género

Y SOCIEDAD

CENTRO DE ESTUDIO DEL GENERO
VOLUMEN 3 • NUMERO 2 • SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1995

ELECOFEMINISMO: UNAPERSPECTIVACRISTIANA*

Mariví Arregui**

El artículo presenta la perspectiva cristiana del ecofeminismo, conjunción del feminismo y el movimiento ecológico, que, rescatando la experiencia femenina, menospreciada por las religiones, presenta una espiritualidad y reflexión teológica holista que propugna la vinculación de los seres humanos con la Tierra y, a la vez, la interconexión entre todos los seres vivos. Por su articulación con otros movimientos, el ecofeminismo constituye un aporte valioso en la construcción de los nuevos paradigmas de transformación cultural.

This article describes the Christian perspective of ecofeminism —the joining of feminism and the ecological movement— which validates the female experience that organized religions have scorned and proposes a holistic spirituality and theology advocating the interconnectedness of humans and the Earth as well as the connections between all living beings. Because of its links with other movements, ecofeminism is a significant contribution to the construction of new paradigms of cultural transformation.

En un momento histórico en que se cuestionan los paradigmas de la modernidad que nos han servido durante siglos

*Este ensayo es el trabajo final presentado como requisito de la maestría "Género y Desarrollo" que ofrece el Centro de Estudio del Género del Area de Ciencias Sociales del INTEC.

**Magister en género y desarrollo; consultora área mujer y desarrollo. Estudiosa tema las mujeres y la Iglesia.

pero en el que, sin embargo, no se vislumbran otros entramados teóricos que expliquen las transformaciones y contradicciones del mundo de hoy y que articulen propuestas de transformación, el ecofeminismo se presenta como propuesta alternativa y esperanzadora, síntesis de movimientos y corrientes de pensamiento importantes en las últimas décadas del siglo XX.

El ecofeminismo es una conjunción de dos corrientes de pensamiento contemporáneas que tienen gran significación actual: el feminismo y la ecología. Es una bien articulada síntesis de estos dos movimientos postmodernistas de transformación cultural. La ecología ha lanzado el grito de alarma sobre la actual relación de los seres humanos con el planeta y enarbola una nueva propuesta de preservación de los recursos naturales transformando radicalmente las formas de crear riqueza y, sobre todo, los patrones de consumo. El feminismo, por su parte, viene denunciando las injustas relaciones de dominación de los hombres hacia las mujeres y ha enarbolado propuestas alternativas de una nueva forma de ver las cosas, una nueva perspectiva en las disciplinas y una nueva práctica de vida igualitaria entre los sexos y entre todos los seres humanos. El ecofeminismo, en particular en la versión de Vandana Shiva que presentamos, articula estos movimientos presentando la problemática que cada uno enfrenta desde una misma perspectiva: la dominación de la naturaleza y de las mujeres tienen una matriz cultural común. Es el capitalismo patriarcal que ha colonizado y dominado los pueblos extranjeros, destruyendo sus recursos naturales y sometiendo particularmente a las mujeres. El llamado desarrollo que se ha llevado a cabo en el Tercer Mundo ha sido despojado del principio femenino, es "mal desarrollo". Es la expresión del poder masculino, la cultura de la "espada", como la llamará

Eisler (1991). Aquí el ecofeminismo establece una nueva conexión al coincidir con las críticas que se han hecho desde el Tercer Mundo a los modelos de desarrollo, en particular con el llamado "Desarrollo a Escala Humana" que critica el crecimiento económico y propone nuevos modos de consumo. La propuesta del ecofeminismo es la defensa del principio de vida femenino, la cultura del "cáliz", ausente de la cultura patriarcal imperante, presente en la naturaleza y conservado particularmente por las mujeres a lo largo de los siglos.

Pero el ecofeminismo en su perspectiva cristiana, que es el objeto de este artículo, hace un aporte fundamental en cuanto que desentraña los contravalores que han imperado en la cultura cristiana y en el modelo patriarcal masculino, presentando una nueva espiritualidad por la que los seres humanos se desligan de un supuesto destino celestial y se centran en las raíces de comunión con la Tierra y con los demás seres vivos, rescatando así la actitud de bendición y comunión con la creación de San Francisco de Asís y, a la vez, la de las mujeres que en todas las culturas han mantenido vivo el principio femenino de la vida.

La propuesta, bien conocida y llevada a la práctica en otros países, es relativamente desconocida en el nuestro. Su principal interés y atractivo en este momento histórico radica en haber sintetizado de manera novedosa propuestas que pueden parecer tan diversas como el feminismo, la ecología, teorías alternativas de desarrollo y la nueva espiritualidad, las cuales se vislumbran como componentes necesarios de la nueva cultura que necesitamos.

En este artículo presentaremos en primer lugar una panorámica del desequilibrio actual del planeta, haciendo énfasis

en la crisis de paradigmas, el deterioro ecológico y la situación de desigualdad socioeconómica, problemática de la que surge y a la que responde el ecofeminismo.

Posteriormente veremos qué es el ecofeminismo en términos generales y nos detendremos en la versión que hacen Mies y Shiva, puesto que se trata de una contribución de interés particular en la comprensión del llamado subdesarrollo y por presentar una alternativa que ya han puesto en práctica grupos de mujeres y hombres.

A continuación, partiendo del análisis de la relación entre ecología y cristianismo, presentaremos el tema central del artículo: el ecofeminismo cristiano u holístico tal como la proponen dos teólogas feministas: Gebara y Ruether.

El desequilibrio del planeta

Desde hace más o menos dos décadas los habitantes de este planeta nos estamos poniendo de acuerdo en algo fundamental: algo anda mal en este mundo. Estamos tomando conciencia de que si seguimos por el camino que hemos emprendido, vamos hacia la catástrofe. Nuestra manera de administrar el mundo necesita un giro revolucionario. Utilizando el término acuñado por Capra (1985), la humanidad se encuentra en un punto crucial. Nos damos cuenta de que el funcionamiento o mal funcionamiento actual no nos garantiza la vida sino la muerte. Crece el deterioro social, la violencia y el desequilibrio económico: "el envenenamiento tóxico se ha vuelto parte de nuestra sociedad de bienestar" (Capra, 1985:24). Los países más ricos, para defender su seguridad, emplean enormes recursos en armas que pueden acabar con el mundo, cada vez

hay más gente que vive en peores condiciones y menos gente disfruta de más...

La crisis de paradigmas

Algunos autores (Capra, 1985; Berman, 1987; Eisler, 1991) han señalado el agotamiento del paradigma científico vigente. La racionalidad, la cosmovisión mecanicista predominantes en la sociedad occidental desde el Siglo de las Luces están evidenciando algunas fisuras. Ya los estudios feministas han cuestionado el paradigma masculino de la ciencia, poniendo en entredicho su supuesta imparcialidad y objetividad. Los descubrimientos de la física han demostrado que no es posible el estudio del objeto sin que el sujeto que lo examina interfiera en los resultados. La validez de la racionalidad cartesiana de la ciencia está herida de muerte. La interdependencia de las disciplinas, la interconexión de los seres en un mundo global la han cuestionado seriamente.

Debemos reexaminar los valores de nuestra cultura (Capra, 1985:35). La dinámica que subyace a la problemática social, económica y ecológica es la misma: una percepción limitada de la realidad. Nuestra cultura ha puesto demasiado énfasis en el yang, el elemento activo. Hemos dado demasiada importancia al pensamiento racional. "Encerrados en nuestra mente, hemos olvidado cómo pensar con nuestro cuerpo" (1985:42). Eisler analiza el malestar de las sociedades en el mundo por el predominio de la cultura "de la espada", es decir, la cultura de la masculinidad, de la violencia, de la competitividad. Es la relegación de los valores de solidaridad, igualdad y equidad encarnados en la cultura "del cáliz", pre-valetientes en la época anterior al patriarcado, la causa de

nuestros desequilibrios actuales. Los hallazgos de estudios históricos y arqueológicos han demostrado que en la época prehistórica hubo sociedades organizadas que adoraban a deidades femeninas en las que no había jerarquías de sexos.¹ El descubrimiento de que la humanidad ha tenido la experiencia histórica de modelos sociales en los que lo primordial no era la jerarquización sino la solidaridad o la vinculación nos lleva a pensar que es posible otra forma alternativa de estructurar la sociedad humana y que podríamos pasar del modelo "dominador" actual al modelo "solidario" (Eisler, 1991).

El desastre ambiental

Hay un relativo consenso entre países al calificar de alarmantes los problemas ecológicos actuales. Las divergencias aparecen a la hora de indicar raíces y responsabilidades del desastre y de sus posibles soluciones.

En efecto, a pesar de que han pasado quimientos años del descubrimiento de que la Tierra es redonda, no nos hemos dado cuenta hasta finales de este siglo de que sus recursos son finitos (Sarukhan Kermez, 1992:96). Por primera vez en la historia, la humanidad toma conciencia de que los recursos naturales de que dispone son limitados. Pero no solamente es cuestión de cantidad, no hay para todos, sino de calidad. La acción humana, producto de nuestra sociedad de bienestar y de consumo deteriora la calidad de nuestras fuentes de alimentos: lo que comemos, bebemos y respiramos.

¹Ver al respecto a Stone, 1976 y a Gimbutas, 1992.

Hace una década el crecimiento poblacional era considerado como la amenaza mayor a los recursos naturales. Se planteaba limitar el número de nacimientos para que los recursos pudieran abastecernos (Kroh, 1991). La amenaza más seria al planeta era el crecimiento de las poblaciones del Sur. Hoy día, identificamos problemas más graves como la presencia creciente en la atmósfera de gases que causan un recalentamiento del planeta, fenómeno que en unos años puede causar la desertificación de los países del Sur y la inundación de grandes áreas poblacionales.² Igualmente grave es el desgaste de la capa de ozono cuyo efecto es dejar pasar los rayos ultravioletas tan perniciosos para nosotros/as. Este nuevo tipo de problemas los causan, sobre todo, los países del Norte y no los del Sur y la raíz de ellos es el consumo. La contaminación que producirá en el mundo un/a recién nacido/a en un país industrializado es de diez a cien veces mayor que la que provocará un/a niño/a en un país en vías de desarrollo. En buena lógica, no se trata de que hay demasiados pobres, sino de que hay demasiados ricos (Klinken, 1991:101). Mies y Shiva han planteado claramente que el estilo de vida que llevan los habitantes de los países del Norte — y al que aspira una gran mayoría de los del Sur— no es viable para todos los seres humanos.

Un elemento esencial en nuestro desequilibrio planetario son los gastos militares. La concepción de la seguridad nacional como la acumulación de armas que puedan disuadir a los enemigos de un ataque y las cuantiosas ganancias que derivan de la exportación de éstas conducen a que una parte cada vez mayor del presupuesto de las grandes potencias se destine a la industria militar. En nuestro mundo absurdo,

²Ver las cifras que da al respecto Klinken, 1991.

podemos contabilizar datos como éstos: “los 900,000 millones de dólares de gastos militares mundiales en 1985 superaban la renta de la mitad de la humanidad más pobre” (Waring, 1994:197).

¿Crecimiento económico o desarrollo?

Cifras como esas ponen sobre el tapete el cuestionamiento de nuestro sistema económico cuyos resultados son el daño a los recursos ambientales y unas desigualdades enormes en cuanto a la distribución de la riqueza, cada vez mayores, entre países y entre grupos al interior de un país. Concretamente, en América Latina después de la década de los ochenta, la década perdida, se hizo más evidente que el cacareado desarrollo hacia el cual creíamos que nos encaminábamos, no solamente está cada vez más lejos, sino que hemos experimentado un retroceso en el ritmo de crecimiento; nuestras economías filtran sus recursos hacia el exterior y la pobreza y desempleo son cada vez mayores (Quiroga, 1990). El análisis crítico de algunos científicos sociales ha permitido develar un mito vigente durante décadas: *el crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo* (Elizalde, 1994). Es así como surgen nuevos planteamientos del concepto de desarrollo con un enfoque que trasciende lo económico. Además del PBI, se añaden otros indicadores para medir el desarrollo de los pueblos. Tal es el planteamiento del “Desarrollo Humano”, concepto manejado por las Naciones Unidas desde 1990 y que a pesar de suponer un paso de avance respecto a los conceptos economicistas anteriores, no tiene en cuenta el problema de la deuda externa que estrangula nuestros países ni la sustentabilidad ecológica. Algunos economistas (Shatan, 1991) han puesto de manifiesto que detrás de las cifras de aumento

del PBI, crecimiento económico, e incluso de los indicadores que miden el Desarrollo Humano tales como la esperanza de vida, se pueden esconder diferencias pronunciadas de bienestar. A la par, la necesidad de que el desarrollo no se haga en base a una explotación irracional de la naturaleza es un nuevo elemento que se incorpora a las concepciones más críticas del desarrollo. *El crecimiento económico tiene límites ecológicos.*

Estos son los aspectos más graves del malestar de nuestro mundo. Problemas ambientales, humanos y culturales están en relación íntima. “No hay un único plan maestro para resolver los problemas que plantea el cambio global” (Arizpe, 1992:128), pero vemos cómo muchas de las soluciones tienen elementos comunes: respeto a la naturaleza, relaciones de igualdad, rescate del elemento femenino, cambio en el modelo de desarrollo, nutrir la dimensión mística, —no racional— de la vida, la perspectiva global frente al dualismo y reduccionismo occidental... En ese sentido, la propuesta del ecofeminismo recoge varios elementos que se vislumbran como componentes necesarios de lo que puede constituir la nueva cultura que necesitamos.

Ecología y feminismo: ecofeminismo

La palabra *ecología*, en cuya etimología se encuentra la palabra griega casa (oikos), de acuerdo al Diccionario de la Real Academia Española, es una “parte de la biología que estudia las relaciones existentes entre los organismos con el medio en que viven”. Sin embargo, la acepción de la palabra extendida en las últimas décadas refiere a la preocupación sobre cómo los seres humanos han agredido la naturaleza,

contaminando y agotando sus recursos, amenazando la base de vida de la que depende todo ser vivo, así como a las acciones encaminadas a detener ese proceso. Esta inquietud que no ha estado en la agenda de las relaciones internacionales hasta hace muy poco, nos invita a desafiar fronteras y a emprender el cuidado colectivo del medio ambiente y del planeta y no se compadece para nada con la búsqueda de poder que orienta la política de los Estados.

Autoras feministas como Merchant y E. Fox Keller (Arizpe, 1992:98) han puesto en evidencia la relación que existe entre la aparición del Estado moderno en la Europa del siglo XVII y un cambio de actitud hacia la naturaleza. Durante la Edad Media, la visión predominante de la naturaleza era la de un organismo vivo del que los seres humanos eran una parte integrante. La nueva visión que introduce el Siglo de las Luces es la de una máquina inerte a la que hay que dominar y domar. Este cambio de actitud hacia la naturaleza trajo también consigo cambios para las mujeres que se vieron cada vez más relegadas al ámbito doméstico y desligadas del sistema productivo. El dominio sobre la naturaleza y las mujeres, según estas autoras, está íntimamente relacionado. La naturaleza era representada como una mujer, una madre nutriente. En cambio, la mentalidad secularizada que comienza a implantarse a partir del siglo XVII concibe la naturaleza como algo inerte que hay que desentrañar, determinar sus leyes y, en definitiva, esclavizar. El domar la naturaleza se describe a veces en términos sexuales y algunas autoras señalan que esas metáforas son claves para entender el desarrollo de las actitudes de desprecio hacia las mujeres, el cuerpo y la naturaleza (Arizpe, 1992:103). En cambio, en oposición a la naturaleza, la inteligencia, la ciencia y la objetividad se excluyen de lo femenino y se consideran masculinas.

La subyugación de las mujeres y la naturaleza serían, pues, dos caras de un mismo problema. Por lo tanto la lucha y las propuestas de liberación de las mujeres y naturaleza deben ir unidas. "Si la raíz de la actitud dualista entre naturaleza y cultura, que tanto deploran las/los ecologistas es la misoginia, la ecología está incompleta sin el feminismo" (Arizpe, 1992:124). Es éste uno de los fundamentos teóricos del llamado *ecofeminismo*.

Como movimiento, el ecofeminismo,³ surge a mediados de los setenta de la interconexión de tres movimientos poderosos: el feminismo, el movimiento por la paz y el ecologista. En 1980 tiene lugar en Estados Unidos el primer encuentro ecofeminista con el nombre "Mujeres y Vida en la Tierra: Una Conferencia sobre Ecofeminismo en los Ochenta" (Mies y Shiva, 1993:13).

Ya antes de esa época, a finales de la década de los setenta, sobre todo en Estados Unidos —y también en Canadá—, se forman grupos de mujeres, autodenominadas "brujas", que viven en pequeñas comunidades. Quieren crear una religión de la naturaleza y del cuerpo, conectando las fuerzas naturales y espirituales. Como rechazo a la violencia de la sociedad patriarcal, oponen el culto a la diosa madre rescatando los poderes de vida y de amor que están en las mujeres. La mitología de las brujas es el matriarcado, reemplazando al patriarcado bíblico como edad de oro. La conciencia feminista está ligada a la ecológica y la pacifista. Para estos grupos, la reapropiación del cuerpo y el regreso a la naturaleza es fundamental. La capacidad de las mujeres de dar a luz es el

³El término ecofeminismo surge, según Paloma Uría, en unos encuentros celebrados en París en 1974 y su principal teórica es Françoise d'Eaubonne. Ver Uría, 1992.

foso que las separa de los hombres. La distancia entre el universo femenino y el masculino no puede ser superada (Fortin, 1983:17-29).

La existencia de tales grupos y la ideología que los sustenta tanto a ellos como a otros ha sido objeto de fuertes críticas. Fortin señala que estas mujeres que supuestamente rechazan la violencia masculina, al excluirse ellas de la cultura patriarcal, no cambian para nada aquello que critican. Lo que hacen es retomar categorías tales como el cuerpo, vinculación mujer-naturaleza... que han servido por siglos a la cultura patriarcal para definir la identidad de las mujeres y sobre todo para dominarlas para su beneficio. ¿Por qué, entonces, excluirse de la sociedad y recluírse en un mundo sexuado? (Fortin, 1983:20).

Sin embargo, la relación de muchas mujeres con la naturaleza y la vida no ha sido en exclusión de la sociedad. Todo lo contrario. En Europa, y también en Estados Unidos, grupos de mujeres han desarrollado un papel activo en la lucha por el desarme nuclear, contra la guerra de Vietnam. Son activistas de movimientos en favor de la paz, otros como GreenPeace... Son estas prácticas las que van a sustentar el ecofeminismo.

Recientemente, hace una excelente contribución al ecofeminismo Shiva, mujer hindú, física de profesión, quien en 1989 publica el libro *Staying Alive. Women, Ecology and Development*⁴ que ha alcanzado amplia difusión. El aporte esencial del trabajo radica en ser un análisis *ecológico y feminista* hecho por una mujer del Tercer Mundo. Las experiencias de la autora con las mujeres indias en la lucha por

⁴Traducido al español con el título: *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Instituto del Tercer Mundo. Montevideo. 1991.

proteger la naturaleza son la inspiración de esta obra (Shiva, 1991:XVIII). Shiva presenta cómo la destrucción de la naturaleza está íntimamente ligada al colonialismo y al “mal-desarrollo” llevado a cabo por el patriarcado y cómo ésta ha tenido efectos particularmente catastróficos sobre las mujeres. Por otra parte, las mujeres, principales luchadoras por los bosques, el agua y la vida, son las que reviven el principio femenino de la vida. Posteriormente (1993) esta autora junto con la alemana Mies publica el libro *Ecofeminism* que retoma la tesis de que el sistema capitalista patriarcal se construye y mantiene a través de la colonización de las mujeres, de los pueblos extranjeros y sus tierras, y de la naturaleza a la que destruye gradualmente. Como alternativa se propone la necesidad de desarrollar un concepto de libertad y “buen vivir” dentro de los límites de la necesidad y la naturaleza: la perspectiva de *subsistencia* frente al consumismo actual.

Los elementos esenciales del ecofeminismo según se presenta en la obra de Shiva y Shiva y Mies son los siguientes:

a) La dominación de la naturaleza y de las mujeres son dos aspectos de un mismo problema. El sistema capitalista patriarcal se sustenta en la dominación que ha hecho de las mujeres, en la colonización de pueblos extranjeros y la destrucción paulatina de los recursos naturales (Mies y Shiva, 1993:2). Shiva plantea que la violencia contra la mujer y la naturaleza es parte de cómo se las percibe y forma parte del actual paradigma de desarrollo. Documenta con detalle cómo la intervención hecha en la India, y en el Tercer Mundo en general, en nombre del desarrollo, ha destruido bosques, fuentes de agua y ha relegado a la mujer como productora de alimentos (Shiva, 1991:IV-VI). Es la misma mentalidad masculina la que destruye el planeta por la militarización y

la que niega a las mujeres el derecho a su cuerpo. Hay conexión entre la violencia nuclear y la violencia de la violación (Mies y Shiva, 1993:13 y ss.) El desarrollo, nuevo nombre del colonialismo, es "maldesarrollo", al ser despojado del principio femenino, el principio ecológico (Shiva, 1991:4) y ha venido a ser una nueva fuente de desigualdad hombre-mujer. Después de varias décadas de "maldesarrollo" las mujeres del Tercer Mundo están más empobrecidas que antes.

b) Las mujeres han sido las más afectadas por los efectos del "maldesarrollo". Pero no se han quedado en la pasividad. Han sido las que más han luchado por mantener la vida, son y han sido proveedoras del sustento. Además, han resistido, han protestado por la agresión a los recursos naturales, han desarrollado respuestas alternativas, como el movimiento Chipko de las mujeres campesinas de Garwhal. Las mujeres, en particular las mujeres del Tercer Mundo, por su vinculación con la naturaleza, han mantenido vivo el principio de vida que está en la tierra y en la naturaleza, *un principio femenino*, *Prakriti*, que es necesario rescatar para garantizar la continuidad de vida en el planeta. Shiva considera que lo que guía a las mujeres en sus luchas por la defensa ecológica es la conciencia de la naturaleza como una fuerza viva, y de sí mismas como aliadas de ella para producir el sustento (Shiva, 1991:XIX). Por otra parte, ese principio femenino lo han de recuperar tanto las mujeres como los hombres (1991:53).

La alternativa propuesta en el ecofeminismo que preconizan Shiva y Mies tiene una doble vertiente. Por un lado, retomando el planteamiento que han hecho otras mujeres ecofeministas consideran necesario el redescubrimiento de la dimensión espiritual de la vida (Mies y Shiva, 1993:16 y ss.). Se trata de una espiritualidad que no está orientada "al otro

mundo" sino que redescubre la interconexión de todo lo que existe. Tanto el capitalismo como el marxismo han basado el ideal de la felicidad humana en los bienes materiales negando la dimensión espiritual de la vida. Como han comenzado a hacer las feministas, recuperando la sabiduría de las brujas cuyo conocimiento y estrecha relación con la naturaleza fueron destruidos, es preciso celebrar la dependencia de la Madre Tierra. Si la mentalidad científica del Siglo de las Luces pretendía dominar la naturaleza y "desencantarla", esta espiritualidad femenina de la diosa, de la tierra, pretende venerar a la Madre Tierra y reencantar el mundo (1993:18). En *Ecofeminism* Mies y Shiva hablan de recuperar el *principio de la vida* y ya no se expresa la tesis de Shiva de la existencia del principio femenino que es el que impulsa a las mujeres a defender la naturaleza.

Shiva y Mies exponen diferentes experiencias de mujeres y hombres en la India orientados por el principio de la subsistencia y plantean que estas iniciativas al igual que otras llevadas a cabo por feministas y ecologistas del Tercer Mundo son, en su práctica, una crítica tanto a la tecnología que agrede y destruye la naturaleza como a los sistemas capitalista y socialista orientados al crecimiento económico y a la producción de bienes de consumo.

En esta perspectiva de la subsistencia, la actividad económica persigue la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, no la producción para un mercado anónimo. Se promueve la participación democrática de la gente no solamente en la política sino también en otros aspectos de la vida. Igualmente, los problemas de la pobreza, dominación genérica, etc. deben resolverse junto con los ecológicos. Estos son los pilares del ecofeminismo.

En definitiva, esta utopía tiene las características de una sociedad ecofeminista en la que no se trata de que las mujeres vivan en islas femeninas al interior de la sociedad capitalista, o de que ellas "limpien" los desastres ecológicos causados por los hombres. Se trata también de que los hombres empiecen a compartir la "responsabilidad por la creación y preservación de la vida en este planeta" renunciando a su involucramiento en la destructora producción de bienes de consumo y compartiendo con las mujeres el trabajo no pagado por la subsistencia y el trabajo por la defensa de la vida (Mies y Shiva, 1993:321).

La controvertida vinculación mujer-naturaleza

La propuesta ecofeminista despierta algunas críticas y sospechas entre algunas feministas que van dirigidas, sobre todo, al planteamiento de que existe una mayor vinculación entre las mujeres y la naturaleza.

Desde que hace unas décadas, el feminismo de la diferencia y algunos grupos de mujeres, como los de las brujas, comenzaron a reivindicar la mayor afinidad de las mujeres con la naturaleza como elemento tanto de conformación de la identidad femenina como de liberación, las críticas a este planteamiento no han cesado.

Para algunas mujeres, reivindicar esta afinidad es afirmar precisamente uno de los supuestos teóricos que ha sostenido el patriarcado. Ya Guillaumin en 1978, analizó cómo el discurso sobre la naturaleza ha sostenido ideológicamente el control que los hombres tienen sobre las mujeres. "Naturales" han sido siempre los grupos dominados: los/as negros/as,

los/as indígenas... La mujer pertenece, por excelencia, al mundo natural que el hombre organiza y domina. Por otra parte, los hombres también han justificado sus acciones dominadoras como la violación o el adulterio diciendo que fueron víctimas de pulsiones "naturales" irrefrenables.

Otra crítica al ecofeminismo es la que tilda de esencialistas sus planteamientos. Así Pitanguy y Herculano:

No estamos de acuerdo, con la propuesta de la existencia de una esencia o un principio femenino, que se presentaría como un fenómeno metafísico, planeando por sobre la historia y las coyunturas, esperando para ser reconocido. (Pitanguy y Herculano, 1993:81).

La aceptación de esta premisa, afirman, puede llevar a aceptar la idea de una identidad colectiva de las mujeres, sin tener en cuenta las diferencias individuales de raza, clase social. Rechazan, además que las mujeres estén más relacionadas, en virtud de su biología, con la naturaleza.

Las críticas de estas autoras van dirigidas a Shiva en su publicación del 1988⁵ y no al trabajo posterior que hizo junto con Mies. Difiero, en algunos aspectos, de esa crítica. No creo que pueda tacharse a la autora hindú de esencialismo biológico como postulan ellas. En todo caso, se trataría de esencialismo cultural. Shiva explica reiteradas veces que es el rol de las mujeres, en particular de las mujeres rurales pobres, como proveedoras y productoras de alimentos, el que les ha dado su mayor relación con la tierra y la naturaleza en general. Este planteamiento dista mucho del que hacen algunas teóricas del feminismo de la diferencia, a las que se ha tachado

⁵Como se puede apreciar en la cita bibliográfica.

de esencialistas (juicio que comparto) que explican, a partir de las diferencias sexuales o desde un punto de vista psicoanalítico la identidad femenina (Irigigaray, 1981). Pero además, Shiva deja claro que el principio femenino se encuentra también en los hombres.

Otra de las críticas que suscita el planteamiento de la reivindicación de la relación mujer-naturaleza es que, al fin y al cabo, afirma y celebra uno de los fundamentos de la opresión de las mujeres y no cambia en nada las cosas. Creo que tampoco a la propuesta que nos presentan Mies y Shiva en *Ecofeminism* le cabe esa crítica por ningún lado. Aparte de que en esta obra no se retoma el planteamiento inicial de Shiva sobre el principio femenino, el telón de fondo de la reflexión de estas autoras es siempre la resistencia de las mujeres pobres en la defensa de los recursos vitales.

Hay, sin embargo, una serie de inquietudes que nos surgen ante estos planteamientos. ¿Qué posibilidades de puesta en práctica, al menos de una manera significativa en cuanto a efectos de cambio, tiene la solución que nos proponen Mies y Shiva? ¿Qué resistencias podrían generar estas experiencias si tienen alguna repercusión en la economía local, regional, nacional? ¿Nos estamos planteando un retorno al campo, ya imposible? Sin embargo, junto a estas dudas que nos asoman en nuestra mentalidad forjada en una sociedad consumista, creo que los planteamientos de estas autoras son muy válidos y lúcidos en nuestra realidad de Tercer Mundo. Su denuncia, muy bien documentada, sobre los efectos devastadores del desarrollo en las sociedades del Sur, desenmascara valientemente la verdadera identidad de lo que llamamos desarrollo. No nos deja posibilidad de autoengaño. Ya sabemos qué podemos esperar de él. Otro aspecto valioso de su propuesta

es que rescata los elementos que les son propios a las mujeres más pobres de la India de hoy. Por otro lado, la alternativa que, frente al consumo, Mies y Shiva nos proponen, es decir, desarrollar el concepto —y la práctica— de “buen vivir” y bienestar dentro de los límites de la necesidad y la naturaleza, es revolucionaria. Es también esperanzador constatar que se entronca con las propuestas que están haciendo otros grupos en América Latina como “Desarrollo a Escala Humana”⁶ y con las pequeñas experiencias de modos de vida alternativos, como las “ecoaldeas”,⁷ que se ensayan en otros rincones del planeta y que abren camino a un nuevo modo de vivir.

La perspectiva cristiana del ecofeminismo

El ecofeminismo es un movimiento y una propuesta teórica bastante reciente que, aún en su visión global, sigue alimentando su reflexión y propuesta de acción desde diferentes grupos culturales y geográficos. Estas diversas perspectivas, que ya han comenzado a construirse, deben entrar en diálogo unas con otras y enriquecer este nuevo movimiento (Ruether, 1994:11). Así, por ejemplo, la elaboración del ecofeminismo desde el Tercer Mundo que ofrecen Mies y Shiva poniendo de relieve de manera contundente el papel del desarrollo en los problemas ecológicos y su impacto sobre las mujeres, es una perspectiva de la que no se puede ya prescindir.

Siguiendo esta misma línea de reelaboración desde el propio contexto, las ecofeministas de origen cristiano, teólogas o no,

⁶Ver Max-Neef et al., 1986.

⁷Ver al respecto el número 11, marzo 1995 de la revista *Con-spirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*. Santiago de Chile.

han buceado en la religión cristiana buscando raíces y extrayendo elementos que pueden nutrir el ecofeminismo. Ya vimos como, de hecho, la dimensión espiritual es un elemento esencial en esta propuesta. Si muchos grupos feministas han incorporado con entusiasmo a sus prácticas, el culto a la Diosa, la celebración de los ciclos de la naturaleza o los ritos en torno a la Luna, para las ecofeministas la conciencia y celebración de la comunión con la Tierra, con la energía cósmica, es una dimensión central que debe ser profundizada y alimentada con expresiones inventadas y otras ya existentes en otras culturas y religiones.

Sin embargo, antes de examinar la propuesta ecofeminista que hacen las mujeres cristianas, veremos cuál ha sido la relación entre cristianismo y ecología y las posibles raíces cristianas para el desarrollo de una espiritualidad ecofeminista.

Cristianismo y ecología

La situación de deterioro de nuestro medio ambiente ha llevado a muchos/as autores/as a plantearse cuáles son las causas de este comportamiento absurdo de la humanidad con su entorno vital. Ya vimos cómo para algunos/as autores/as son razones de índole económica, en particular, las que han llevado al desgaste de nuestro medio de vida. Sin embargo otros/as van un poco más lejos y plantean que la crisis ecológica tiene raíces de tipo filosófico, epistemológico y religioso.

En la identificación de esas raíces de tipo simbólico y religioso de nuestro comportamiento, ha sido puesta de ma-

nifiesto la relación entre los valores del cristianismo occidental y la destrucción del medio ambiente.

Las críticas que, en ese sentido, se hacen a las Iglesias Cristianas comienzan en la década del setenta y posteriormente son recogidas por autores/as cristianos/as. Oficialmente, se encuentra una preocupación ecológica, sobre todo, en los organismos ecuménicos como el Consejo Ecuménico de las Iglesias y el Consejo Mundial de Iglesias. Es así como, desde 1989, el Consejo Ecuménico de las Iglesias ha celebrado varias conferencias cuyo lema ha sido: Justicia, Paz, Salvaguardia de la Creación (JPSC), expresando el compromiso de las Iglesias "en favor de la justicia, de la paz y de la integridad de toda la creación".⁸ Sin embargo, en la Iglesia Católica hay un cierto retraso respecto a la conciencia ecológica. Se constata una ausencia de esta preocupación en los documentos del Concilio Vaticano II (Ganoczy, 1991:69). Son, sobre todo, reflexiones individuales las que reflejan esta conciencia.

Según Boff (1992a:9), las Iglesias han sido "cómplices de la mentalidad que llevó a la actual crisis mundial de la biosfera", por no haber sido críticas ante esta actitud y por no haber sabido articular una teología que propiciara una relación de respeto hacia la creación. En términos generales, la crítica fundamental al cristianismo en el sentido de que ha justificado la explotación de la naturaleza, es su *antropocentrismo*. La fe cristiana sustenta una concepción del ser humano como dueño y señor de la creación adjudicándole una posición privilegiada respecto a los demás seres; posición que le permite ejercer la violencia sobre ellos. L. White, ya en 1967, planteaba que la raíz de la relación destructora hacia

⁸Coste, 1991:32 y ss., documenta ampliamente la historia de esos encuentros, lugares, perspectivas teológicas adoptadas, etc.

el medio ambiente había que buscarla en el cristianismo (citado en Burggraeve, 1991). En 1974, Amery señalaba que los versículos del Gn 1, 28:

Y los bendijo Dios y les dijo Dios:

—Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los vivientes que reptan sobre la tierra.

“son el origen fatal del mito de crecimiento destructor del medio ambiente” (citado en Burggraeve, 1991:151). Sin embargo, no necesariamente se desprende de estos versos un mensaje de destrucción, como sugiere este autor. Al contrario, ¿por qué no interpretar en ellos una responsabilidad en la conservación de la creación? Así Ruether (1994:210)⁹ señala que en la Biblia hay una conciencia muy clara de la limitación del poder humano y que la tradición cristiana siempre ha visto la autoridad del ser humano como una delegación de la divina. Es difícil, desde luego, establecer los límites en la responsabilidad que caería sobre este mensaje cristiano en sí mismo y el bagaje cultural con el que se le ha revestido en las diferentes épocas. Sí es cierto que el problema de la destrucción de la biosfera es un problema reciente al que nos enfrentamos los habitantes del planeta en las últimas décadas del siglo XX, y, por otro lado, que la oficialidad de las Iglesias no ha sido muy crítica de los sistemas establecidos.

Recientemente, varias autoras y autores cristianos se han hecho eco de estas acusaciones lanzadas al cristianismo en su responsabilidad por el desastre ecológico actual y han analizado cómo en el mensaje cristiano hay elementos que han contribuido a esta actitud destructiva del medio ambiente,

⁹Su crítica al cristianismo, como veremos, es mucho más profunda.

pero así mismo han buscado en el legado cristiano pistas para nuevas relaciones con la naturaleza y los demás seres humanos.

Veamos algunos elementos que salen de esta reflexión de las/los autoras/es cristianas/os.

Por un lado, como señala Carmody (1991:136 y ss.), la fe cristiana ha puesto siempre *límites a la sacralidad de la naturaleza*. A diferencia de otras religiones, que veneran y respetan la tierra, el cristianismo ha desmitologizado la naturaleza insistiendo en que solamente es santo Dios, el Ser Supremo. Con algunas excepciones, como la de S. Francisco de Asís, —quien siempre resaltaba la relación de los animales y seres vivos con Dios como sus *crituras*—, las/los cristianas/os hemos exaltado las maravillas de la persona humana, precisamente por ser hecha a imagen y semejanza de Dios, pero hemos olvidado la presencia de Dios en la creación. En este sentido, la amenaza de panteísmo, como herejía pagana, ha oscurecido algunas concepciones cristianas que planteaban el cosmos como un todo armónico, reflejo de lo divino. Tal fue el caso de Teilhard de Chardin, jesuita francés, cuyos escritos fueron sospechosos de panteísmo y no fueron divulgados hasta los últimos años de su vida.

Por otro lado, se ha señalado (Boff, 1992b:63) que el modelo de reflexión teológica que ha predominado en las teologías vigentes, incluso en la Teología de la Liberación, es el de la teología de la redención. Es decir, los seres humanos y el mundo en general, estábamos “perdidos” y fuimos redimidos por Cristo. La ecología, al contrario, nos lleva a una *teología de la creación* en la que todos los elementos, no solamente los seres humanos, somos sacramento y mani-

festaciones divinas. Esta visión positiva de la naturaleza nos permitirá entablar una relación de respeto con ella como hacen las culturas indígenas.

Rosemary Radford Ruether en su obra *Gaia and God* hace un excelente análisis de cómo se ha conformado la cosmología cristiana, en particular las construcciones sobre la Creación, Destrucción o Juicio Final, Pecado y Caída y Redención, señalando los aspectos que han incidido en la conformación de esa mentalidad destructora de la naturaleza.

Uno de estos elementos es la construcción cristiana sobre el alma, mezcla de la visión hebraica y aristotélica. Los seres humanos tenemos un alma que tiene una existencia independiente del cuerpo, racional e inmortal a la vez, destinada a tener una vida trascendente después de la muerte. Esas ideas contribuyeron a que el cristianismo estableciera una tajante división entre los seres humanos y los animales y plantas. Puesto que los seres humanos tenemos un alma que trascenderá el cuerpo, no somos parte integrante del mundo material como los animales y plantas. Podemos dominar a la naturaleza y a los animales porque no compartimos con ellos un destino común. (Ruether, 1994:29).

En el examen sobre los mitos acerca del mal, la autora analiza cómo el mal en el cristianismo tiene una doble vertiente: por un lado se identifica en el mal uso de la libertad y desobediencia a Dios que hace el ser humano, pero, a la vez, se sitúa en la *condición de mortalidad* que es fruto del pecado. Esta consideración de la vida terrena y mortal como pecado lleva a una espiritualidad de escape y de desprecio de la Tierra y lo que hay en ella. Nos ha llevado a despreciar

“la tarea de sostener el proceso diario de la vida finita pero renovable” (Ruether, 1994:139).

Este desprecio de la vida mortal tiene una gran relación con el desprecio a las mujeres por ser las que alumbran la vida. Tanto en la tradición judía como en la cristiana las mujeres han sido los chivos expiatorios acusadas de ser la fuente tanto del pecado como de la mortalidad. Así se ha justificado la subordinación de la mujer y su victimización (Ruether, 1994:140).

Ruether¹⁰ afirma que la tradición cristiana cosmológica necesita readaptarse para convertirse en una espiritualidad ecológica que tenga como centro al cosmos. Pero, ¿hay elementos en el cristianismo que permitan desarrollar una teología y una espiritualidad de conservación y bendición de la vida en el planeta?

De hecho, ha habido figuras de cierta relevancia en el cristianismo, como S. Ireneo, S. Buenaventura, S. Benito, S. Francisco, Teilhard de Chardin, los Hermanos de Foucault que han desarrollado una actitud de armonía y unión con el cosmos.¹¹ Ha habido, y hay también muchas personas anónimas cuyo estilo de vida ha proclamado esta actitud.

Las ecofeministas cristianas, aún criticando abiertamente la actitud de desprecio hacia las mujeres y la naturaleza que las Iglesias han expresado, elaboran una teología que presenta una nueva perspectiva de relacionamiento entre los seres del planeta, partiendo de una nueva visión de Dios. Toman

¹⁰Ver parte IV de Ruether, 1994.

¹¹ Ver capítulo 9 de Ruether, 1994.

también elementos de otras culturas y religiones, como los existentes en las sociedades indígenas americanas, construyendo el ecofeminismo holístico.

Veremos a continuación la reflexión teológica que, desde el cristianismo, hacen algunas feministas, en particular, las destacadas teólogas Ivone Gebara y Rosemary Radford Ruether.

Rosemary Radford Ruether, teóloga feminista norteamericana, autora de numerosos libros sobre el sexismo, feminismo y cristianismo, propone en los últimos capítulos de su obra *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing* una "teocosmología ecofeminista". Hay algunos elementos centrales en la tesis de esta autora que merecen ser destacados:

¿Dios o Diosa?

Muchas mujeres feministas que buscan una espiritualidad diferente a la que ofrecen las religiones patriarcales y, sobre todo, muchos grupos ecofeministas se han inclinado por reverenciar y celebrar cultos en torno a una deidad femenina, a veces Diosa Madre, a veces Sofía,¹² o Madre Tierra, rescatando el culto que las culturas prepatriarcales hacían a las divinidades femeninas y valorando la identidad femenina de la naturaleza. Sin embargo, Ruether dice que oponer al Dios masculino trascendente, uniforme e imponente, que ha sido

¹² Esta es la práctica de las comunidades llamadas "Re-Imagining" en Estados Unidos, de origen cristiano. Ver *Re-Imagining. Quarterly Newsletter of the Re-Imagining Community*. Febrero 1995, Issue 2. Minneapolis, MN. Estados Unidos.

entronizado en nuestra cultura cristiana, una diosa femenina, inmanente, pluriforme y con todas las características opuestas a la deidad masculina es una solución incompleta al problema de Dios. Necesitamos escuchar tanto la voz sagrada femenina como la masculina. Tanto la voz de Gaia que habla "desde el fondo de la materia", voz de la compasión y del corazón que ha sido silenciada hasta ahora, como la voz masculina del Dios de la ley y del poder. Ambas voces están en nosotros/as mismos/as. No significa eso que no haya nada fuera de nosotros/as, pero sí quiere decir que lo que hay afuera solamente puede ser experimentado a través de la experiencia humana (Ruether, 1994:254). Como razones para validar la necesidad de tener dos deidades una masculina y otra femenina, Dios y Gaia, la autora explica que la buena voluntad no es suficiente para dar las respuestas ecológicas que el mundo necesita. Necesitamos compasión y sentimientos pero también organización y normas en nuestras relaciones ecológicas (Ruether, 1994:255).

La aceptación de Dios como masculino o femenino, como lo propone Ruether, al menos como Padre y Madre, ya no es una novedad en el cristianismo. Muchas teólogas y teólogos¹³ han rescatado en la Biblia el "lado femenino de Dios". También Juan Pablo II ha hecho referencia a las imágenes de Dios como madre.¹⁴ Asimismo, autores/as como Eisler, aunque enfatiza el rescate del lado femenino, propugnan por armonizar las relaciones entre los impulsos masculino y femenino en la organización de la sociedad y el planeta. Más revolucionaria nos parece la afirmación de que las voces

¹³ Así E. Schüssler Fiorenza. 1989. *En memoria de Ella*. Desclée de Brouwer, Bilbao y Leonardo Boff. 1982. *El Ave María, lo femenino y el espíritu santo*. Sal Terrae, Santander.

¹⁴ Ver Juan Pablo II, 1988.

sagradas, masculina y femenina, están en nosotras/os mismas/os y de que nuestra experiencia es la medida de su existencia. Es ésta una novedad en el contexto cristiano que posiblemente resultará para algunos/as incluso herética. Hace algunos siglos, Ruether hubiera sido acusada de panteísta por afirmar que Dios está en cada uno/a de los seres. Gebara dirá también que es necesario cambiar radicalmente el esquema filosófico de comprensión de Dios y que limitarse a la feminización de ciertos conceptos, como hablar del aspecto femenino de la Trinidad, no cambia nada (Gebara, 1994a:34). La imagen del Dios que está "allá arriba" es una construcción del patriarcado. Somos, más bien, parte del Misterio en el que vivimos.¹⁵

Otros elementos fundamentales en la elaboración ecofeminista de Ruether son la aceptación de la *transitoriedad de los seres y la interdependencia viviente de todas las cosas*.¹⁶ La ilusión de la inmortalidad ha llevado a los seres humanos a creerse pertenecientes a otros mundos y a desarraigarse del compromiso con éste. Debemos aceptar que somos seres mortales, afines con los otros organismos que existen y debemos "abandonar la ilusión de permanencia". Al igual que las plantas, los animales y las estrellas, somos "centros vivientes de vida orgánica que existe por una temporada". Cuando fallan las estructuras que sostienen nuestra vida, morimos, nuestros cuerpos se desintegran pero la substancia material de nuestro cuerpo continúa viva en plantas y animales igual que en nuestro cuerpo continúan vivas sustancias que fueron en el

¹⁵Ver Ress, 1993.

¹⁶Ruether, 1993. "Hacia una teocosmología ecofeminista", *Conspirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología*, n° 4, junio 93. Santiago de Chile. Este artículo es una traducción parcial del capítulo 9 del libro *Gaia and God* de Ruether, ya citado.

pasado de animales y plantas. Este es nuestro parentesco con todos los seres del planeta, nuestra interdependencia viviente con ellos y ésta es nuestra relación con Gaia, la divinidad inmanente (Ruether, 1993:41). La vivencia y conciencia de esta interconexión modifica las relaciones de los seres entre sí, excluyendo las actitudes de dominación hacia las mujeres, hacia otros grupos humanos y hacia la naturaleza.

En estas afirmaciones la teóloga cuestiona radicalmente la categoría de la "otra vida", como lugar en el que recibiremos premios o castigos según nuestra actuación en "esta vida". Concepto muy arraigado en la religión cristiana por el que recibió la acusación de Marx de ser el opio del pueblo y que, según Ruether, lleva a las/los cristianas/os a tomar una actitud de desprecio a la naturaleza y no comprometerse a conservar la vida en el planeta. En este sentido, se une también a la Teología de la Liberación cuyo principal aporte fue enfatizar que la salvación, la liberación, no puede dejarse para el otro mundo sino que debe cumplirse en éste.

Hay en estos planteamientos de Ruether una negación de la actitud de "mirar al cielo" esperando lo que no encontramos en éste. Sin embargo, cortar las amarras con esa divinidad externa que, misteriosamente, asiste impasible al desastre de este mundo, tiene un efecto benéfico sobre nosotras/os. Su pérdida nos conduce a un compromiso con el planeta que sí conocemos, sintiéndonos en unidad con todo lo que en él existe, venerando la fuerza de la vida, hoy amenazada, que desde hace millones de años alienta el cosmos.

El ecofeminismo latinoamericano

Ivone Gebara

Gebara es una religiosa brasileña, teóloga feminista, que ha elaborado un pensamiento teológico ecofeminista de fundamento cristiano, muy original. Su propuesta es el "ecofeminismo holístico" que ella considera como la tercera etapa de la teología feminista en América Latina (Ress, 1993). Como feminista y latinoamericana, Gebara afirma que su compromiso fundamental es con las más empobrecidas y pretende que la teología, que ha sido un bastión masculino inasequible a la mayoría de la gente, adapte su compás "al ritmo de la vida cotidiana" (Gebara, 1994a:7). Lo esencial de su teología está expresado en dos libros, publicados en 1994: *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas. Una perspectiva ecofeminista* y *Teologia em ritmo de mulher*. Además, la autora en diferentes artículos y entrevistas, publicados en la revista *Conspirando*, ha ampliado su elaboración teológica.

Gebara se sitúa en el marco de la teología de la liberación pero se aleja de ella. Coincide con ésta en el compromiso con los oprimidos —para ella sobre todo de las oprimidas— y en una visión de Dios de vida y justicia que tiene un amor preferencial por el/la pobre. Sin embargo, señala que hay un cierto malestar respecto a esta teología porque "la nueva sociedad que promete nunca se ve cumplida y lo que vemos es cada vez más muerte y destrucción" (Gebara, 1994a:45). Le critica además el no haber superado la antropología y cosmología patriarcal sobre la que se sustenta el cristianismo.

En la versión del "Misterio de la Santísima Trinidad" que ofrece esta autora se encuentran los elementos fundamentales

de su cosmología y antropología ecofeministas. La Trinidad, verdad considerada importante en el elenco doctrinal cristiano, pero lejana y ajena a la comprensión y vida cotidiana del común de los/las fieles, se convierte en una explicación coherente y atrayente de las relaciones de los seres humanos y del universo desde una perspectiva ecofeminista. Padre, Hijo y Espíritu Santo no son “un viejo, un joven y un pájaro” (Gebara, 1994b:19),¹⁷ son *relaciones*. Es la multiplicidad que experimentamos y el deseo de unidad. Es también “un lenguaje metafórico que significa que la fuente de vida está en nosotros, que es nuestra fuente de origen y a través de ella nos relacionamos con todo lo que existe” (1994b:35).¹⁸

¿Qué significa esa Trinidad? Asumirla significa salir del antropocentrismo dualista que ha caracterizado el cristianismo occidental y que opone Dios/ser humano, cuerpo/alma, hombre/mujer, buenos/malos. Debemos entender que la diversidad de pueblos y culturas que hay en la Tierra tienen una misma constitución básica por lo que no se justifica la superioridad o inferioridad de unos u otros. La Tierra, los diferentes grupos humanos son *mi cuerpo*. El cuerpo trinitario que es multiplicidad y unidad (Gebara, 1994b:64 y ss.). Lo que existe es “la ciudadanía cósmica” (1994b:44).¹⁹ Desarrollar este concepto nos ayudará a superar el racismo, el sexismo, la xenofobia.

En la perspectiva dualista patriarcal hay una facilidad para identificar a los enemigos, para excluirlos y condenarlos. Localizar el mal es ya un exorcismo. En ese sentido, la mujer durante siglos de patriarcado ha cumplido la función de chivo

¹⁷ Gebara retoma esta expresión de S. Schneiders.

¹⁸ La traducción es mía.

¹⁹ La traducción es mía.

expiatorio. En el cuerpo de la mujer se han concentrado los miedos y la inferioridad humana, en particular el miedo a las fuentes de vida. Ese cuerpo que se liga a la vida y a la muerte, representa el misterio de la vida humana y por eso es amenazante. Para reducir el miedo y seducción que este cuerpo ha provocado, fue reducido durante siglos a prisión —del hogar y de la Iglesia— y fue destruido (Gebara, 1994a:54-55).

El ecofeminismo propone una nueva visión no dualista, una nueva comprensión del ser humano, mujer-hombre, negros/as y blancos/as, indígenas... como parte de la Tierra. Necesitamos nuevos parámetros para superar la violencia y la exclusión del otro y la otra y considerarnos, en la diversidad, parte de una hermandad con el cosmos (Gebara, 1994a:55). La Trinidad es la expresión de ese misterio múltiple del que participamos.

Al igual que Ruether, Gebara plantea que el cielo no es nuestra meta. El cielo no se opone a la Tierra, como algo superior, como “el objetivo final de nuestros esfuerzos”. La perspectiva ecofeminista nos abre a valorar la vida presente, en un “combate por el derecho que tienen los seres vivos de ver expandirse en sí y en otros las posibilidades que les son debidas” (Gebara, 1994b:49). Al igual que Ruether, Gebara considera que no podemos seguir pensando en un Dios por encima de la historia, fuerte y bueno en oposición a nuestra maldad. Ese Dios es “difícil de conciliar con la trágica realidad de la historia humana” (1994b:60).²⁰ Por el contrario, la autora nos invita a retomar nuestras raíces de comunión con la Tierra, con todos los pueblos y los seres vivos y a captar la tras-

²⁰La traducción es mía.

cendencia no como una realidad del más allá, sino como una realidad en nosotros.

¿Qué sucede, pues, con “la otra vida”? La autora dice que sabemos muy poco sobre eso. Lo que podemos afirmar es lo que percibimos aquí: que una vida alimenta a otras y que el proceso de disolución y recomposición de la vida es continuo (1994b:49).

Preocupada por construir una nueva espiritualidad, Gebara afirma que la energía trinitaria, *múltiple y una* en todo lo que existe, crece en nuestro propio cuerpo alimentada por las energías humanas de la Tierra (1994b:68).

Para un auditorio cristiano, el discurso teológico de Gebara resulta atractivo y chocante a la vez. Por un lado nos atrae la perspectiva de la interconexión con los demás seres. Al fin y al cabo, la hermandad, aunque haya sido siempre más teórica que práctica, ha sido un concepto muy arraigado en el cristianismo. Sin embargo, al despojarnos de ese “más allá”, de esa “otra vida” que nos ha servido de consuelo y evasión, nos quedamos, en un primer momento, en un cierto desconcierto. Sin embargo, al considerar que la trascendencia está en nosotros/as tenemos fe en que poseemos una capacidad colectiva para entablar relaciones diferentes y para un comportamiento ético colectivo de salvación de la vida, de esta única vida. Saber que esta vida y este cuerpo que tenemos es el lugar de manifestación del Misterio, de la energía trinitaria, abre para las mujeres cristianas una perspectiva —que desde hace años reivindican las feministas—, de bendición, celebración y disfrute del cuerpo y la sexualidad. De exoneración de la culpa con la que hemos cargado por siglos.

A pesar de que el pensamiento de Gebara está elaborado sobre una base cristiana, la autora no duda en afirmar que la experiencia cristiana es una de las formas cómo la humanidad ha expresado el Misterio Divino. El movimiento de Jesús es una respuesta al interrogante sobre ese Misterio. No es *la respuesta*. "Hay que relativizar el cristianismo" (Ress, 1993:49).

En el discurso triunfante que, hasta hace poco, ha sostenido la Iglesia Católica, la reflexión humilde de Gebara aparece como un ejemplo de lo que ella misma proclama que debe ser un cambio de actitud: la aceptación de los/las otros/as. Las religiones se nos manifiestan así como intentos de respuesta, incompletos todos, a los misterios que nuestra existencia nos plantea. En ese fundamento de igualdad y de humildad, no hay exclusión del otro, la otra, como han hecho las religiones.²¹ Por eso, la práctica del ecumenismo, tan trabajosa en las altas instancias, ha resultado tan fácil en el ecofeminismo. Creo que esta reflexión se puede aplicar también fuera del contexto religioso, al interior del mismo feminismo, por ejemplo, sentando las bases para la tolerancia y para las búsquedas comunes.

En resumen, estamos ante una construcción teórica cuyo aporte trasciende el mundo feminista y cuyo valor fundamental radica en haber insuflado una perspectiva más completa a propuestas y movimientos ya existentes que, cada uno desde ángulos diferentes, ofrecen elementos de renovación cultural.

No es un aporte para las mujeres nada más, a pesar de que la contribución de las mujeres ha sido esencial en su ela-

²¹ Y como hace todavía hoy la oficialidad de la Iglesia Católica excluyendo a las mujeres del sacerdocio.

boración. El ecofeminismo ha completado la visión de los movimientos ecológicos al reivindicar la vinculación de las mujeres con la naturaleza y valorizar el principio femenino que ellas han preservado a través de los tiempos. Ha permitido también identificar como una misma la raíz que ha causado la depredación de la naturaleza y el dominio de las mujeres. Se nos presentan así en conjunción el feminismo, la ecología y el movimiento por la paz.

Han sido también las experiencias de las mujeres hindúes que han sufrido de manera particular los efectos del colonialismo, el punto de partida para la construcción teórica que Shiva ha hecho del ecofeminismo. Para los hombres y mujeres del Sur esta teoría, y sus referentes de experiencias prácticas, constituye un instrumento analítico valioso que conecta la comprensión de nuestra realidad con la de los sistemas económicos mundiales e identifica al “mal desarrollo” como causante del injusto desequilibrio económico. El ecofeminismo surgido en un país del Sur —la India— se articula con las críticas a los modelos de desarrollo que se han hecho en América Latina, en particular con la propuesta del Desarrollo a Escala Humana.

Por otra parte, en estos momentos de pérdida de vigencia de las grandes religiones organizadas, las teólogas y otras mujeres cristianas presentan una nueva espiritualidad a través de la propuesta cristiana del ecofeminismo. Si las religiones instituidas han dejado de ser la mediación para experimentar lo religioso y lo místico (Boff, 1992a), las religiones patriarcales, en particular, han dejado de ser una mediación válida para muchas mujeres. El ecofeminismo cristiano les brinda la posibilidad de reconciliarse con la trascendencia al reivindicar los elementos femeninos, ancestrales y cotidianos,

menospreciados por la racionalidad científica de las religiones y de la sociedad. Las teólogas feministas como Ruether y Gebara han podido develar mejor, en tanto mujeres, los elementos presentes en la cosmología cristiana que han llevado a la dominación de la naturaleza, de las mujeres y de unos seres sobre otros. Han visto con claridad que la experiencia femenina está ausente de la espiritualidad y reflexión teológica y han puesto en evidencia, precisamente a partir de su experiencia y la de otras mujeres, los excesos del masculinismo religioso. De esta manera se articula la dimensión espiritual a la nueva propuesta cultural, imprescindible en paradigmas emergentes de la postmodernidad que rechazan las dualidades y reivindican el holismo.

El ecofeminismo es una contribución valiosísima, hecha desde las mujeres, a los intentos de reinstaurar, después del imperio del patriarcado, la cultura del cáliz, subyugada pero preservada por mujeres y hombres a lo largo de los siglos.

Bibliografía citada

- Arizpe, Lourdes. 1992. "Voluntad para un futuro consentido", *La situación mundial y la democracia*. UNAM. México.
- Boff, Leonardo. 1982. *El Ave María, lo femenino y el espíritu santo*. Sal Terrae, Santander.
- _____. 1992a. "Religión, justicia societaria y reencantamiento de la creación", *Pasos* 45. San José, Costa Rica.
- _____. 1992b. *Seminario: Dimensao política e teológica da ecologia*. Centro de educacao popular do Instituto Sedes Sapientiae (CEPIS). Sao Paulo.
- Burggraeve, R. 1991. "Responsable ante un nuevo cielo y una nueva tierra", *Concilium* 236, julio 1991. Ed. Cristiandad. Madrid.
- Capra, Fritjof. 1985. *El punto crucial*. Integral. Barcelona, España.
- Carmody, J. 1991. "Sabiduría ecológica y tendencia a una remitologización de la vida", *Concilium* 236, julio 1991. Madrid, España.
- Coste, R. 1991. "La dinámica ecuménica 'Justicia, Paz, Salvaguardia de la Creación'", *Concilium* 236, julio 1991. Ed. Cristiandad. Madrid.
- Eisler, Riane. 1991. *El cáliz y la espada*. Ed. Cuatro Vientos. Santiago de Chile.

- Elizalde, Antonio. 1994. *Desarrollo y sustentabilidad: límites y potencialidades. (Una mirada desde la perspectiva del Sur)*. CEPAAUR, Centro de Alternativas de Desarrollo. Santiago de Chile.
- Fortin, Anne. 1983. "Les sorcières: une alternative?" *Dérives*, n° 36, París.
- Ganoczy, A. 1991. "Perspectivas ecológicas en la doctrina cristiana de la creación", *Concilium* 236, julio 1991. Ed. Cristiandad, Madrid.
- Gebara, Ivone. 1991. *Conhece-te a ti mesma. Uma leitura feminista do Humano*. Edições Paulinas. Sao Paulo.
- _____. 1994a. *Teologia em ritmo de mulher*. Ed. Paulinas. Sao Paulo, Brasil.
- _____. 1994b. *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva ecofeminista*. Ed. Paulinas. Sao Paulo, Brasil.
- Gimbutas, Marija. 1992. *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500- 3500 BC. Myths and Cult Images*. New and updated. University of California Press. Nueva York.
- Guillaumin, Colette. 1978. "Pratique du pouvoir et idée de Nature, (1) L'appropriation des femmes, (2) Le discours de la nature", *Questions féministes*, 2, febrero 1978:5-30; y 3, mayo 1978:5-28. París.
- Irigaray, L. 1981. *Espéculo de otra mujer*. Madrid.

- Juan Pablo II. 1988. *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano*. N° 8. Libreria Editrice Vaticana. Ciudad del Vaticano.
- Klinken, J. van. 1991. "El tercer punto del proceso JPIC: con la ecología entre la teología y la ciencia", *Concilium* 236, julio 1991. Ed. Cristiandad, Madrid.
- Kroh, W. 1991. "Fundamentos y perspectivas de una ética ecológica: el problema de la responsabilidad con el futuro como reto a la teología", *Concilium* 236, julio 1991. Ed. Cristiandad, Madrid.
- Manfred Max-Neef et al. 1986. *Desarrollo a escala humana. Una opción para el futuro*. Development Dialogue. Número Especial 1986. Santiago de Chile.
- Mies, Maria y Vandana Shiva. 1993. *Ecofeminism*. Zed Books. Londres y New Jersey.
- Pitanguy, Jacqueline y Selene Herculano. 1993. "Medio ambiente: Un asunto político", *Despejando horizontes. Mujeres en el medioambiente*. Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres n° 18. Santiago de Chile.
- Quiroga, Rayén. 1990. "Políticas y teorías del desarrollo en América Latina, el pasado y las perspectivas", *Ciencia y Sociedad*, vol. XV, n° 3, jul.-sept. 1990. Santo Domingo.
- Ress, Mary Judith. 1993. "Entrevista con Ivone Gebara: Ecofeminismo holístico", *Con-spirando. Revista Latino-*

americana de Ecofeminismo Espiritualidad y Ecología, n° 4, junio 1993. Santiago de Chile.

Ruether, Rosemary Radford. 1993. "Hacia una teocosmología ecofeminista", *Con-spirando, Revista Latinoamericana de Ecofeminismo Espiritualidad y Teología*, n° 4, junio 1993. Santiago de Chile.

_____. 1994. *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. Harper, San Francisco.

Sarukhan Kermez, José. 1992. "Medio ambiente y desarrollo sustentable", *La situación mundial y la democracia*. UNAM. México.

Shatan, Jacobo. 1991. "La naturaleza engañosa de los indicadores socioeconómicos", *Desarrollo*, n° 20. Santiago de Chile.

Shiva, Vandana. 1989. *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. Zed books. Londres, Estados Unidos.

Schüssler Fiorenza, E. 1989. *En memoria de Ella*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

Stone, Merlin. 1976. *When God Was a Woman*. Harvest/HBJ. Nueva York.

Uría, Paloma. 1992. "Igualdad y diferencia en la historia del pensamiento feminista", *Viento Sur*, n° 4, agosto 1992.

Waring, Marilyn. 1994. *Si las mujeres contaran. Una nueva economía feminista*. Ed. Vindicación Feminista. Madrid.