por ejemplo, tenía una cierta consistencia social a pesar de las contradicciones. Hablar de los lirios del campo, de las flores, de la hierba verde, así como de los animales, de los bosques, de la belleza de los ríos, del compartir el pan, indicaban una cierta verdad existencial, una referencia más o menos concreta para muchos grupos y personas que se decían cristianos. Hoy, los lirios del campo no son sino flores artificiales que decoran nuestra casa, o son producidos en invernaderos a los que pocos tienen acceso. Encontrar lugares en medio de la agitación urbana donde el silencio y la iluminación tenue sean capaces de despertar en nosotros/as sentimientos de paz y tranquilidad, de consuelo o de búsqueda de ayuda mutua, parece cada vez más difícil. La ciudad y su periferia resultan cada vez más lugares de ruido, de polución sonora. Retirarse para rezar, para oír la propia interioridad parece tornarse cada vez más inútil, salvo para algunos grupos excepcionales. Las religiones del mercado, en oposición a las religiones tradicionales humanistas, son barullentas. Apelan a la reproducción sentimental exacerbada de los dramas de la existencia y de los milagros de sanación. Las religiones del mercado obedecen a las leyes y a los instrumentos de comunicación del mercado. Temen al silencio en sus diferentes formas porque podría despertar algunos bellos sueños adormecidos.

En muchos lugares casi no existe convivencia con el verde, con el azul del cielo, con el firmamento estrellado, con la luna en sus diferentes fases, con el aire puro. Como mucho, en algunas ciudades se respira por las mañanas un monóxido de carbono un poco menos cargado, ¡un poco más leve! Casi no encontramos ya las fuentes de agua cristalina ni el aire que revigora el cuerpo. Todo eso formaba parte del discurso religioso —presente por ejemplo en los salmos— que era a la vez acción de gracias y contemplación de la belleza de la naturaleza. Pero ahora los bosques son destrui-

dos, la polución se apodera de las grandes ciudades y hasta del campo. Ya no se tiene la experiencia correspondiente a las palabras que expresan sentimientos religiosos. Las liturgias religiosas continúan repitiendo los mismos cánticos como si tantas especies de animales y plantas no se estuvieran extinguiendo. La religión se mantiene siempre igual, sin percibir que ya todo es diferente. Aunque esta repetición pueda tener muchas veces un cierto encanto, una insistente poesía, ya no es capaz de actuar eficazmente en los corazones humanos.

De la misma forma casi se ha olvidado lo que es compartir el pan comunitariamente y vibrar de alegría. Muchas personas están sin pan y otras tantas no saben ya lo que significa compartir. No saben ya lo que significa «ser como niños». Hoy tenemos miedo de los niños, de los que abundan en las calles procurándose el pan con violencia. ¡Vivimos en una sociedad que tiene miedo de los niños! ¡Es el absurdo de los absurdos! En muchas ciudades latinoamericanas, cuando se llega en coche a un cruce con semáforos y se divisan grupos de chiquillos, inmediatamente se levantan los vidrios. Los niños nos amedrentan, nos agreden y hasta nos pueden matar. Y esto sin duda es así porque ellos están siendo agredidos y muertos por millares por esta sociedad excluyente que prepara el futuro sólo para las élites privilegiadas.

Por eso, nuestros valores y símbolos religiosos no tienen ya sustento existencial concreto. Quedan reducidos a palabras vacías o nostálgicas, que empleamos para rememorar una situación casi inexistente, pero que nos gustaría que fuera parte de nuestra vida concreta.

Dioses y demonios al servicio de la dominación

Muchas personas dirán tal vez que el problema ecológico, o el drama de los niños abandonados, son cuestiones sociales y no prioritariamente religiosas. Sin duda son sociales, pero también profundamente religiosas, porque todo tiene que ver con todo.

Los símbolos que usamos para significar nuestros sueños y esperanzas están contaminados, enfermos, y ya no son capaces de energizar nuestra existencia. Los símbolos que usamos para hablar de aquello a lo que no renunciamos, están desgastados y empobrecidos. Es como si ya no consiguiéramos expresar a través de ellos

nuestros deseos profundos, nuestros sueños de amor, nuestras esperanzas personales y colectivas. Es como si nos viéramos obligadas/os a hacernos eco de palabras de orden; como si la obediencia a ese sistema establecido se estuviese volviendo nuestra religión sin opción, sin discernimiento, sin libertad. ¡El nuevo imperio impone sus dioses!

¿Cómo afirmar que «la verdad nos hará libres» —según el Evangelio de Jesús— si para sobrevivir tenemos que mentir una y otra vez? Casi todo parece basarse en la mentira. Para vender nuestro producto decimos que es el mejor, cuando sabemos que en realidad es uno de los peores. Para ganar sus favores y permanecer en el empleo elogiamos al jefe incompetente. Aunque vivimos mintiendo, enseñamos a los niños a no mentir. Por experiencia sabemos que es preciso repetir mentiras en esta sociedad de aparente respeto humano, de futilidades diversas y de desprecio hacia quienes no entran en su lógica. Muchos maestros enseñan aquello en lo cual no creen, y temen enseñar sus convicciones profundas por miedo a perder su empleo o el reconocimiento social del que son objeto.

Para continuar donde estamos cerramos los ojos a la corrupción, que se da en todos los niveles e instituciones, como si no existiera. Engañar, competir, mentir, eliminar, robar disfrazadamente, hacer de cuenta, es la ley que rige la moral del mercado y hasta cierto punto de las iglesias, aunque no se reconozca públicamente. Todos los terrenos parecen minados por el mismo tóxico, todos los pueblos se unen en esta especie de evangelio de la perdición, de «mala noticia» según las palabras de Edgar Morin¹⁰. ¿No sería esta perdición común, este destino histórico compartido el comienzo —trágico tal vez— para una búsqueda de caminos de solidaridad? ¿No sería el reconocimiento personal y colectivo de nuestra complicidad con las diferentes opresiones, de nuestra dificultad de acoger el respeto a la diferencia, el derecho de la prójima y del prójimo, el primer paso para volver a sentir la belleza de la vida en nosotras/os?

Crecen las religiones salvíficas de lo inmediato, aquellas que ofrecen curaciones, prometen empleos, exorcizan, aquellas que

10. Edgar Morin, *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona, 1993.

dan la impresión de rescatar la identidad personal, que provocan momentos de convivencia y alegría. Pero estas religiones, al mismo tiempo que hacen el juego al sistema establecido, parecen no percibir la lógica de destrucción que crece en nuestra sociedad neoliberal. Atribuyen los males a las fuerzas ocultas, a las posesiones demoníacas y a otras causas que casi nada tienen que ver con la responsabilidad histórica colectiva. Recuperan los dioses y los demonios que habíamos perdido con la modernidad. Vuelven a responsabilizar a los espíritus malignos de nuestra infelicidad y apelan una vez más a la fuerza del Dios Poderoso, único capaz de combatir los demonios que nos atribulan. En realidad, instrumentalizan dioses y demonios para servir a aquellos que continúan dominando el mundo. Los dioses y demonios de las nuevas religiones forman parte de las instituciones que se olvidaron de la solidaridad y la ternura humanas, aunque aparezcan exteriormente como solidarias y tiernas. Esa ambigüedad atraviesa, con mayor o menor intensidad, todas las prácticas religiosas.

Silencios, omisiones, connivencias, concesiones, complicidades, pautan los comportamientos institucionales que atraviesan igualmente nuestras relaciones cotidianas. Por eso vale la pena volver a preguntarse: ¿cuál es realmente la religión que predomina?, ¿cuál es la religión que re-liga nuestro mundo y nuestras relaciones?, ¿qué tipo de re-ligazón está aconteciendo en nuestro medio?, ¿qué tipo de re-lectura de la vida nos está siendo ofrecida y nos estamos ofreciendo?

¿No estaremos viviendo una especie de meta-religión, dictada e institucionalizada por el mercado económico internacional? Con ella parece hacerse la «nueva alianza» salvífica para garantizar la sobrevivencia. Los representantes de esas divinidades son los nuevos sacerdotes con los cuales tenemos que convivir religiosamente. Parece que es esta religión con expresión guerrera, la que domina y predomina en nuestras relaciones cotidianas. Es a ella a la que rendimos culto en nuestra lucha diaria para sobrevivir a través de relaciones falsas, del aire irrespirable de la polución ambiental y de la mentira relacional que nos envuelve.

La religión ya no es más «suspiro de los oprimidos», o «corazón de un mundo sin corazón» como diría Feuerbach¹¹, pues ella, inte-

11. Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 21998.

grada al mercado económico, legitimadora de las alianzas políticas, perdió su propia esencia y poder de salvación, quedó sin corazón. Siento que estamos siendo llamadas/os a reflexionar de nuevo sobre qué es eso que llamamos Religión. Y ésta es una tarea urgentísima, pues tiene que ver con la propia sobrevivencia de la especie humana y del planeta.

RELIGIÓN Y VIDA COMUNITARIA

La experiencia cristiana siempre fue vivida como comunitaria, aun cuando ciertos momentos de nuestra historia promovieran tendencias más individualistas. Estos últimos años hicieron renacer en América Latina la cuestión de la comunidad y la apuesta por la vida comunitaria. Baste recordar la significativa importancia de las comunidades eclesiales de base y todas las luchas por el cambio social que se desarrollaron en nuestro continente. Mientras tanto, la experiencia comunitaria como lugar de expresión pública de nuestras convicciones religiosas, parece abrirse ahora a preguntas diferentes de aquellas de los años setenta e inicios de los ochenta. En ese período las comunidades de base de América Latina eran lugares de opción evangélica por una política social, donde una vivencia democrática podía comenzar a organizarse, aun en instituciones de corte jerárquico patriarcal tan acentuado como la Iglesia Católica.

El declive de los movimientos sociales de los años ochenta, la crisis ecológica y la ascensión de los movimientos feministas penetraron en el escenario de las iglesias. Estos procesos introdujeron una crítica a los modelos tradicionales de comunidad, y abrieron caminos para la reflexión sobre el ejercicio del poder, los contenidos sexistas, las posturas racistas y los excesos de antropocentrismo que marcaban, no sólo la tradición cristiana, sino también la vida reciente de las comunidades de base. Hoy, en diferentes lugares de América Latina y particularmente en Brasil, resurge el deseo de búsqueda de vida comunitaria. Y ese deseo, con todas las contradicciones que comporta, nació con más fuerza en los grupos de mujeres, aunque no se pueda absolutizar esta afirmación.

¿Qué es exactamente ser comunidad? ¿Cómo ser comunidad en el anonimato de las grandes ciudades, cuando la televisión nos

invita a encerrarnos con nuestro programa favorito? ¿Cómo ser comunidad cuando la desconfianza y el miedo comienzan a amenazar las relaciones vecinales? ¿Cómo invertir en serlo después de un día extenuante en el que pasamos dos o tres horas en los transportes públicos? ¿Tener paciencia en casa y en el barrio cuando enfrentamos filas inmensas para ser atendidas/os en los diferentes servicios públicos? ¿Alimentar la comprensión cuando estamos dos o tres días sin una gota de agua en casa, viviendo de las promesas de las autoridades locales?

Espacios donde vivenciar nuestra fe

En diferentes grupos con los cuales reflexioné siguiendo la línea de pensamiento de la teología ecofeminista, pude percibir el crecimiento del malestar, no sólo frente a la simbología religiosa y los contenidos teológicos tradicionales, sino también ante la carencia de lugares alternativos en los cuales expresar y celebrar de diferentes maneras nuestras creencias y esperanzas profundas. Estos lugares o comunidades ayudarían a alimentar el sentido de nuestra vida y a dialogar con nuestros hijos e hijas en esta Babel social en que vivimos.

Las iglesias y templos casi no pueden considerarse espacios comunitarios alternativos, pues permanecen dominados por el poder establecido y sin condiciones de enfrentar la problemática social y personal denunciada por algunos grupos. Además resultan demasiado grandes y fríos, mientras nuestras casas son demasiado pequeñas. Contenido y espacio parecen tornarse problemáticos para las/os que buscan una alternativa en relación a la situación vigente. Muchas veces oí a madres preocupadas diciendo:

¿Cómo debo hablar de Dios a mis hijos? ¿Cuál Dios tengo que anunciar? ¿Será que ellos van a ser educados en un mundo sin religión?

¿Será que la religión es en realidad importante? ¿Cuál religión? ¿Quién le proporcionará a nuestros hijos los criterios rectores de un comportamiento ético?

La religión de las escuelas cristianas y de las parroquias está cada vez más distante de las ansias y preocupaciones de los niños

y jóvenes y no los ayuda a asumir las posturas de fraternidad y de misericordia que la situación exige.

¡La escuela pública casi se convirtió en chatarra!

¿Dónde y cómo podríamos vivir la perspectiva más abierta, respetuosa y englobante con la cual soñamos?

Estas expresiones reflejan la inseguridad de muchas mujeres insatisfechas con las referencias tradicionales del cristianismo, que no cuentan con formulaciones seguras, ni una comunidad humana que dé respaldo y sustento a sus nuevas preguntas y sus nacientes convicciones.

Vemos hasta qué punto la crisis de los contenidos de la religión tradicional va acompañada de la crisis profunda de la sociedad en que vivimos, que se va haciendo perceptible en los más diferentes grupos. Quien la vive quiere salir de ella no para negarla, sino para asumirla como desafío del presente en vista del futuro.

Creo que una primera necesidad que muchas mujeres y hombres perciben es la de tener un lugar, una comunidad pequeña, donde sus preguntas y sus convicciones puedan ser compartidas, y en la que poco a poco ellas/os puedan introducir a sus hijos e hijas jóvenes. Precisan un lugar donde no se sientan aisladas/os, donde puedan hablar de sus angustias, y sean oídas/os y apoyadas/os.

Creo que ésta es la necesidad secular de vivenciar nuestra fe y nuestras convicciones en comunidad. La comunidad aparece como un lugar constructivo y creativo que no sólo nos ayuda a vivir, sino que confirma nuestras opciones, respalda nuestras dudas y nos da energías para seguir adelante.

El modelo de las primitivas comunidades cristianas, como las descritas en los *Hechos de los Apóstoles*, puede ser en parte inspirador. Pero este modelo fue tan idealizado, y consecuentemente desgastado por el mundo patriarcal, que ya no crea el arrebató súbito o el impacto que se necesitan hoy para alimentar a las nuevas comunidades. El ideal que proponían las primitivas comunidades parece hoy cada vez más distante de las posibilidades reales que tenemos de vivenciar el compartir efectivo para que no haya más hambrientos y necesitados a nuestro alrededor. A pesar de eso, podemos sin duda rescatar esos textos a partir de la problemática real que vivenciamos, en la medida en que los asuma-

mos en aquello que tienen de inspiración concreta para nuestras acciones.

¿Qué hacer? ¿Cómo crear algo capaz de ser el fruto de nuestros deseos, de nuestro cuerpo, el buen espacio que necesitamos para vivir con más dignidad? Estas preguntas nos habitan siempre y las respuestas aún son poco eficientes. Aquí y allá hay tentativas de pequeñas comunidades que se crean, pero falta mucho para que aquello que muchos grupos desean se torne, al menos en parte, realidad. Frustraciones, competencias, desengaños y despedidas están presentes aún y revelan la fragilidad de las diferentes iniciativas.

¿Qué es lo que está en crisis?

El malestar en relación a los referentes tradicionales de la teología cristiana y la necesidad de lugares comunitarios, son sentimientos existentes en varios grupos en su asidua búsqueda de alternativas. Pero es importante destacar que este sentimiento no puede ser generalizado, ya que muchos grupos que se llaman cristianos están satisfechos con los lugares tradicionales y su simbología.

Para muchos, los viejos referentes aún funcionan, así como los movimientos religiosos tradicionales, las comunidades parroquiales y hasta las propias comunidades eclesiales de base. En ese sentido, no se puede hablar de crisis generalizada de los referentes religiosos cristianos. De ahí que sea preciso siempre hacer la pregunta: ¿quién está en crisis?, ¿quién y por qué habla de ella?, ¿qué religión y qué lenguaje parecen estar en crisis?, ¿qué esperanzas están silenciosas? Estas preguntas son de fundamental importancia para no caer en la tentación de hacer generalizaciones y para que tengamos presente consecuentemente que todas las interpretaciones del momento histórico actual son situadas, fechadas y provisionales.

Intuyo que los grupos que viven una crisis más aguda de referentes religiosos son los militantes o intelectuales, especialmente las/os intelectuales de izquierda que trabajan en movimientos sociales desde un proyecto religioso. Son también las mujeres quienes viven esta crisis, especialmente aquellas que durante mucho tiempo actuaron en diferentes frentes sociales motivadas por la inspiración cristiana de corte patriarcal.

Hoy, con el auge del movimiento feminista y la creciente crítica al patriarcado, hay una pérdida de referentes tradicionales y una tentativa de reorganización del sentido de la vida, a partir de la valorización de las mujeres. Esa búsqueda, que hacen ciertos grupos minoritarios, contrasta con el crecimiento impresionante en todos los países de América Latina de expresiones religiosas de tipo fundamentalista, pentecostal o carismático. Como sabemos, estadios inmensos se llenan de fieles y en una manifestación catártica alaban a Dios en voz alta, hablan en lenguas, se emocionan, lloran, gritan. Los programas salvíficos televisados se multiplican, no sólo los domingos sino durante la semana. Curaciones en nombre de Jesús, exorcismos hechos especialmente en mujeres, soluciones de problemas económicos y afectivos, son el contenido cotidiano de esos espacios de televisión y de los diferentes centros de expansión de estas religiones. Sectores de la Iglesia Católica, imitando a aquellos a quienes critican, comienzan a ofrecer también programas donde la salvación inmediata parece estar en primera línea.

Nuevos dioses y demonios se debaten en el escenario público y privado, intentando separar a los condenados de los elegidos, a los impuros de los puros, a los maestros de los esclavos. La lucha de los dioses corta y cruza —vía satélite— los cielos y la Tierra. Nunca el mundo latinoamericano fue tan religioso y nunca tan esclavo y dependiente de un modelo de sociedad que funciona como una religión y del cual, a primera vista, no hay grandes salidas.

Soluciones y milagros «al paso»

Para algunos es hasta paradójico hablar de crisis de la religión en medio de tanta manifestación religiosa. Resulta absurdo cuestionar las teologías tradicionales de cuño patriarcal cuando se desarrolla cada vez mayor número de religiones sin teología sistematizada y que parecen a veces más peligrosas. Quiero decir con esto que los diferentes grupos religiosos, con mucha audiencia en diferentes medios, no priorizan la formación lenta de un sentido para la vida, con la comprensión de contenidos, la formación del carácter, ni un referente de valores explícitos. Trabajan en primer lugar las necesidades inmediatas, el dolor que atrapa en el momento, la emoción intensa, la preocupación que quiebra una aparente armo-

nía de la vida. Las religiones sin teología elaborada proliferan por doquier. Si bien aparentemente dan aquello que el Estado u otras instituciones de la sociedad civil no son capaces de dar, por otro lado refuerzan el modelo jerárquico de sociedad donde apenas algunos privilegiados tienen el derecho a una vida digna. Las nuevas religiones mediáticas, que instalan centros en casi todos los barrios populares, parecen tener un papel supletorio de ciudadanía. Por una hora, por un día, alguien se siente valorizado, se siente el centro de atención, siente que la comunidad ora por él o por ella. De la orfandad se pasa a una experiencia de filiación, del anonimato se entra en una experiencia de conocimiento de miembros de una misma Iglesia, del desprecio se vivencia el valor momentáneo de la persona, del abandono se hace la experiencia de filiación divina y se anticipa la armonía del cielo.

Las estructuras sociales, mantenidas por los que tienen poder, no son cuestionadas. Casi todo parece resolverse en el mundo de la religión. Las soluciones para los problemas históricos personales provienen de entidades supraterrrestres, de seres ahistóricos que actúan en la medida en que son invocados con convicción e insistencia. Los cambios son casi inmediatos. ¡Los milagros abundantes!

Me impresiona ver en mi barrio hombres desempleados, muchas veces hasta marginalizados por su propia familia, que los domingos se visten de traje y corbata para ir al culto. Se transforman... Por un instante dejan de ser «Juan nadie» y pasan a ser el «Señor Juan». Experimentan el efímero gusto de la dignidad, se abren a través de este medio ambiguo y precario hacia el deseo de ciudadanía. Más tarde la monotonía cotidiana retomará su ritmo y poca cosa cambiará para mejor. Pero en aquel instante algo aconteció, algo bueno fue vivenciado y tal vez hasta sea motor de algún cambio personal que nuestros ojos de analistas no son capaces de aprehender.

En estos grupos religiosos las mujeres mantienen su papel social subalterno y ni siquiera tienen espacios para plantear preguntas de orden crítico. No pueden denunciar los casos de violencia conyugal que sufren, porque algunas iglesias las exhortan a evitar el escándalo público y a permanecer silenciosas. Los contenidos teológicos que reciben revelan la nítida superioridad del hombre en relación a la mujer y subrayan no sólo la importancia de la

obediencia a la autoridad patriarcal, sino el papel de las mujeres como sostenedoras de la armonía familiar. A pesar de eso, ellas también experimentan un reconocimiento social por parte de la colectividad. Se transforman en «hermana Ana», «hermana Deolinda», «hermana Rosa», reconocidas, aunque relativa y provisoriamente, por la misma hermandad. Refuerzan la misma estructura sociorreligiosa vigente, convencidas de que hay un orden divino que tiene que ser cumplido y respetado.

¿Cómo enfrentar los discursos inmediateistas?

La búsqueda de identidad social, de ciudadanía, de reconocimiento —presente especialmente entre las/os más pobres— hace también repensar el proyecto teológico feminista o ecofeminista. Percibimos los límites de nuestro trabajo y de nuestra acción, aunque creemos en ella. Nuestra tarea de desconstrucción de los contenidos patriarcales de la religión, y de denuncia de su carácter ideológico excluyente, hablando numéricamente ha tenido poca acogida. Nuestro discurso se enfrenta a discursos más potentes y más inmediateistas. Parece algo muy exigente, sobre todo para un pueblo que carga una centenaria tradición esclavista y una vieja sumisión cultural.

Surge entonces la pregunta: ¿nuestro trabajo de construcción de nuevos contenidos y de rescate de los elementos vitales de las diferentes tradiciones, estaría amenazado por las religiones sin teología elaborada? Es difícil responderla. Lo que sabemos es que formamos pequeños grupos, aquí y allá, creyendo en esta tarea y actuando a partir de nuestras convicciones. Y, sin duda, queremos seguir haciéndolo. Ignoramos cuál será el resultado de nuestras propuestas para el futuro. Apenas sabemos que estas convicciones y propuestas son fundamentales para nuestra vida presente, y que han ayudado a diferentes grupos, sobre todo a aquellos que no se identifican ya con el universo simbólico de las religiones patriarcales y rehúsan entrar en la religión del mercado.

En los sectores populares existe otra postura que no parece estar en crisis: es la combinación existencial entre diferentes creídos o incluso entre distintas organizaciones dentro de una misma institución religiosa. Particularmente en Brasil, hay una postura espontáneamente inclusiva en algunos grupos, de manera que la

gente se va quedando con los elementos que le sirven. Podemos al mismo tiempo practicar el candomblé y estar en la hermandad católica del Señor de Bonfim; pertenecer a la orden terciaria franciscana y al movimiento carismático; ser de la Iglesia Católica, estudiar teología con los luteranos y tener un gurú de tradición espiritista o budista. Éstos son algunos ejemplos que revelan la complejidad del fenómeno religioso en nuestros días, que impide abordajes absolutos y cerrados.

En el fondo, el origen y la lógica interna de cada tradición interesa más profundamente sólo a los estudiosos. Para el pueblo en general, hay otra lógica que es percibida y construida. Su punto central tiene que ver con la diversidad de tradiciones que están en el origen de nuestra cultura y, por otro lado, con la necesidad de sobrevivencia, no sólo económica sino de significados para los acontecimientos de la existencia. A veces parecería que, aunque las personas se afilien a la lógica presente en la estructura social vigente, escapan de ella y revelan otras lógicas dependiendo de las necesidades a que se ven expuestas.

Más allá de eso, sabemos que los grupos políticos y religiosos conocen bien el pluralismo de las necesidades populares y son capaces de manipular la buena fe de las personas. A través de las necesidades, se apela a quien ayuda y se puede manipular a quien precisa de esa ayuda. Podemos golpear en diferentes puertas y recibir distintos tipos de favores. Santos católicos y orixás no vacilan en darse la mano en favor del bienestar de algunos fieles. Todo esto vuelve aún más complejo el discurso actual sobre el fenómeno religioso a partir de una única perspectiva de análisis. Estas angustias concretas me señalan una vez más la necesidad de repensar la religión a partir de otros referentes. No pretendo tener respuestas convincentes ni únicas para estas cuestiones. Sólo estoy convencida de que no podemos dejar de hablar sobre ellas, de reflexionar y de ensayar nuevos pasos aun a riesgo de errar. En medio de la lucha de los dioses patriarcales algunas mujeres osamos afirmar que el amor y la ternura cambiaron de domicilio. Se están mezclando ahora en nuevos tejidos, nuevos vinos, nuevos fermentos, nuevas aguas, nuevos lugares y nuevos cuerpos. Están rechazando las prisiones patriarcales, los órdenes rígidos de las jerarquías, la frialdad de los templos de piedra.

LA BIODIVERSIDAD RELIGIOSA: UN CAMINO A RESCATAR

¿Qué es exactamente la religión? Esta interrogante nos acucia nuevamente cuando buscamos reorganizar el sentido de nuestra vida y tomar nuevos caminos de acción. Se impone cuando las religiones institucionalizadas están cada vez más al servicio de los sistemas de poder establecidos, fortaleciendo la alienación y entorpeciendo las conciencias. Volver a hacernos esta pregunta es imprescindible cuando muchas/os de nosotras/os ya no sabemos decir con precisión si pertenecemos o no a una religión oficialmente reconocida.

Rubem Alves dice que los seres humanos se negaron a ser aquello que, a semejanza de los animales, el pasado les proponía. La vida se volvió para ellos duda, angustia, obstinación, inconformismo, búsqueda sin fin del «pedazo de mí», nostalgia de mundos sin nombre. Por eso,

se tornaron inventores de mundos. Y plantaron jardines e hicieron chozas, casas y palacios, construyeron tambores, flautas y arpas, hicieron poemas, transformaron sus cuerpos cubriéndolos de tinturas, metales, marcas y tejidos, inventaron banderas, levantaron altares, enterraron a sus muertos y los prepararon para viajar y, en su ausencia, entonaron lamentos por los días y por las noches...¹².

Este texto me inspira para hablar de la biodiversidad de las religiones acompañando la biodiversidad del cosmos, de la Tierra y la diversidad de las culturas. ¡Biodiversidad de la re(li)gión! Regiones, religiones, relaciones... Biodiversidad de conexiones, de relaciones, de diálogos de amor, de búsquedas y expresiones de sentido. Este camino se abre a la consideración de la re(li)gión en una perspectiva más existencial y menos apegada al orden jerárquico institucional.

El respeto a la biodiversidad, y la organización de la vida según las características de cada región y cada grupo de intereses, forman parte del credo ecológico. Si creemos que de hecho nuestra existencia tiene que ver con el lugar y el tiempo en que vivimos, entonces son muchas las consecuencias a ser asumidas.

12. Rubem Alves, *O que é a religião?*, Brasiliense, 21981, p. 17.

Hablar de biodiversidad de las religiones es, en primer lugar, desarrollar en nosotros/as una actitud de respeto a la diversidad de lenguajes sobre el sentido de la vida. La religión es en ese sentido un lenguaje. No importa si este sentido es teóricamente elaborado o no. Lo importante es constatar que los seres humanos, hombres y mujeres, somos incapaces de obedecer solamente a nuestra programación biológica y buscamos significados para el mundo a partir y más allá de nuestro propio cuerpo. La biología se torna cultura, es decir, es transformada por los diferentes grupos humanos y organizada según sus necesidades. Por eso, nuestro ser es siempre más que sus propios límites y siempre menos que el carácter ilimitado que le queremos dar. Esta paradoja somos nosotras/os.

Esta diversidad vital de significados siempre estuvo presente en la historia humana. Sin embargo, sabemos hasta qué punto cada grupo olvida esta realidad y tiende a absolutizar sus verdades, intentando imponerlas como supremas. Y la religión entra también en el circuito del proselitismo, de los dogmatismos y, por lo tanto, de los mecanismos de poder.

Acogida de la diversidad

La biodiversidad religiosa no es un «vale todo» anárquico, sino la afirmación de que una sola visión de la realidad, una única construcción de sentido, no puede ser la detentadora de la verdad o la que más se acerca a ella. Significa que no hay sólo una manera de afirmar el sentido de la vida, sino millares. Algunas se encuentran, otras entran en conflicto, otras se excluyen.

Creo que en los últimos años la teología feminista fue la reflexión que más se abrió hacia la acogida de la diversidad y, consecuentemente, hacia la crítica de los dogmatismos religiosos. El simple hecho de haber sido consideradas ininterrumpidamente por siglos seres de segunda categoría, vientres reproductores de hombres y dioses, nos permite hoy a las mujeres avizorar con más claridad el carácter ideológico y manipulador de las teologías patriarcales. Estuvimos convencidas de que el destino de segundo sexo era un designio divino. Por mucho tiempo nos hicieron temer y hasta odiar nuestro cuerpo para que estuviéramos más acordes a la divinidad, que es puro espíritu.

La crítica feminista ha mostrado los límites de la religión patriarcal y de su construcción teórica dependiente de la cultura vigente. Ha intentado recuperar los cuerpos excluidos y entre ellos, particularmente, los cuerpos de las mujeres. Ha buscado también recuperar la religión como construcción artística de hombres y mujeres, marcada por la diferencia de percepciones aunque también por las similitudes entre ellas.

La religión aparece en nuestra historia como una expresión del arte humano, un modo de construir mundos y significados que se conectan a partir de la vida cotidiana, orientándola, dándole ciertos sabores y colores. A partir de la vida creamos ritos —algunos de ellos religiosos— que nos ayudan a vivir los momentos importantes de la existencia. Ésta es una práctica común a todas las culturas humanas.

Pero aunque hayan surgido en contextos determinados y respondido a cuestiones precisas, frecuentemente las religiones tienden a asumir un carácter absolutista, imperialista y meramente repetitivo de eventos fundadores. Por otro lado, en la mayoría de los acontecimientos celebrados la exclusión o disminución social de las mujeres y de los grupos marginados es notable. Esto explica en parte cómo la práctica de excluir los lenguajes diferentes pasa a ser un comportamiento institucional casi cotidiano.

Por eso hoy decimos que cuando un lenguaje religioso tiene pretensiones efectivas de universalidad imperialista, y lucha para imponerse y eliminar a otros, rompe la corriente de la biodiversidad. Cerrándose en su propia verdad, se torna casi un elemento destructivo. Y la ruptura de la biodiversidad no afecta sólo las relaciones humanas más inmediatas, sino a los grupos societarios, y acaba afectando también los espacios físicos que se vuelven igualmente objeto de agresión religiosa. Muchos son los ejemplos que la historia nos enseña al respecto. Los sistemas colonialistas, al apropiarse de una tierra se apropiaron de un pueblo, destruyeron sus creencias buscando introducir otras. La destrucción de la tierra fue acompañada por la destrucción de las creencias que unían a ese pueblo a una tierra determinada. Hoy en día, aunque de formas diferentes, este mismo proceso destructivo continúa aconteciendo. Y lo que es más grave, se destila a través de los medios de comunicación de forma sutil y agresiva. Llega incluso a impedir a las personas hacerse a sí mismas las preguntas sobre

la orientación que quieren dar a su vida, sobre sus creencias profundas y su esperanza. El yo personal y cultural casi se diluye en un yo colectivo impuesto. El mismo proceso es repetido por las religiones secularizadas. Por eso, la nueva divinidad representada por el mercado consumista nos lleva a asumir sus sueños y el tipo de paraíso y de felicidad que promete. Esta nueva divinidad exige, sobre todo para algunos, sacrificios constantes para aproximarse a sus altares y sentir desde lejos el aroma de su incienso. La nueva divinidad y sus ministros dan premios a unos y castigan a otros, reproduciendo de forma sutil el viejo esquema de las religiones dualistas. Estos comportamientos son particularmente significativos cuando se trata del cuerpo de las mujeres. El mercado consigue culpabilizar nuestros cuerpos porque no corresponden al ideal, al que está de moda, exigiéndonos cada vez más sacrificios para que nos aproximemos a él. Nosotras entramos inocentemente en el juego como si fuese sólo una búsqueda de salud y belleza corporal, sin percibir la perversión inmersa en muchas de estas propuestas. Muchas mujeres se sienten juzgadas, culpadas por los dioses que se infiltran en los medios de comunicación social y se instalan en sus casas. Ya no acogen la originalidad de la historia de sus cuerpos, sino que se atormentan y se infligen sacrificios penosos para compensar el pecado de no ser lo que se espera de ellas. Cuanto más sacrificio, más lucro para el mercado. Cuanto más privación de algunas cosas, más consumo de otras. La denuncia de la alienación del cuerpo por la religión patriarcal y por su «sosas» la religión sacrificial del mercado, nos invita insistentemente a pensar en la perspectiva de la biodiversidad religiosa.

Pequeñas comunidades de intereses próximos

Hablar de biodiversidad religiosa es abrir las puertas a otro tipo de consideración, aunque seamos conscientes de sus límites que le son inherentes. Se trata de biodiversidad también en el interior mismo de una confesión religiosa y no sólo del respeto al diferente completamente distante de nosotras/os. Se trata de admitir que a partir de la experiencia de hombres y mujeres, blancos/as, negros/as, amarillos/as o mestizos/as, heterosexuales, homosexuales o bisexuales, se teje una trama religiosa. Y este tejido de sufrimientos,

alegrías y esperanzas aunque guarde un núcleo íntimo común a los diferentes grupos, es experimentado en su diferencia, en su particularidad, en su historicidad propia. Es ahí donde se sitúan, en el interior de la convivencia humana, el drama del dogmatismo de las religiones y el drama del propio dogmatismo. De ahí la necesidad de recomenzar a tejer lazos cualitativos entre las personas a partir de pequeñas comunidades de intereses próximos.

Creo que el concepto de biodiversidad tomado de la ciencia biológica y de la ecológica precisaría ser reflexionado profundamente en una perspectiva religiosa. No se trata de hacer un nuevo reduccionismo —como se podría pensar— ni de presentar una especie de religión universal y etérea. Lo universal tiene su consistencia propia en lo particular, en lo regional, en lo local, es decir, en el tiempo y en el espacio.

No se trata, pues, de reducir las relaciones humanas y los diferentes conocimientos al paradigma biológico/ecológico de la diversidad vital como si fuese un nuevo dogma. Se trata de advertir hasta qué punto las posturas imperialistas universalistas, tan fuertemente presentes en el mundo patriarcal, tienen dificultad para percibir que no hay una única teoría capaz de explicar todo el universo, todas las situaciones y relaciones. Hablar de biodiversidad no es presentar una teoría, sino llamar la atención hacia la realidad empírica de los fenómenos de la naturaleza, del arte, de las ciencias, de la historia de las culturas, de las religiones. Hablar de biodiversidad cultural y religiosa es intentar devolver a la comunidad humana una estructura creativa que le posibilite vivir relaciones más personales, más próximas a la naturaleza, pero en contacto con los sueños y esperanzas alimentados por los diferentes grupos.

La biodiversidad puede ser obviamente constatada dentro de la familia, en la originalidad de cada niño/a, en el pluralismo de los gustos y combinaciones de los alimentos, de los condimentos. Nada puede ser reducido a una expresión única sin riesgo de matar la propia vida. Hablar de biodiversidad es afirmar el carácter evolutivo del cosmos, de la Tierra y de todos los seres en su necesidad de organizar la convivencia también de forma diversificada. Ese carácter de proceso evolutivo atañe también a nuestras creencias más antiguas y profundas. Por eso, introducir la biodiversidad en la reflexión teológica, significa abrirnos al pluralismo

de las expresiones de la experiencia cristiana y, consecuentemente, cambiar nuestro concepto de unidad. No se trata —como piensan algunos— de perder nuestra identidad, sino de volverla lo más verdadera posible, más próxima a aquello que de hecho vivimos, a las religiones donde transcurre nuestra existencia. Por eso la biodiversidad requiere la formación de nuevas pequeñas comunidades de fe, en las cuales un lenguaje común pueda darse en la línea del respeto a cada grupo. Lo que nos une es el deseo de rehacer nuestras relaciones humanas, de desarrollar en nosotros/as la misericordia y los valores del compartir, tan olvidados por el sistema vigente. Lo que nos une es la necesidad de sentir de nuevo el calor de los cuerpos en torno a una mesa común, de ser persona y no sólo un número entre tantos otros. Lo que nos une es el deseo de hablar un lenguaje de comunidad, de retomar símbolos que acompañan nuestra historia y evocan cosas buenas en nosotros/as. Lo que nos une es la esperanza de aceptarnos en nuestras diferencias sin tener miedo a que nos descubran diferentes.

Un tapiz que la esperanza construye con palabras

Como dice Rubem Alves en la página poética que abre su libro *El suspiro de los oprimidos*¹³:

¿Sabía que la religión es un lenguaje?
 Un modo de hablar sobre el mundo...
 En todo, la presencia de la esperanza y del sentido...
 La religión es tapiz que la esperanza construye con palabras.
 Y sobre estas redes las personas se tienden.
 Y, se tienden sobre palabras amarradas unas a las otras.
 ¿Cómo es que las palabras se amarran?
 Es simple.
 Con el deseo.
 Sólo que, algunas veces, las redes de amor
 se convierten en mortajas de miedo.
 Redes que pueden hablar de vida
 y pueden hablar de muerte.
 Y todo se hace con las palabras y el deseo.
 Por esto, para entender la religión,
 es necesario entender el camino del lenguaje.

13. Rubem Alves, *O suspiro dos oprimidos*, Paulinas, São Paulo, 1984, p. 16.

Y el «camino del lenguaje», de los modos de hablar sobre el mundo, de tejer redes ison tan diversos! Y su belleza está en su propia diversidad. ¿Por qué no tomar seriamente este arte cuando se trata de expresar nuestras convicciones religiosas, nuestra relación con Dios, con Jesús, con aquello que tiene sentido para nosotros/as? ¿Por qué no aprovechar los diferentes espacios que aún tenemos para proponer alternativas de lenguaje, de sentido, de nuevas relaciones de amistad?

Creo que estos comportamientos quebrarían la jerarquía de las religiones y revelarían la multiplicidad de poemas que existen en nosotros/as y que sólo se expresan donde hay ternura y alegría, porque los poemas diferentes quiebran la monotonía del coro de una sola nota.

Las religiones patriarcales no sólo construyeron mortajas de miedo, sino de muerte. El antropocentrismo y el androcentrismo llevados al extremo, especialmente presentes en la tradición cristiana, nos convirtieron en cómplices y legitimadores de la destrucción de bosques, ríos, animales y grupos marginales.

La biodiversidad religiosa es la acogida profunda de los diferentes tapices y, consecuentemente, el ejercicio de superar nuestras pretensiones de que un sólo grupo deba ser portador de la verdad única, arrogándose el derecho de presentar recetas salvíficas para todos. La biodiversidad religiosa implica una postura de humildad, a partir de la cual no puede haber poderes absolutos que regulen y comanden el sentido de la vida o el arte de tejer sentidos, de evocar presencias que nos son queridas.

La biodiversidad religiosa exige el trabajo de tejedores y tejedoras, la diferencia de inspiración, de puntos, de nudos, de diseños, de líneas, de colores, de agujas y de manos. De ahí que las teologías feministas tienen su lugar. Esto no significa eliminar el tejido masculino, sino acabar con su pretensión universal. Las teologías feministas son parte del tejido y no pueden reproducir tendencias universalizantes y dominadoras.

Más allá de eso, un tapiz no puede ser eterno, atemporal y válido para siempre. De él podemos guardar reliquias preciosas, hasta convertirlo en una obra expuesta en un museo o en nuestra casa, a fin de ser contemplada en su belleza e integridad propias. Lo efímero tiene la eternidad del instante y es ahí que reside su tarea evocativa e inspiradora. Lo que pasó probablemente dejó

vestigios, huellas, recuerdos, que son tejidos con lo nuevo en la trama de la vida. Pero también puede no haber dejado trazos visibles.

Muchas veces la obra de tapicería tiene que ser rehecha, aunque se copien algunos de los viejos dibujos, aunque aún sea posible aprovechar algunos de sus hilos, aunque sólo la contemplemos expuesta en una galería de arte. Esto es recreación, biodiversidad religiosa, respeto por el nuevo momento, inspiración creativa, acogida de nuevas manos dispuestas a tejer maravillosos diseños.

Una ética del respeto a nuestro cuerpo

Algunas personas podrían objetar que no todas las religiones e interpretaciones religiosas son aceptables, porque algunas se desarrollan a partir de una perspectiva destructiva; excluyen y matan sistemáticamente a aquellos a quienes juzgan enemigos de sus creencias. Sin duda esas objeciones no pueden ser despreciadas.

La barbarie es también religiosa. Ésta es una constatación verificable en todos los siglos y en todos los lugares del planeta. Se trata de los excesos de la religión, y cuando entra en ellos no es más originalmente religión. Se torna política dictatorial o imperalista, revestida de bien, de misericordia, de religión. Por eso es necesario que sea denunciada y combatida.

Hablar de respeto y de biodiversidad religiosa no significa que todo es aceptable y que no debemos asumir posturas de lucha contra las fuerzas de destrucción, también dentro de los llamados espacios religiosos. Las fuerzas de destrucción están siempre presentes como amenaza en todos los comportamientos humanos.

Pero ¿quién nos da la autoridad para afirmar que tal o cual comportamiento religioso lleva a la destrucción? ¿En nombre de qué dios destronamos otras divinidades?

Pienso que hay un consenso en diferentes grupos humanos, una especie de intuición fundamental que nos lleva a afirmar, a pesar de nuestras contradicciones, que estos comportamientos parecen no promover la vida. Y esta afirmación se hace con la conciencia de que siempre estamos expuestos al peligro de equivo-carnos, de engañarnos, de no haber observado bien los caminos asumidos, así como las denuncias hechas. Pero no hay otra vía, a

no ser este frágil camino humano para discernir y conocer nuestro mundo.

A causa de esto, somos llevados/as a admitir el carácter paradójico de la existencia humana. Nuestras certezas son siempre limitadas y por eso deberían siempre ser contextualizadas. Nuestros esfuerzos salvíficos también son siempre precarios y limitados. Consecuentemente hay que hacer y rehacer acuerdos para vivir, para encontrar el bien común y por lo tanto para construir una ética a partir de la cual sean posibles una convivencia y una solidaridad más amplias. Y esta posibilidad de una ética más abarcativa puede comenzar con una simple reflexión sobre las cosas necesarias a nuestro cuerpo. Esta reflexión nos devuelve a la simplicidad de la existencia, nos hace entrar en las cosas básicas, necesarias a la sobrevivencia humana y de todos los seres vivos. Como dijera Umberto Eco en una entrevista publicada en la *Folha de São Paulo*:

Es posible constituir una ética sobre el respeto por las actividades del cuerpo: beber, orinar, defecar, dormir, hacer el amor, hablar, escuchar, etc. (...) Obligar a alguien a vivir con la cabeza agachada es una forma intolerable de tortura (...). El estupro no respeta el cuerpo del otro. Todas las formas de racismo y exclusión constituyen, en última instancia, maneras de negar el cuerpo del otro. Podríamos hacer una relectura de toda la historia de la ética en la perspectiva del derecho de los cuerpos y de las relaciones de nuestro cuerpo con el mundo¹⁴.

Se podría pensar en el derecho del cuerpo de las mujeres, de la necesaria búsqueda de respeto a su integridad en todas las dimensiones de la vida social. Se podría igualmente extender esta ética incluyendo el cuerpo de la Tierra, el respeto al ecosistema, el respeto, en fin, por este Cuerpo Vivo en el cual existimos y que en cierto modo constituimos.

La misma ética podría aplicarse a las interpretaciones religiosas que se creen absolutas y universales. No se puede obligar a las mujeres a adherir a la misma experiencia de victoria o de sufrimiento

14. Umberto Eco, entrevista publicada en el diario *Folha de São Paulo*, abril de 1994, Cuaderno 6, p. 7.

que los hombres, la misma experiencia de Dios, de salvación y resurrección. Ellas hacen su propia experiencia a partir de la historia social de su cuerpo. No se puede, pues, prescindir de esa experiencia en su grito por Dios. No se puede prescindir de esa experiencia en la organización política y religiosa de las relaciones humanas, en vista del equilibrio necesario a la vida de la Vida.

Una pauta común para reinscribir la tradición

En ese sentido, la acogida de la biodiversidad religiosa significa no sólo la acogida de la diversidad, sino también de una pauta común a partir de la cual las tradiciones deberían inscribirse. Esta pauta común es el suelo básico a partir del cual nacieron y subsisten todas las religiones y creencias. Esta pauta común tiene que ver con una responsabilidad que hemos de asumir en conjunto en salvaguarda de la naturaleza en su complejidad biológica. Responsabilidad por la vida de todos los grupos humanos, por este Cuerpo Vivo en evolución al cual pertenecemos. El respeto al otro o a la otra no es simplemente dejarlos ser, sino ser-con, con-vivir, compartir-con, dado que todos/as nosotros/as pertenecemos con nuestras particularidades al mismo universo, al mismo ser, a la misma trama vital. Como dice Eugen Drewermann en su libro *El progreso mortífero*:

No es suficiente sólo recordar que el mundo es una creación de Dios, ni es suficiente aun pronunciarse como algunos políticos, a favor o en contra de la energía nuclear; es preciso una reflexión religiosa fundamentalmente nueva, capaz de romper con el antropocentrismo judeo-cristiano tradicional, para reencontrar una idea de unidad y una experiencia religiosa del mundo, que en la historia occidental de las ideas fueron siempre combatidas como anti-cristianas y panteístas, y aun ateas¹⁵.

Este desafío nos va a abrir a una comprensión de la experiencia cristiana y de otras, a partir de referentes que incluyan una concepción más amplia de la fraternidad y de la sororidad univer-

15. Eugen Drewermann, *Le progrès meurtrier*, Stock, Paris, 1993, p. 86.

sales y una devoción a todas las expresiones de este único y multiforme Cuerpo Sagrado. Éste ha sido el trabajo de muchas teólogas feministas, algunas de las cuales —sin títulos académicos, sin obras publicadas, pero trabajando con vigor y ternura hacia un nuevo modo de relación entre las personas— actúan animando diferentes grupos de capacitación de mujeres en diversos frentes de trabajo, tanto en las ciudades como en las áreas rurales. Ellas están presentes de norte a sur del país y en toda América Latina, fomentando el respeto a los seres humanos y a la naturaleza como expresión del respeto a lo sagrado de todas las cosas. Por eso con Thomas Berry pienso que:

La era ecológica fomenta una profunda conciencia de la presencia de lo sagrado en cada realidad del universo. Hay un sentimiento de que se debe admiración y reverencia a las estrellas en el cielo, al sol y a todos los cuerpos celestes, a los mares y a los continentes, a todas las formas vivas de los árboles y flores, a los muchos millares de expresiones de vida en el mar, a los animales de los bosques y a los pájaros de los cielos. La principal necesidad para que haya múltiples formas de vida en el planeta es de naturaleza psíquica, más que de naturaleza física¹⁶.

Es en esta última frase donde se sitúa el gran desafío para nosotros/as: educarnos y educar a las nuevas generaciones para establecer una ligazón subjetiva con todos los seres, capaz de interrumpir el proceso de explotación y destrucción del planeta y su población; educar y educarnos en el respeto a la diferencia y su riqueza. No logramos aún desprendernos de nuestro antropocentrismo, de nuestro androcentrismo y, sobre todo, de la fascinación extrema que el consumismo ejerce sobre nosotros/as. Esta actitud se volvió en cierto modo nuestro propio cuerpo, nuestra psiquis, nuestra forma actual de organizar el mundo. Salir de la convicción y la firmeza es uno de los grandes desafíos del milenio que comienza.

16. Thomas Berry, *O sonho da Terra*, Vozes, Petropolis, 1991, p. 59.

Podría ser «demasiado tarde»

Tenemos un largo camino por delante; no podemos seguir como hasta ahora, sin evaluar el altísimo costo en vidas que nuestra actitud viene provocando, pues podría ser «demasiado tarde» como dice John Cobb¹⁷.

Las religiones, en el sentido clásico, tienen aquí una responsabilidad social indiscutible en ayudarnos a desplegar la sensibilidad necesaria para amar la Tierra y la comunidad humana a la luz de una indisoluble comunión entre todos los seres. Es a partir de esa tarea común como podremos rescatar la fuerza de las diferentes tradiciones.

Aunque se pueda decir que las diversas iglesias y religiones dieron aún pocos pasos en dirección de la necesaria y urgente revisión de sus contenidos dogmáticos, se puede afirmar que en todas ellas hay pequeños grupos que se sensibilizan cada vez más con estos desafíos y abren espacios alternativos de pensamiento y convivencia.

Esta sensibilidad aumenta y alimenta la esperanza de que en el interior mismo de las religiones patriarcales puede haber brechas que abran caminos para una vida de comunión más efectiva y afectiva, para escapar así de la complicidad en relación con la devastación universal. Creo que en esta senda se encontrará un nuevo significado de la religión y una nueva inspiración para nuestra esperanza.

La extraordinaria novelista afroamericana Alice Walker nos invita a pensar las bienaventuranzas o las «ayudanzas» —aquello que de hecho nos puede ayudar— a partir de nuestra comunión religiosa, relacional, con la Tierra y con todos los seres vivos. Su inspiración permanece como una pro-vocación de fe religiosa más allá de toda religión.

Ayudados son aquellos que aman la Tierra, su madre, y quienes voluntariamente impiden que ella muera; en su aflicción por su dolor ellos llorarán ríos de sangre, y en su alegría por su respuesta de amor ellos conversarán con los árboles...

17. John B. Cobb, *Is it too late?: a theology of ecology*, Bruce/Beverly Hills, Los Angeles, 1972.

Ayudados son aquellos que encuentran el coraje de hacer al menos una pequeña cosa cada día para ayudar a la existencia de otro: planta, animal, río, ser humano; a ellos se les unirán multitudes.

Ayudados son aquellos que perdieron su miedo a la muerte; de ellos será el poder de contemplar el futuro en una brizna de hierba.

Ayudados son aquellos que aman y activamente sostienen la diversidad de la vida; ellos estarán seguros en sus diferencias.

Ayudados son aquellos que saben¹⁸.

18. Alice Walker, «The Gospel according to Shug», en *The temple of my familiar*, Simon & Schuster, New York, 1989, pp. 228-289. Citado por Sallie Mc Fague, *The body of God: an ecological theology*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 212.

¿UN DIOS DIFERENTE?

La propuesta de pensar la religión, y particularmente el cristianismo, a partir de la perspectiva de la biodiversidad, encuentra mucha resistencia por parte de los representantes de la tradición teológica patriarcal vigente en nuestro medio, y es rápidamente repudiada como no ortodoxa, es decir, como no conforme al recto pensar teológico. Y no sólo eso, sino que se teme que el contacto con novedades contemporáneas como el feminismo, provoque la disolución de la tradición que alimentó tantos siglos. El feminismo, por su parte, no encuentra —según dicen muchos teólogos— un respaldo suficiente en los textos considerados normativos, y son muchas las dificultades para que sus reivindicaciones sean acogidas.

LA TRASCENDENCIA EN BUSCA DE NUEVA IDENTIDAD

La perspectiva ecofeminista se enfrenta a una vieja tradición a partir de la cual Dios es un ser no creado y distinto de todas las criaturas. Su realidad es atemporal y racionalmente independiente de la nuestra, que es dependiente, relativa y marcada por la temporalidad. El pensamiento teológico tradicional está marcado por la autonomía del Creador en relación a las criaturas y, consecuentemente, afirma la irreductible alteridad que existe entre

ellos. Y es a partir de esa alteridad desde donde se afirma la persona de Dios y sus misteriosos designios relativos al mundo y a los seres humanos. Esa tensión creativa entre la existencia de Dios y de las criaturas, es absolutamente necesaria en la perspectiva de la teología tradicional. Toda la construcción del edificio teológico depende de esa concepción. Tocarla sería, en cierto sentido, proponer un cambio radical de interpretación de aquello que fue la tradición cristiana. Esto da pavor y mueve el piso debajo de los pies, y por eso puede ser combatido como una nueva herejía.

La crítica de la teología feminista y ecológica a la teología patriarcal comienza por la necesidad de «decir» a Dios de otro modo, dentro de la fragilidad de nuestro discurso. El punto de partida de ese otro modo de «decir» o «balbucear» a Dios está basado en nuestra experiencia actual. La experiencia personal y colectiva compartida se torna un referencial importante para la explicitación de los valores en los cuales creemos. En otros términos, queremos hablar de Dios o de ese misterio que nos envuelve y atrae, a partir de nuestra existencia situada, y de las preguntas y sospechas que hoy llevamos en nosotros/as. Hablar de nuestra experiencia es tomar en serio aquello que vivimos, así como se tomó en serio la experiencia de aquellas y aquellos que nos precedieron en los caminos de la historia alimentando nuestras convicciones. ¿Y qué es lo que nuestra experiencia nos dice de Dios, de ese misterio fundante en el cual existimos o de esa realidad primera y última que sustenta la vida?

Lo que ya no podemos decir sobre Dios

La experiencia teológica ecofeminista comienza por la vía negativa —camino consagrado por los místicos antiguos— o sea por aquello que nuestra experiencia personal y comunitaria ya no puede decir más de Dios en términos absolutos. Nuestra experiencia ya no nos permite captar este misterio como una realidad totalmente otra y distinta de nosotros/as, como si hubiese un momento de ruptura o discontinuidad total entre nosotros/as y ese/a Otro/a. En el fondo, lo poco que captamos de ese misterio lo logramos a partir de nuestros límites, de nuestra corporeidad culturalmente

situada. Y cuando captamos algo de él y lo expresamos, no lo hacemos como algo fuera de nosotros/as, aunque tampoco lo reduzcamos a nosotros/as.

Si este misterio está en nosotros/as y más allá de nosotros/as, ya no lo sentimos como todopoderoso, como señor, como juez último, ni siquiera como padre creador. Desde el punto de vista de la experiencia feminista, esas imágenes evocan figuras dominadoras de tipo marcadamente masculino y jerárquico, que modelaron la divinidad a su propia imagen y semejanza¹. Esas imágenes se situaban en un universo cultural dualista en el cual las no-respuestas siempre tenían una respuesta en Dios. Ese universo marcado por la oposición entre el cuerpo y el espíritu situaba a Dios del lado del espíritu y nos llevaba, en consecuencia, al desprecio de nuestros cuerpos para asemejarnos a la perfección divina. Esto fue particularmente opresivo para las mujeres a lo largo de la historia del cristianismo.

Desde el punto de vista de la ecología, la imagen patriarcal de Dios siempre se presentaba como dominadora de la naturaleza². En otros términos, la naturaleza parecía estar sometida a Dios, y por eso entregada por Dios al hombre para que él la sometiese a su propio dominio. El ser humano masculino era el preferido entre todas las criaturas, el que más se asemejaba a Dios, el que más se aproximaba a su ser creador. Esto desarrolló en el cristianismo una espiritualidad antropocéntrica y androcéntrica, centrada casi exclusivamente en el ser humano varón. La naturaleza, los otros seres vivos, la compleja trama biológica en la cual vivimos, estaban al servicio del hombre.

Hoy los conocimientos científicos, y sobre todo nuestra experiencia de mujeres, nos dicen algo diferente. Sin duda hay en lo que captamos puntos de encuentro con otras tradiciones cristianas menos difundidas en Occidente, pero tiene también algo de propio, de nuestro, de contextual.

1. Sallie Mc Fague, *Modelos de Dios: teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994.

2. Sallie Mc Fague, *The body of God: an ecological theology*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.

Una inmersión en el misterio de la vida

Nuestra experiencia nos revela que estamos inmersas/os en «un no sé qué», en un algo en el cual somos y existimos con todo lo que existe. Y esta existencia se expresa al mismo tiempo en la diferencia entre los seres y en la interdependencia entre ellos. Esto nos abre hacia una trascendencia no limitada a un ser situado por encima de nosotros/as mismos/as —habitando fuera del tiempo y del espacio, aunque en ellos se manifieste— sino hacia una trascendencia pluridimensional y hasta ambivalente. Todos, hombres y mujeres, estamos envueltos, atravesados, entrecortados, tejidos en ella. Estamos tocados, movidos e interpelados personalmente por ella. Pero trascendencia no sería en este sentido un ser único, distinto e independiente, sino la realidad última, aquello que es, en el cual estamos en diferentes y distintas dimensiones no captables totalmente por la razón humana. La trascendencia no es vertical como nos habituaron a imaginar, sino vertical, horizontal, circular, en espiral.

La trascendencia es esa inmersión en el propio misterio de la vida y de la cual podemos decir apenas algo provisorio a partir de nuestra experiencia temporal. Es esa falta de respuesta a la cuestión de los orígenes y del fin, es ese estar suspendido/a con inciertas certezas, vivenciando la novedad de cada instante. La trascendencia es esa sensación de pertenecer a algo mayor —bien mayor— cuyos contornos poco conocemos y que no sabemos expresar. Creo que por ahí pasa un discurso más filosófico sobre la experiencia humana de la trascendencia, que es también experiencia de belleza, de la grandiosidad de la naturaleza, de sus relaciones e interdependencias.

Me gusta expresar la trascendencia en su dimensión estética hablando de la belleza que nos extasia en contacto con tantos seres y situaciones. Pero la trascendencia guarda también una dimensión ética, que es experimentada en las situaciones en que accedemos a ubicar el bien común por encima de nuestros intereses individualistas, en las múltiples situaciones en que la vida es expuesta en favor de otras vidas.

La trascendencia es igualmente experimentada en las relaciones de amor y odio, de ternura y solidaridad, de construcción y destrucción. Esta afirmación parece contrariar la tradición legada

a Occidente, que privilegia la noción de trascendencia solamente en relación al bien. En ella Dios y el supremo bien se identifican. «En Dios no hay oscuridades», se decía. Dios es luz, amor, justicia. Dios es la expresión de todos los valores dichos de forma absoluta. Por eso la tradición siempre mantuvo una lucha para colocar el mal fuera de la trascendencia divina, como «nada», como no ser en oposición al ser o al bien. Hoy ya no podemos hablar del mal como «nada» o como ausencia del bien. No es así como lo experimentamos, no es así como lo sentimos. En esa lógica, el bien sería la ausencia del mal. Esta lógica pretende la eliminación del polo que se opone al bien. Pero ¿no hay otros caminos? Nuestra vida actual ¿no nos está diciendo algo diferente? Creo que sí. Por eso quiero abrir y ensanchar nuestra percepción de la trascendencia hacia nuestras experiencias del mal, del sufrimiento, de la injusticia.

El mal que nos trasciende

El mal nos trasciende en cierta forma, como lo hace el bien. El mal nos estremece por su irracionalidad, por su capacidad de enredarse en nosotros/as y enredarnos en sus trampas. Experimentamos la trascendencia del mal ante la muerte de los inocentes, los grupos torturados injustamente, los hambrientos que mueren por millares a causa de la miseria. Experimentamos la trascendencia del mal en los genocidios organizados, en las cámaras de gas, en la acción de los violadores, en la destrucción lucrativa de los bosques. Experimentamos la trascendencia del mal en la exclusión de las mujeres de los puestos de decisión —tanto en la política como en las iglesias— en la muerte de los/as niños/as que deambulan por las calles, en la eliminación de los mendigos sin identidad social, en la maldad que experimentamos en nosotros/as mismos/as. No hay respuestas convincentes para esas experiencias de malignidad. Por más que hablemos de las causas sociales, permanece siempre esa especie de imprevisibilidad de los comportamientos humanos que nos hace nadar en la incertidumbre. Por eso, nuestra experiencia también nos lleva a afirmar la trascendencia del mal, que combatimos y con el cual nos debatimos.

Dios, ese misterio en el cual existimos y somos, ese misterio en nosotros/as y más allá de nosotros/as, es el nombre de lo in-

comprensible, de lo no descifrable por la ciencia, de lo imprevisible —bueno o malo— que nos llega como algo esperado o inesperado.

Dios es trascendencia incluyendo bien y mal, no como dos principios separados, sino como expresiones necesarias de un mismo misterio en el cual existimos. Afirmar esto es, en cierta forma, ir más allá de los limitados juicios morales que hacemos, a pesar de que debamos hacerlos. Afirmar esto es dar espacio para que el misterio último sea simplemente mayor que lo humano.

En esa mezcla existencial, cada vez que pronunciamos el nombre de Dios lo hacemos buscando nuestro bien y el bien de nuestros/as prójimos/as. Así nuestro clamor por el misterio último es un clamor por el bien, al menos por aquello que juzgamos bueno para nosotros/as en cada momento. Esa experiencia personaliza el misterio último en nosotros/as sin reducirlo a nuestra imagen y semejanza.

Hablar de biodiversidad de la religión exige entonces que se explicita a Dios a partir de otras referencias y otras coherencias. Exige también la convivencia entre varias palabras sobre el misterio último sin que necesariamente se excluyan unas a otras. La biodiversidad religiosa significa abrirse hacia el respeto a la expresión plural de nuestras convicciones y, consecuentemente, aceptar el desafío de educarnos para la diferencia.

Para muchas personas la imagen de Dios —o el discurso provisorio sobre Dios— que el ecofeminismo vehicula es poco precisa, demasiado abierta, demasiado inclusiva; para otras no da seguridad, y para otras esa imagen parece estar lejos de las tradiciones culturales latinoamericanas. Incluso hay personas que la ven en contradicción con algunas afirmaciones dogmáticas del cristianismo tradicional. Mi objetivo no es el de presentar un estudio formal sobre esta cuestión. Me gustaría apenas plantearla de una manera simple a fin de provocar la reflexión³.

Una visión más abarcante

La reflexión teológica ecofeminista no pretende imponer una nueva imagen de Dios ni negar las tradiciones pasadas y presentes. No

3. Ivone Gebara, *Como a corça suspira pelas águas puras* (en preparación).

somos una nueva religión ni pretendemos fundar o imponer nuevas creencias. Nuestra pretensión crítica se basa en nuestra convicción acerca de la interdependencia de los conocimientos con las acciones humanas y con todos los seres. A partir de ahí afirmamos que las creencias religiosas tienen que ver con la salvaguarda de la naturaleza, con el respeto debido a cada ser humano en su originalidad y en su semejanza a todos los otros seres. A partir de ahí afirmamos que las nociones sobre Dios tienen consecuencias sobre nuestros comportamientos cotidianos. En términos concretos, esto significa afirmar que algunas creencias religiosas favorecen una visión más holística y más relacional de los diferentes seres vivos, en tanto otras privilegian la superioridad del ser humano masculino, de una raza, de una etnia.

En ese sentido la perspectiva ecofeminista podría constituirse en un referencial a partir del cual analizar algunas estructuras fundantes de las religiones vigentes en nuestro medio. En términos concretos podríamos verificar en qué medida esta o aquella estructura o creencia religiosa favorecen la exclusión o la desigualdad entre mujeres y hombres, y en qué medida sitúan a la naturaleza como campo u objeto de conquista del ser humano. Y aun más, la perspectiva ecofeminista podría ser de fundamental ayuda en el esfuerzo por recuperar valores y símbolos igualitarios y ecológicos —presentes en las diferentes religiones— que el sistema patriarcal vigente aliena o encubre. Finalmente podríamos decir que la perspectiva ecofeminista propone una nueva conciencia cultural, diferente de aquella presente en los patrones tradicionales. Esta nueva conciencia exige relaciones de mayor interdependencia, relacionalidad y solidaridad que el poder competitivo; formas más comunitarias e igualitarias que las estructuras jerárquicas y anónimas. Por eso exige el trabajo y la cooperación de personas y grupos que han descubierto que es imposible vivir sin que todos/as nosotros/as cuidemos de la misma Trama Vital en la cual existimos y somos. Exige, por consiguiente, renunciarnos de todos/as en favor de la vida y del bienestar comunitario. Exige una ética fundada no sólo en el amor al prójimo humano, sino también en el amor a la Tierra, nuestra patria común. Esta ética incluye no sólo el cuidado directo de los seres humanos que vemos, sino del conjunto del ecosistema que no siempre percibimos.

Me gustaría, en ese contexto, recordar la contribución de Ri-

goberta Menchú, indígena quiché de Guatemala, premio Nobel de la Paz en 1992. Ella dice en una narración recogida por Elisabeth Burgos:

Para nosotros el agua es algo sagrado, y nosotros tenemos esa creencia desde pequeños, y no cesaremos jamás de pensar que el agua es algo sagrado y puro.

Nosotros tenemos también la tierra. Nuestros padres nos dicen: «niños, la tierra es madre de los seres humanos porque es ella que nos alimenta» [...]

También decimos al sol: «Corazón del cielo, usted debe, como nuestra madre, darnos calor y luz sobre nuestros animales, sobre nuestro maíz, nuestro pan, nuestras hierbas, para que ellos crezcan y para que nosotros tus criaturas podamos comer»⁴.

La formulación de esas creencias revela una dimensión de comunión entre todos los seres vivos y corresponde a una tradición latinoamericana anterior a la dominación colonial. En esta forma de hablar aparece una comprensión más comunitaria e interdependiente de los procesos vitales, una comunidad donde animales, plantas y humanos viven en un mismo ciclo de crecimiento y muerte.

Hay, pues, un pertenecer a la Tierra y al Sol, un respeto a las fuerzas de la naturaleza como parte de una comprensión de la vida, a partir de la cual todos los seres están ligados por una misma paternidad y maternidad. Se trata de una creencia que nace de la experiencia milenaria de vida de un pueblo, que fue gradualmente destruida por la presencia de los colonizadores y de los neocolonizadores de nuestro siglo, que siguen conquistando la tierra y sus habitantes buscando el lucro de una minoría.

Hoy la relación con la Tierra/tierra no siempre se torna espacio para el desarrollo de creencias holísticas y armónicas. En los diferentes países de América Latina y muy particularmente en el Brasil, la relación con la tierra ha sido en los últimos siglos extremadamente conflictiva. Ejércitos de hombres y mujeres del campo son expulsados de sus tierras, otros permanecen errantes a la búsqueda de un lugar donde establecerse. Algunos están en

4. Elisabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 80-82.

organizaciones de lucha, como los miembros del Movimiento de los Sin Tierra. Esta lucha no siempre es propicia para el desarrollo de una espiritualidad de mayor comunión con el ecosistema, aunque se haga por amor a la tierra y a la propia vida. Sin duda ese contexto conflictivo en que vivimos favorece en cierto modo el desarrollo de las religiones de estructura jerárquica. Incluso aquellas que sostienen contenidos y discursos igualitarios, siguen reproduciendo este tipo de estructuras. Muchas veces hay una cooptación de Dios como el «Dios de los pobres», que se opone al Dios-ídolo de los ricos. El Dios de los pobres es el propietario de la tierra que está siendo continuamente robada y envenenada por el Dios-ídolo. Y así el maniqueísmo de ciertas creencias tradicionales se sigue reproduciendo, incluso en la tentativa de favorecer a los pobres. Hay, pues, una lucha ideológica comprensible en el interior de las creencias religiosas. Y en ese contexto el Dios que viene en auxilio de «los sin tierra», de «los sin techo», es un Dios con imagen humana, con características guerreras, que toma claro partido por los pobres. Dios hace la política de los pobres. Un Dios a imagen y semejanza de las necesidades inmediatas de aquellos y aquellas que claman por su ayuda. En las luchas de algunos de esos grupos se utilizan muchas veces personajes de la Biblia como fuerza legitimadora: Abraham que parte en busca de la tierra prometida, Moisés que sale con su pueblo de la tierra de esclavitud, Judit que es capaz de matar al opresor de su pueblo, aparecen como símbolos justificadores de las acciones presentes. Sin negar el valor de estas interpretaciones, sobre todo en contextos de conflicto como los vividos en América Latina, tenemos que señalar igualmente sus límites. Y el gran límite, a mi modo de ver, es que no logran abrirse a un análisis crítico de los conceptos teológicos que utilizan. Subyace en casi todos sus discursos el tema de la guerra santa de Dios contra los torturadores y opresores de los pobres. Si bien esta perspectiva mueve a una dinámica de lucha —no siempre con victorias garantizadas—, provoca también los sentimientos más diversos en relación a Dios, según los resultados obtenidos.

Un sentido más amplio de comunidad

En la perspectiva de captar la interdependencia entre la cultura, las creencias y la organización económica de un grupo, el ecofeminismo propone su reflexión y aprende de otras. Sabemos, por ejemplo, que la teología de la liberación en América Latina, desde el inicio de su elaboración en los años setenta, insistió en la necesidad de aprender con los pobres las cosas de la fe. La perspectiva ecofeminista, acentuando ese enfoque, introduce una dimensión que incluye no sólo a las mujeres, sino también la escucha misteriosa de todos los elementos vitales, la atención al ecosistema. Nos abrimos hacia un sentido más amplio de comunidad —la comunidad vital— que pretende superar las formas de alienación generadas por el dualismo jerárquico.

¿Qué se puede aprender sobre Dios, sobre este misterio primero y último, sobre esta realidad que nos sustenta, al hablar de ecofeminismo?, ¿qué revelaciones captamos de esa realidad de la cual poco sabemos y aun así siempre balbuceamos su nombre?, ¿qué teología o conocimiento sobre Dios puede ser captado en medio del mundo de los pobres?, ¿por qué este interés especial por el mundo de los pobres y, en nuestro caso, por el mundo de las mujeres pobres?

El interés por el mundo de los pobres se sitúa en la línea de las convicciones profundas de la tradición cristiana primitiva. Se constata que los desposeídos, así como todos los grupos y personas marginadas, revelan más que otros el carácter contradictorio y destructivo de nuestras acciones. Es en los/as pobres y en el ecosistema que aparecen hoy las señales más evidentes de destrucción, fruto de las acciones humanas. Por eso, ellos/ellas y la Tierra deben ser los criterios a partir de los cuales basar las propuestas de cambio.

Esta opción es una convicción cultivada, una elección de vida, una opción de fe en el sentido de aceptar luchar para establecer la vida a partir de los más débiles, de las víctimas primeras del sistema de exclusión que crece cada día. Esto significa el rechazo de todas las ideologías sexistas, racistas, de todos los regímenes totalitarios que buscan proteger una élite en detrimento de aquellos/as considerados impuros/as, inútiles, marginales, de segunda o tercera categoría. No se trata de un

purismo ético, sino de las opciones hechas al interior de los ambiguos procesos humanos, en favor de una convivencia que salvaguarde la vida de las mayorías.

La llamada opción por los pobres se desarrolló particularmente en América Latina en los años setenta del siglo XX. No se trata sólo de una convicción religiosa cristiana, sino en primer lugar de una convicción humanista a partir de la cual algunas personas son capaces de priorizar el bien común y no el de individuos aislados. La perspectiva ecofeminista asume estas mismas convicciones introduciendo la opción por las mujeres, por la naturaleza, por el ecosistema, por la Tierra que es nuestro suelo y nuestro cuerpo. Se ensancha así el contenido de la opción por los pobres en la consideración de nuevos sujetos y nuevos elementos. Sin dejar de lado el análisis de las condiciones económicas y sociales, el ecofeminismo engloba la dimensión feminista y ecológica de nuestra existencia. Hace también aparecer los límites de una opción de clase, en la medida en que ella encubre la problemática de género o de los conflictos étnicos o raciales.

EL DIOS DE TODOS LOS DÍAS

En la convivencia con grupos de base percibo hasta qué punto la palabra teología está ausente del vocabulario popular. No se habla de teología como ciencia sobre Dios, no se hace teoría. Se vive a Dios en la difícil cotidianidad de la existencia. Un Dios que no es varón ni mujer, de derecha ni de izquierda, de los libertadores ni de los opresores, sino simplemente un grito que sustenta en medio de otros gritos, de las voces, cantos y lamentos de cada día. Un grito sin contenido preciso a primera vista, pero que de pronto se torna concreto como explicitación de una ausencia o de una necesidad.

Una limosna, por el amor de Dios.

Una ayuda, por el amor de Dios.

Un pan, por el amor de Dios.

Dios como limosna, como ayuda, como pan. Dios pidiendo en mí, suplicante en los/as otros/as. Dios comida, Dios carencia, sin omnipotencia ni ciencia.

Si Dios quiere, encuentro trabajo.
Si Dios quiere, me voy a comprar una casa.
Si Dios quiere, consigo un buen compañero.

Dios como trabajo, como casa, como pareja. Dios queriendo mi querer. Yo haciendo querer a Dios lo que yo quiero, como un único y mismo querer. Y cuando Dios quiere lo que quiero tengo oportunidad de ser agraciada, de obtener lo que aspiro o, al menos, de tener fuerzas para esperar su realización. La Realidad Última parece asumir mi precaria realidad, quiebra mi soledad, grita, suspira y busca conmigo.

Gracias a Dios llovió en el campo.
Gracias a Dios el maíz brotó.
Gracias a Dios el ganado no murió.
Gracias a Dios estoy curada.

Dios como lluvia, como maíz, como ganado sobreviviente, como curación. Dios sobreviviendo en mi sobrevivencia. Dios en la llanura, en la montaña, en el campo, en el asfalto, en mi cuerpo.

Dios suspiro, lleno de deseo, de sueño, de esperanza. Dios respiración, aspiración, expiración, con-spiración. Dios ausencia, presencia, consuelo, lamento, revuelta, venganza, acción de gracias.

Nosotros/as Dios, Dios Nosotros/as, Con Nosotros/as... en el cielo, en la tierra, en el cosmos, en el misterio infinito, en la gran aventura de la vida, de la muerte.

Dios más allá de las religiones y Dios en la Religión, es decir, en la ligazón de todo con todo, de todas con todos. Dios Energía atravesando misteriosamente todo lo que existe. Dios no con una voluntad, sino con voluntades. Dios no con un proyecto, sino con muchos. Dios no con un rostro, sino con miles. Dios no con una voz, sino con mil voces afinadas, desafinadas, sofocadas, desatinadas, desesperadas, consoladas, tiernas, apasionadas...

Dios Vida en la vida y en la muerte, en la dura suerte de cada día. Dios deslumbramiento, desdoblamiento, encantamiento, atracción, silencio, gemido, clamor, nostalgia, misterio mayor.

Dios justicia, compasión, pasión, paz. Dios más allá del discurso, mezclado al discurso. Dios de mil nombres y Dios innombrable. Dios en todo y más allá de todo.

A partir de este hablar desordenado sobre Dios, inspirado por el clamor cotidiano de los pobres, se esboza la intuición ecofeminista de lo divino atravesando todo lo que existe. Este hablar desordenado revela la imposibilidad de los discursos absolutos sobre Dios y de la aceptación de las religiones patriarcales en su afán de imponer sus teorías sobre Dios y ajustarlas a las diferentes ideologías.

La lectura ecofeminista de este proceso de referencia religiosa en la vida cotidiana, se inscribe en una postura epistemológica de apertura a multiplicidad de experiencias y expresiones sobre el misterio mayor que comúnmente llamamos Dios. Cada una enfatiza una aprehensión particular, una intuición contextualizada, una percepción limitada. Cada una revela algo de esa Trama Vital a la cual todos/as pertenecemos.

En el ecofeminismo no se trata de un Dios diferente, sino de una aprehensión diferente de aquello que somos, que recupera nuestra igual dignidad y nuestro pertenecer común a la misma Trama Vital.

En esta aprehensión revalorizamos nuestra experiencia concreta de sufrimientos, alegrías, frustraciones y esperanzas. Por eso, a partir de la perspectiva ecofeminista, no elucubramos sobre un Dios diferente. Queremos ayudar a las personas a dar crédito a sus propias experiencias y a acoger sus vidas como núcleos generadores de fuerza y de cambio. No queremos hablar de un Dios diferente, sino de una patria común, de la Tierra, madre patria de todos los vivientes, a partir de la cual la multiplicidad irrumpe, la combinación de colores y sonidos se vuelve arte y el corazón humano alcanza la capacidad de vibrar al ritmo del universo.

Hay algo nuevo aconteciendo en este final de siglo en medio del gran desencanto en el que vive la mayoría de la población de América Latina. El desorden mundial comienza lenta y penosamente a permitir que aparezcan aquí y allá posibilidades de nuevos caminos. El misterio mayor continúa emitiendo señales de esperanza. Aún no es demasiado tarde para comenzar o recomenzar a ser feliz. Pero la felicidad concebida no como un modelo preestablecido, sin ninguna ambigüedad, como una especie de beatitud

monótona más allá de nuestra historia; sino la felicidad como ansia de todos los seres humanos, como derecho y deber de buscar su integridad en el respeto a los diferentes caminos.

DIOS, MI ESPERANZA

Es extraño y al mismo tiempo común unir a Dios con la esperanza. Esperanza ora concreta, ora vaga, así como Dios. Una de las enseñanzas que guardo con cariño de la tradición cristiana es una frase repetida en la Biblia y en los escritos espirituales de hombres y mujeres de diferentes tiempos y lugares: «Dios es mi esperanza». Como dice tan bien Adélia Prado en «El rostro de Dios es como las avispas»:

Queremos ser felices. Felices como los flagelados por la inundación, que perdieron todo y se dicen unos a otros en los alojamientos: «Gracias a Dios, ipodía ser peor!»⁵.

«Dios es mi esperanza» es una afirmación con significativa carga de interpretación patriarcal, que muchas teólogas feministas siguen sosteniendo y que está llena de sentido para mí. A pesar de la ambigüedad cultural de la palabra Dios, ella es aún válida por el simple hecho de que su contenido hoy está marcado por la imprecisión. Y esa imprecisión es necesaria para expresar la sorpresa, la admiración y la confianza ante esa realidad maravillosa, misteriosa y paradójica en la cual vivimos. La imprecisión es aquí bendición y libertad.

Decir Dios es no absolutizar ningún camino, ni siquiera los caminos de la justicia, la verdad, la solidaridad. Decir Dios es decir el sí o el no, lo negativo y lo positivo, la vida y la muerte como caras de un mismo rostro. Decir Dios es decir el Todo con límites y el Todo sin límites, el Todo a partir de las figuraciones humanas y fuera de ellas.

Dios es esta realidad siempre mayor, la esperanza siempre más grande que todas nuestras expectativas. Decir Dios es afir-

5. Adélia Prado, «A face de Deus é vespas», en *Poesia reunida*, Siciliano, São Paulo, 1991.

mar la posibilidad de caminos abiertos, es apostar a lo imprevisible aun cuando lo que esperábamos ya no tenga condiciones de realizarse.

Decir que Dios es mi esperanza —o nuestra esperanza— es decir que nuestra confianza no está en los «carros, caballos y caballeros», que no está en los ejércitos ni en las armas de guerra. Es decir, que nuestra última esperanza no está en los partidos, los sindicatos, los Estados, las iglesias, la ciencia. Aunque necesitamos de estas mediaciones, ellas no tienen la última palabra sobre el sentido de la vida. Como si el sentido reposase más allá de ellas —en nuestra frágil existencia tal vez— pero también en «un no sé qué» en el cual existimos. Como si quisiéramos afirmar senderos, pistas, callecitas, como caminos posibles, pero ninguna como único camino. Decir Dios es decir mil caminos, mil apuestas, mil esperanzas, mil gritos y mil silencios.

Decir que Dios es nuestra esperanza es afirmar que todo lo que es hecho por nosotros/as no puede ser edificado en nuestro señor o nuestra señora, en nuestro maestro o nuestro verdugo. A pesar de que esto suceda en nuestra historia cotidiana, decir Dios es mi esperanza es abrir una brecha contra el imperialismo de nuestras obras sobre nosotros/as mismos/as.

Dios es mi esperanza siempre mayor porque de todos lados irrumpe alguna esperanza, aunque no sea la esperada. Ella puede surgir de los animales, de los vegetales, del sol, de la luna, de las estrellas, de la brisa suave o de la tempestad. Ella puede emerger de lo imprevisto de un tren que perdemos, de un poema de amor, de un encuentro, de una mirada, de una sonrisa, de una manifestación estudiantil. Ella puede nacer de los desechos, de los recuerdos de la madre muerta, de la nostalgia por quien está lejos. En la línea de la captación de la esperanza, observar los acasos —o los aparentes acasos— de la vida, es absolutamente impresionante y conmovedor. De pronto, sin ser esperada, la esperanza llega y súbitamente se va para volver de otro modo, desafiante, provocadora, en el cuerpo a cuerpo de la vida y de la muerte.

Siempre hay un mañana, aunque yo individualmente ya no esté por aquí, aunque yo no haya tenido hijos ni haya plantado un árbol. «Dios es mi esperanza» significa que mi responsabilidad personal en el proceso histórico tiene su lugar. Pero este proceso es mucho mayor y mucho más complejo que mis simples análisis:

tiene mil y un actores/as y no puedo tener la pretensión de ser la única ni la que presenta la mejor salida.

Dios es mi esperanza porque esta verdad diferente de todas las verdades me habita y relativiza mis proyectos, mis juicios, mis comportamientos, a veces demasiado cerrados. Y del interior mismo del abismo que vive en mí, continúo balbuceando «Dios es mi esperanza». Y este suspiro, una vez más, sustenta misteriosamente la vida, alimenta la mecha que continúa encendida después de ver tanto sufrimiento y destrucción, como si una voz mezclada en mi carne susurrara sin cesar «continúa esperando contra toda esperanza».

Adélia Prado, teóloga poeta —o poeta teóloga— me inspira una vez más en esa mezcla de Dios con la vida, de la vida en Dios, de Dios en la Vida.

Mas es de noche, cuando el alma vigila
y un ojo, que no el del cuerpo, espía.
¡Dios! Clamo en lo oscuro,
¡Oh Dios, Dios!
Mas no soy yo quien llama
es Él mismo quien se llama
con mi boca de miedo.
El fondo del río se precipita.
Mis hijos, mis hijos,
el hombre que me escogió,
yo yo yo
qué sol más cruel en el centro de esta oscuridad:
«madre, guarda la cena para mí».
Ni la tierra toda cubre esta mudez,
ni el mar, ni Dios que me trata
como si yo fuera divina.
Él no es lo que dicen,
grita, convoca a la locura,
hurta de mí las delicias
que en los sueños concede:
los peces dentro de la roca,
primero de vidrio,
después vivos, trémulos,
de la madre cristal pendientes,
de la madre amatista.
La boca está seca, es sed.
Él quiere agua, yo bebo,

quiere orinar, me levanto,
sin ropa ando en la casa,
ten piedad de mí.
La humillación me postra,
media noche, mitad de la vida, culminación de la vida.
La cueva, la madre, el gran misterio es Dios
y forcejea por nacer de mi carne⁶.

Que así sea para mí, para tí, para todas/os.

6. Adélia Prado, «Nigredo», *ibid.*, pp. 334-335.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Carol (ed.), *Ecofeminism and the sacred*, Continuum, New York, 1993.
- Alves, Rubem, *O enigma da Religião*, Vozes, Petropolis, 1975.
- Alves, Rubem, *O suspiro dos oprimidos*, Paulinas, São Paulo, 1984.
- Alves, Rubem, *A gestação do futuro*, Papyrus, São Paulo, 1987.
- Berry, Thomas y Clarke, Thomas, *Befriending the Earth: a theology of reconciliation between humans and the Earth*, Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut, 1991.
- Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, ²1997.
- Boff, Leonardo, *El rostro materno de Dios: ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Paulinas, Madrid, 1980.
- Boff, Leonardo, *Pasión de Cristo pasión del mundo: hechos, interpretaciones y significado ayer y hoy*, Sal Terrae, Santander, 1980.
- Boff, Leonardo, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, Ática, São Paulo, 1993.
- Brown, Joanne Carlson y Bohn, Carole R., *Christianity, patriarchy and abuse: a feminist critique*, The Pilgrim Press, Cleveland, 1989.
- Capra, Fritjof, *El punto crucial*, Roselló, Barcelona, 1986.
- Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the sun again: introducing Asian women's theology*, Orbis Books/Maryknoll, New York, 1990.
- Clifford, Anne M., «An ecofeminist proposal for solidarity». En Ann O'Hara Graff (ed.), *In the embrace of God*, 1995.
- Daly, Mary, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*, Beacon Press, Boston, 1973.
- D'Eaubonne, Françoise, «Feminism or death», en Elaine Marks e Isabelle de Courtvron, *New french feminisms: an anthology*, Amherst/University of Massachusetts, Massachusetts, 1980.

- «Ecología y pobreza»: *Concilium: Revista Internacional de Teología* 261 (1995).
- Facio, Alda, *Cuando el género sueña, cambios trae*, GAIA, Centro de las Mujeres/MEDIATECA de las Mujeres AEM-ULA/Fondo Editorial «La Escarcha Azul», Caracas, 1995.
- Frei Betto, *La obra del artista: una visión holística del universo*, Trotta, Madrid, 1999.
- Friedlander, Eva (dir.), *Voir le monde à travers les yeux des femmes: Allocutions des Plénières du Forum des ONG sur les Femmes, Beijing 1995*, Alternatives, Montreal, 1996.
- Gebara, Ivone y Bingemer, Maria Clara, *Maria mãe de Deus e mãe dos pobres*, Vozes, Petropolis, 1987.
- Gesché, Adolphe, *Dios para pensar I: El mal - El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1995.
- Gesché, Adolphe, *Dios para pensar II: Dios - El cosmos*, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Gilligan, Carol, *In a different voice: psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Girard, René, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Girard, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Bernard Grasset, Le Livre de Poche, Paris, 1978.
- Gounelle, André, *Le Christ et Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris, 1990.
- Grant, Jacqueline, *White women's Christ and black women's Jesus*, Scholars Press, Atlanta, 1989.
- Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme ideologie*, Gallimard, Paris, 1973.
- Hinkelammert, Franz, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, Teología Latinoamericana, DEI, San José de Costa Rica, 1991.
- Hunt, Mary, *Fierce tenderness: a feminist theology of friendship*, Crossroad, New York, 1991.
- Isasi-Díaz, Ada María, «Elements of a mujerista anthropology», en Ann O'Hara Graff (ed.), *In the embrace of God*, 1995.
- Johnson, Elisabeth, *Women, Earth, and Creator Spirit*, Paulist Press, New York, 1993.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, Losada, Buenos Aires, 1983.
- Lovelock, James E., *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Orbis/Hispanamérica, Madrid, 1986.
- Liotard, Jean-François, *The post modern explained*, University of Minnesota Press, Minneapolis/London, 1993.
- Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990.
- «Meio ambiente»: *Tempo e Presença. Revista bimestral de CEDI* 261 (Rio de Janeiro) (enero/febrero 1992).

- Merchant, Carolyn, *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*, Harper & Row, New York, 1980.
- Mies, María, *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*, Zed Books, London/New Jersey, 1986.
- Mies, María, Bennholdt-Thomsen, Veronika y von Werlhof, Claudia, *Women, the last colony*, Zed Books, London/New Jersey, 1988.
- Moltmann, Jürgen, *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- Moody, Linda A., *Women encounter God: theology across the boundaries of difference*, Orbis Books, New York, 1996.
- Moser, Antonio, *O problema ecológico e suas implicações éticas*, Vozes, Petropolis, 1983.
- O'Hara Graff, Ann (ed.), *In the embrace of God*, Orbis Books/Maryknoll, New York, 1995.
- Radford Ruether, Rosemary, *Mujer nueva, Tierra nueva: la liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, La Aurora, Buenos Aires, 1977.
- Radford Ruether, Rosemary, *Sexism and God-Talk: toward a feminist theology*, Beacon Press, Boston, 1983.
- Rae, Eleanor, *Women, the Earth, the Divine*, Orbis Books/Maryknoll, New York, 1994.
- Ress, Mary Judith, Seibert-Cuadra, Ute y Sjørup, Lene, *Del Cielo a la Tierra: una antología de teología feminista*, Sello Azul - Editorial de Mujeres, Santiago de Chile, 1994.
- Russell, Bertrand, *A history of western philosophy*, UNWIN Paperbacks, London/Boston/Sydney, 1987.
- Salisbury, Joyce S., *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*, TM Editores, Bogotá/Caracas/Quito, 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.), *Searching scriptures*, Crossroad, New York, 1993.
- Shiva, Vandana, *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Instituto del Tercer Mundo, Montevideo, 1991.
- Sjö, Monica y Mor, Barbara, *The great cosmic mother: rediscovering the religion of the Earth*, Harper & Row, San Francisco, 1987.
- Sölle, Dorothee, *Teología política: confrontación con Rudolf Bultmann*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- Sölle, Dorothee, *The window of vulnerability: a political spirituality*, Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- Tamez, Elsa (ed.), *Trough her eyes: women's theology from Latin America*, Orbis Books/Maryknoll, New York, 1989.
- Thompson, William I. (org.), *Gaia: uma teoria do Conhecimento*, Gaia, São Paulo, 1987.

- Trible, Phyllis, *God and the rethoric of sexuality*, Fortress Press, Philadelphia, 1978.
- Trible, Phyllis, *Texts of terror: literary-feminist readings of biblical narratives*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.
- Whitehead, Alfred N., *Science and the modern world*, The Free Press, New York, 1967.
- Williams, Delores, *Sisters in the wilderness: the chalenge of womanist God-Talk*, Orbis Books/Maryknoll, New York, 1993.

ÍNDICE

<i>Contenido</i>	7
<i>Nota editorial</i>	9
<i>Introduccion</i>	11
1. SOBRE ECOFEMINISMO	17
¿Qué significa ecofeminismo?	17
Naturaleza y cultura	19
El elogio de la diferencia	20
Mujeres, metáfora de la diferencia	22
Una doble dosis de esclavitud	24
Ante la tentación de sacralizar	25
Acerca de la teología	27
El discurso androcéntrico	28
Ecofeminismo teológico en América Latina	29
Preguntas significativas y desafiantes	30
Un pensamiento que busca derecho de ciudadanía	32
2. LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA	35
Introducción. Conocer nuestro conocimiento	35
Un saber entre otros	36
Conocimiento y vida cotidiana	38
Cambiar la estructura jerárquica	39
Otra comprensión del mundo y del ser humano	41
¿Nuevos contenidos o nueva epistemología?	41
Conocimiento y ética	43
Primera parte. La epistemología patriarcal	44
Los nadies	46
Un acto fechado, situado y sexuado	47
Implicaciones éticas	49
El universo teológico patriarcal	50
El carácter esencialista	51
Monoteísmo: un modelo divino centralizador	55
El varón como medida de todas las cosas	58

ÍNDICE

Las verdades eternas	60
La tradición aristotélico-tomista	63
Segunda parte. La perspectiva ecofeminista	69
La interdependencia como punto central	73
El conocimiento como un proceso	77
La unicidad espíritu-materia	78
Género y ecología: mediaciones cognoscitivas	80
El contexto: primera referencia básica	83
La aproximación holística	85
La introducción de la afectividad	86
Una actitud inclusiva	87
3. LA RELIGIÓN	91
La crítica ecofeminista a la religión patriarcal	92
Un esperar contra toda esperanza	94
La frustración de nuestros sueños de amor	96
La función de los dioses	97
La religión del mercado	100
Una cultura de la obediencia	102
La complicidad en la producción de violencia	103
¿Dónde quedaron nuestro valores?	105
Destrucción de lo verde, de la diversidad y de los símbolos ...	106
Dioses y demonios al servicio de la dominación	108
Religión y vida comunitaria	111
Espacios donde vivenciar nuestra fe	112
¿Qué es lo que está en crisis?	114
Soluciones y milagros «al paso»	115
¿Cómo enfrentar los discursos inmediatistas?	117
La biodiversidad religiosa: un camino a rescatar	119
Acogida de la diversidad	120
Pequeñas comunidades de intereses próximos	122
Un tapiz que la esperanza construye con palabras	124
Una ética del respeto a nuestro cuerpo	126
Una pauta común para reinscribir la tradición	128
Podría ser «demasiado tarde»	130
4. ¿UN DIOS DIFERENTE?	133
La trascendencia en busca de nueva identidad	133
Lo que ya no podemos decir sobre Dios	134
Una inmersión en el misterio de la vida	136
El mal que nos trasciende	137
Una visión más abarcante	138
Un sentido más amplio de comunidad	142
El Dios de todos los días	143
Dios, mi esperanza	146
<i>Bibliografía</i>	151
<i>Índice</i>	155

Ivone Gebara (São Paulo, 1944)

Religiosa de la congregación de las Hermanas de Nuestra Señora, es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Lovaina. Desde 1973 hasta 1989 trabajó como profesora de filosofía y teología en el Instituto de Teología de Recife. Formó parte de DEPA, un equipo interdisciplinar dedicado durante doce años a la formación alternativa de agentes pastorales en el nordeste brasileño. Integrante de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo, asesora a diferentes grupos de mujeres en la perspectiva ecuménica, feminista y ecológica; y es invitada como profesora por diferentes universidades dentro y fuera de su país. Entre sus obras, destacan *As incomodas filhas de Eva na Igreja da América Latina* (1990), *Poder e não poder das mulheres* (1991), *Vida Religiosa, da teologia patriarcal à teologia feminista* (1992); y en español, *María, mujer profética* (1988, en colaboración con María Clara L. Bingemer) y *Teología a ritmo de mujer* (1995).