

Trabajo de Fin de Máster

Espiritualidad Ecofeminista Latinoamericana

Una lectura onto-política

Alumna: Daniela Elisa Alvarez

Tutora: Manuela Cantón Delgado

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones: Historia y Sociedad

Universidad de La Laguna

Curso Académico: 2019-2020

Agradecimientos

Antes que nada, quiero agradecer a Manuela Cantón Delgado por la tutoría del presente Trabajo de Fin de Máster, el cual pude concretar gracias a su crítica aguda y a su elogio sincero. Le agradezco, a su vez, por las clases impartidas a lo largo del Máster, las cuales considero han sido iluminadoras. Sin duda una maestra del equilibrio, que oscila perfectamente entre el academicismo y la sensibilidad del dejarse afectar, entre la sabiduría y la humildad.

Agradezco también a los demás profesores del Máster quienes contribuyeron a que atisbara una perspectiva intempestiva en torno a los fenómenos religiosos. Me llevo de cada uno una enseñanza invaluable y el ejemplo de lo que ser docente significa.

Por último quiero agradecer a Fernando, mi compañero en la aventura de la vida, a mi hijos, Felipe y Esperanza, a mi familia y a mis amistades, por su paciencia infinita, confianza y amor. Y a los maestros y maestras que atravesaron mi devenir, en especial a Beatriz Gercman y a Alejandra González, sin su ejemplo nada hubiese sido lo mismo.

Resumen

El presente Trabajo de Fin de Máster ha tenido la pretensión de ser una lectura onto-política de los discursos de la espiritualidad ecofeminista latinoamericana, haciendo especial hincapié en la obra de Ivone Gebara, a fin de deducir las implicancias ético-políticas que se desprenden de los mismos. Es decir, que a partir de las concepciones de dios, de la naturaleza y del cuerpo, entre otras, se ha intentado deducir el estatuto ontológico de los seres, su posible jerarquización y sus modos de existencia y de relación. El análisis tuvo lugar en un marco interdisciplinar, tomando prestadas categorías engendradas a partir del giro ontológico, en pos de determinar los límites y los alcances de la propuesta del ecofeminismo espiritual latinoamericano frente a los avatares de la crisis ecológica actual.

Palabras clave: Espiritualidad ecofeminista; Latinoamérica; Ivone Gebara; Onto-política; Giro ontológico.

Abstract

This Master's Thesis has had the intention of being an onto-political study of the Latin American ecofeminist spirituality speeches, with special emphasis on the work of Ivone Gebara, in order to deduce the ethical-political implications that emerge from them. In other words, an attempt has been made to deduce the ontological status of beings, their possible hierarchy, and their modes of existence and relationship, from the conceptions of God, nature and body, among others. The analysis took place in an interdisciplinary framework, borrowing categories from the ontological turn, in order to determine the limits and scope of the Latin American spiritual ecofeminism proposal facing the vicissitudes of the current ecological crisis.

Keywords: Ecofeminist spirituality; Latin America; Ivone Gebara; Onto-politics; Ontological turn.

Índice

1. Introducción.....	6
1.1. <i>Justificación de la elección del tema.....</i>	6
1.2. <i>Relevancia científica y social del presente trabajo.....</i>	7
1.3. <i>Cuestiones preliminares: la apertura ontológica como quiebra epistémica.....</i>	10
1.4. <i>Planteamiento de la hipótesis.....</i>	13
1.5. <i>Objetivos.....</i>	14
1.6. <i>Sobre la estructura de este estudio.....</i>	15
2. Metodología.....	16
3. Marco teórico.....	18
3.1. <i>Jerarquías ontológicas y estatutos del ser.....</i>	19
3.2. <i>Naturaleza y cultura.....</i>	20
3.3. <i>Especismo y antiespecismo.....</i>	23
3.4. <i>Formas de subjetivación y sociabilidad.....</i>	24
3.5. <i>Ecología, Ética y Cosmopolítica.....</i>	25
3.6. <i>Ecología y espiritualidad.....</i>	28
3.6.1. <i>¿Religión vs espiritualidad?.....</i>	28
3.6.2. <i>La ecología espiritual.....</i>	30
3.6.3. <i>Algunas reflexiones derivadas de estos planteos.....</i>	35

4. Espiritualidad ecofeminista.....	38
4.1. <i>Ecofeminismos y espiritualidad.....</i>	38
4.1.1. <i>Espiritualidad ecofeminista latinoamericana.....</i>	43
4.1.2. <i>Pensadoras ecofeministas en América Latina.....</i>	47
5. Ivone Gebara.....	49
5.1. <i>Ecofeminismo como modo de vida.....</i>	49
5.2. <i>Religión como religación política.....</i>	52
5.3. <i>Dios en todo.....</i>	54
5.4. <i>Naturaleza con minúscula.....</i>	57
5.5. <i>Desjerarquizaciones corporales.....</i>	58
5.6. <i>La resistencia de la singularidad.....</i>	59
5.7. <i>Epistemología ecofeminista y cosmopolítica.....</i>	61
5.8. <i>Descentralizaciones ético-políticas.....</i>	64
6. Conclusiones.....	67
7. Apéndices.....	75
6.1. <i>Anexo I.....</i>	75
6.2. <i>Anexo II.....</i>	77
8. Bibliografía.....	79

1. Introducción

1.1. Justificación de la elección del tema

Justificar la elección de un tema de investigación pienso que, en muchos casos o al menos en este, es una tarea *a posteriori*. Cuando una problemática nos toma desprevenidos colándose en el tuétano de los huesos y nos golpea moviendo los cimientos de nuestros castillos del saber, es muy difícil ignorarla. Encararla tiene mucho más sentido, aunque no sepamos realmente por qué nos afectó de la manera en que lo hizo.

Hace no mucho tiempo, me atravesó una de estas cuestiones ineludibles en el marco de una investigación titulada “Individuo, persona, sujeto. Los dilemas éticos y estéticos de una antropología política de la mismidad y la alteridad”¹, en la que abordé el estudio del especismo y las fronteras porosas entre humanidad y animalidad. Eso me llevó a adentrarme en las lecturas de Viveiros de Castro, Isabelle Stengers y Bruno Latour, entre otras grandes figuras del pensar contemporáneo en torno a la apertura ontológica. De allí surgió la necesidad de investigar las posibilidades de un antiespecismo radical y de una *praxis* cosmopolítica que desvanezcan los límites entre sujeto y objeto, entre naturaleza y cultura. Cabe destacar el desconocimiento previo de estos devenires antropológicos, puesto que mi formación de grado está versada en torno a la filosofía.

Si estas temáticas ya habían calado en lo más hondo de mi ser, al escuchar la magistral clase inaugural del presente Máster, con la inolvidable participación del Dr. Francisco Marco Simón, se confirmaron todas mis sospechas. El profesor mencionó que el estado actual del planeta hace necesaria la relación entre religión y ecología, y no puedo más que concordar con él. La influencia que ejercen los sistemas religiosos y espirituales en la vida de sus seguidores les otorga cierta responsabilidad y los pone frente a la necesidad de dar respuesta a la crisis ecológica actual. Mi interés radica en deducir los alcances de dichas respuestas y cuáles son sus consecuencias políticas.

¹ Investigación llevada a cabo en la Facultad de Filosofía, Letras y Estudios Orientales de la Universidad del Salvador (Argentina) y dirigida por la Dra. Alejandra Adela González, invaluable pensadora y maestra.

Después de lo dicho se puede comprender mi especial interés por la vinculación entre ecología y religión/espiritualidad en tanto temática actual con consecuencias praxísticas en la vida del planeta.

De manera particular, la cuestión ecofeminista latinoamericana hace eco en mi propia biografía, en tanto fémina de los márgenes sureños inquietada por su suelo, sus raíces y las interacciones relacionales entre los modos de existencia con los que convive. A pesar de ser un tema completamente nuevo en mi itinerario intelectual, su contenido resuena en mí de la manera más familiar.

En pos de dejarme afectar, tal como propone Favret Saada (Cantón Delgado, 2017, p. 351), por estas formas de espiritualidad y llegar a vislumbrar los alcances de sus discursos acerca de la ecología es que escogí el presente tema. De algún modo, aceptando el desafío de tratar el fenómeno ecofeminista no desde la hostilidad infundada o de la banalización *a priori*, ni desde la fascinación apologética, sino desde un punto de vista académico y con la seriedad que amerita. Abonando, a su vez, las relaciones interdisciplinarias en un diálogo, muchas veces tan ausente como necesario, que responde a una arbitrariedad no inocua de la otrora división de las ciencias y a su especificación al infinito en la actualidad.

1.2. Relevancia científica y social del presente trabajo

“¿Así que lo que tú quieres es construir
este mundo a imagen y semejanza de la Tierra?

¿Un desierto de cemento?”

Úrsula Le Guin

Hoy en día, y quizás desde hace ya mucho tiempo, nos vemos inmersos en una dinámica ecocida de la cual nadie parece hacerse responsable. Peligran la tierra, los mares, los hielos, la capa de ozono, las distintas especies animales y vegetales y, para no hacer la lista interminable (aunque de hecho lo es), peligramos hasta “nosotros” mismos, en el caso hipotético de que se pueda hablar de la humanidad como un todo. Los tiempos que corren son tiempos de catástrofes, o al menos eso es lo que sostiene

Isabelle Stengers (2017) al afirmar que gracias al desarrollo insostenible nos encaminamos a una violencia, a una barbarie, cada vez mayor.

La negada crisis ecológica actual amerita el análisis de las propuestas de solución, sin importar del campo que provengan. Los ecologistas, juristas ambientales, filósofos, antropólogos, teólogos, entre otros, reflejan dicha crisis en la creación categorial de nuevos conceptos que la saquen a la luz.

Todos ellos hablan en términos de capitaloceno, ecocidio, geocidio, cataclismo ecológico. El hecho mismo de que estos términos aún sorprendan y sean tachados de extremistas es una prueba de la no evidencia de la crisis que estamos atravesando. El concepto de ecocidio parece nuevo e incluso impalpable, quizás porque proviene de un grito mudo, de una existencia invisible. Si incluso se llegan a negar crímenes cometidos contra la humanidad no veo porque no se puedan negar los oprobios que se desatan contra la tierra.

Ahora bien, la invisibilidad no se da por ser una condición inherente del planeta sino por los mecanismos de poder y burocracia imperantes que operan como factores de ceguera y de sordera. ¿A quién se le hace daño si la tierra es considerada un objeto? La visibilización va de la mano de la subjetivación. Como dijo Hannah Arendt, ser es aparecer en el espacio intersubjetivo.

Tener que aclarar el término constituye una tragedia en sí. La *Enciclopedia Medioambiental* nos arroja la siguiente definición de ecocidio: “Any substance that enters an ecological system, spreads throughout that system, and kills enough members of the ecosystem to disrupt its structure and function.” (p. 412). Es un neologismo que nos habla en términos de daño o destrucción ambiental o de contaminación masiva que ocasiona la pérdida de ecosistemas, especies y biodiversidad. En ese sentido se podría hablar del cambio climático o de los incendios en la amazonia en términos ecocidas.

El ecocidio tiene sus orígenes históricos en la Guerra de Vietnam y en las consecuencias que produjo la utilización del agente naranja no solo en los habitantes sino también en el ecosistema. Se ha intentado por varios medios que sea reconocido como crimen internacional por sus resonancias negativas contra los derechos humanos. El problema es que de ser considerado tal, ¿qué ser humano se vería librado de la criminalidad de sus actos?

En las teorías antropológicas, filosóficas, científicas, teológicas, historiográficas, procedentes de pensadores como Stengers, Viveiros de Castro, Latour, Lovelock y Berry, entre tantos otros, están presentes las categorías de biocidio, ecocidio, cataclismo ecológico, eco-crisis, todas ellas aludiendo a una situación ecoplanetaria insostenible, agravada desde la Revolución Industrial y desde la adopción del capitalismo como modo de producción cada vez más global. De esta manera, algunos juristas hablan en términos de “crimen ecológico”, algunos teólogos, como Leonardo Boff, se refieren en términos de “pecado ecológico”. Más allá de cómo se busque calificar el daño para su posterior prevención o punición, lo que preocupa es el daño mismo y en muchos casos su irreversibilidad.

No creo que baste con nombrarlo con más crudeza puesto que todos los “cidios” continúan aconteciendo. De hecho, algunos hasta están bien vistos, como es el caso del pesticidio, de cuyas bondades nadie duda salvo sea el caso de un posible perjuicio colateral contra lo humano. Ahora bien, ¿quién determina que es plaga y que no lo es?, ¿se puede estar exento de convertirse en insecto molesto pasible de exterminación?

Claro que la introducción de estas nuevas categorías no es suficiente, sin embargo, terminar con los eufemismos que esconden daños irreversibles, en algún punto, hace a la diferencia. Al menos hace ruido y ese ruido comienza a molestar. Y como sostiene Stengers (2017), esta molestia nos posibilita vislumbrar un porvenir que no sea salvaje.

Redoblando la apuesta, si para validar estas teorías echásemos mano a los resultados estadísticos que conciben lo real en términos cuantitativos, tal vez aún pudiera quedar lugar para tachar estas categorías de radicales; pero desde un planteo de la singularidad, la aniquilación de cada árbol, de cada flor, constituye un crimen en sí mismo.

Ya sea que se tome como un saber evidente o como un presupuesto teórico, el presente trabajo parte del reconocimiento de dicha crisis al igual que la reconocen todos los autores aquí trabajados. Estas cuestiones serán retomadas en el tratamiento del marco teórico.

Este estudio no solo visibiliza la crisis ecoplanetaria sino que analiza propuestas de acción en un marco interdisciplinario. De manera general, los intentos de respuesta se dan desde la particularidad de cada ciencia o de cada campo de estudio. Recién en las últimas décadas se evidencia un diálogo interdisciplinario para la búsqueda de

soluciones conjuntas. Hacer conversar posturas desde la antropología, la filosofía y las religiones/espiritualidades, tiene la intención de explicitar la cercanía de las propuestas y la necesidad de diversificar el diálogo.

Ante el inminente cataclismo ecológico actual, las religiones/espiritualidades están adoptando de manera creciente posiciones críticas y asumiendo estos postulados, haciéndolos formar parte indisoluble de sus epistemes y discursos. En tanto generadoras de onto-políticas, sus creencias y prácticas no son inocuas, sino que pueden tener consecuencias en el ámbito de lo real de gran magnitud.

Ahora bien, ¿hasta qué punto las propuestas desde las religiones/espiritualidades resultan suficientes?, ¿cuál es su alcance?, ¿cuáles son sus límites?, ¿tienen en cuenta a todos los seres o reproducen las jerarquías ontológicas y políticas establecidas de antaño?, ¿qué papel juegan los valores morales al plantear una solución?

La puesta en escena de los argumentos de dichas propuestas permite evaluar los alcances y las limitaciones de las mismas. Está de manifiesto que semejantes interrogantes exceden un trabajo de fin de máster, es por eso que pretendo, de manera particular, explorar los caminos hacia los que nos pueden conducir los discursos de la espiritualidad ecofeminista latinoamericana.

1.3. Cuestiones preliminares: la apertura ontológica como quiebra epistémica

En los últimos treinta años, dentro de los estudios antropológicos, ha ido surgiendo un nuevo paradigma centrado en torno a la ontología. Se lo caracteriza por haber hecho un viraje con respecto a la ontología clásica occidental. Autores como Descola, Viveiros de Castro, Strathern, Latour, Haraway, Stengers, entre otros, han venido trabajando en esta línea y se los ha aunado bajo el ala del “giro ontológico”.

Si bien los postulados ontológicos del llamado “giro” son heterogéneos y variados, existen determinados denominadores comunes que cabría señalar a fin de esclarecer el subsiguiente planteamiento de la hipótesis de trabajo.

Debates en torno a las fronteras artificiales entre la naturaleza y la cultura, entre la alteridad y la mismidad, abundan en las aguas del turbulento viraje. Así como

teorizaciones sobre la naturaleza de la realidad y sobre el alcance del proyecto político de corte ontológico. Es decir, que a partir de la apertura ontológica se da una reelaboración de los conceptos de naturaleza, materialidad, cultura, mundo y alteridad, entre tantos otros; así como la creación de nuevos conceptos que den cuenta de otras realidades (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016).

El presente trabajo reconoce el valor de los postulados ontológicos y de la quiebra epistemológica que conllevan. Puesto que seguir estas líneas de análisis supone un análisis teórico de los fenómenos desde los fenómenos mismos, en tanto narrados, reales y sociales (Latour, 2012b). Supone hablar siempre en términos de conocimientos parciales y situados, olvidando pretensiones de universalidad que solo suelen desembocar en la totalización de la propia perspectiva. Supone la contemplación de muchas ontologías o naturalezas, en contraposición de una perspectiva ontológica única que Viveiros tacha de euro-americana.

“Para ello, proponen un proyecto metodológico que asume que la realidad es conceptual, y que los conceptos no serían meramente discurso, sino que se encontrarían «contenidos» en la materia, de hecho serían las cosas en sí, en una suerte de esencialismo radical. (...) estos autores sugieren una forma de creatividad conceptual que no sólo nos acercaría a la alteridad radical de los otros, sino que también transformaría nuestros propios conceptos.” (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 106).

Siguiendo a Eduardo Viveiros de Castro (Henare, Holbraad y Wastell, 2007, p. 10), las distintas cosmovisiones no remiten a simples diferencias culturales, sino a diferentes mundos. Instauro, así, un multinaturalismo en detrimento de un multiculturalismo, el cual toma como punto de partida para poder tomar en serio al otro. El diálogo no giraría en torno a la comprensión de perspectivas diferentes sobre una misma realidad, sino en adentrarse en los mundos ajenos sin restarles valor por la falta de familiaridad apriorística.

En la misma línea, Marcio Goldman nos habla de la necesidad de simetrizar, es decir, de mirar desde el punto de vista del otro sin imponer los propios marcos de inteligibilidad (Argañaraz y Torres, 2016).

Bruno Latour propone dar cuenta de la proliferación de los híbridos producida por la propia pretensión binaria moderna. Así, del corset de la modernidad surgieron las mixturas de lo humano y lo no humano. Donna Haraway, por su parte, apela a una

cyborización que resquebraja las fronteras de lo natural y lo artificial (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016). La propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers propone una política ampliada de relaciones entre especies desbaratando los confines entre lo humano y lo no humano. Uno a uno, estos pensadores van minando las bases de todo dualismo, de toda frontera artificial para instalarse en una lógica de red, de mediación, de traducción y de simetría.

Para mencionar un ejemplo que viene al caso, si el discurso moderno que responde a la ontología clásica divide en un binarismo irreconciliable al sujeto y al objeto de conocimiento y la naturaleza es puesta en el lugar de objeto para quedar a merced del sujeto, los representantes del giro ontológico, que rompen con este binarismo asimétrico, posicionan a Gaia en igualdad de condiciones con cualquier sujeto histórico, político y moral (Danowski y Viveiros, 2019).

Ahora bien, si afirmo que estas propuestas, que ponen en jaque la existencia de una ontología única, conllevan a una quiebra epistemológica² es porque suponen una ruptura con ciertas verdades establecidas y un cambio de mirada en el investigador. Esto solo es posible dejando de lado los presupuestos arrastrados desde la propia tradición y permitiendo la ruptura de las propias expectativas. Seguir el rumbo que las quiebras proponen tienen un mayor alcance heurístico que el hecho de someterse a las cadenas de la coherencia epistemológica anquilosada. La desrigidización del propio mundo permitiría, así, el ingreso a mundos ajenos. Asimismo, las teorizaciones que resultan del devenir de las quiebras pretenden ser simétricas; en otras palabras, la aceptación y el seguimiento de dichas rupturas es el camino para poder tomar en serio al otro.

Partir desde esta postura teórica no va implicar sustituir un credo por otro. Los postulados del giro ontológico no cristalizan en verdades absolutas sino que constituyen una herramienta de análisis en clave conceptual. Claro está que sobran las críticas que se le pueden realizar a los pensadores del giro aquí mencionados. Sin embargo, a nivel categorial y epistémico, introducen una novedad que no es posible pasar por alto. Romper con el dualismo sujeto-objeto que imposibilita al investigador de cualquier disciplina instalarse en un lugar de superioridad con respecto a lo que pretende investigar y, por tanto, instalarse en la seriedad que los estudios ameritan.

² Concepto postulado por el antropólogo Michel Agar, vinculado a la hermenéutica y a la fenomenología. (Cantón, 2017, p. 352).

1.4. Planteamiento de la hipótesis

En el presente trabajo pretendo llevar a cabo una lectura onto-política de los discursos de la espiritualidad ecofeminista latinoamericana, haciendo especial hincapié en la obra de Ivone Gebara, a fin de deducir las implicancias ético-políticas que se desprenden de los mismos. Es decir, que a partir de las concepciones de dios, de la naturaleza y del cuerpo, entre otras, se intentará deducir el estatuto ontológico de los seres, su posible jerarquización y sus modos de existencia y de relación.

La hipótesis central del presente trabajo consiste en que las propuestas del ecofeminismo desarrollado en América Latina en su vertiente espiritual y de la obra ecofeminista de Ivone Gebara, en particular, se enmarcan en una lógica cosmopolítica y antiespecista que contribuye a un pensar alternativo en torno a la crisis ecológica actual.

El estudio partirá del marco conceptual de la llamada apertura ontológica, recientemente expuesta, puesto que considero que aporta nuevas cartografías conceptuales para el análisis.

De los discursos de la religión/espiritualidad se desglosan determinadas cosmovisiones de lo real. Si los conceptos utilizados por las distintas tradiciones religiosas/espirituales tienen implicancias ético-políticas que determinan las formas de subjetivación y de sociabilidad, es menester de este trabajo dilucidar cómo se presentan dichas categorías y cuáles son sus consecuencias prácticas.

1.5. Objetivos

1.5.1. Objetivo general

- El objetivo general consistirá en establecer un diálogo interdisciplinario entre la religión/espiritualidad, la teología, la ecología, la filosofía y la antropología, a fin de analizar los discursos de la espiritualidad ecofeminista latinoamericana y de deducir los efectos de sentido ontopolíticos que se desprenden de los mismos.

1.5.2. Objetivos específicos

Los objetivos específicos mantendrán una conexión con los distintos apartados.

- Explicitar los conceptos teóricos que servirán como anclaje del presente análisis.
- Contextualizar la cuestión a partir de las vinculaciones entre ecología y espiritualidad.
- Introducir la temática ecofeminista haciendo hincapié en su vertiente espiritual.
- Vislumbrar las características distintivas del ecofeminismo espiritual latinoamericano y sus desarrollos a partir de sus representantes más destacadas.
- Analizar los conceptos de religión, dios, naturaleza y cuerpo tal como aparecen en la obra de Ivone Gebara.

1.6. Sobre la estructura de este estudio

En un primer momento explicitaré los lineamientos teórico-metodológicos que vertebran el análisis de las fuentes. Como ya adelanté, en parte, se partirá de las nociones proporcionadas por algunos representantes del giro ontológico. Entre estas nociones se encuentran las de capitaloceno, multinaturalismo y cosmopolítica.

A su vez, un breve recorrido por los vínculos que se fueron gestando entre espiritualidad y ecología es imprescindible para luego entroncar la temática haciendo foco en la espiritualidad ecofeminista.

Más tarde me adentraré de lleno en el fenómeno de la espiritualidad ecofeminista en el ámbito latinoamericano especificando sus desarrollos característicos y priorizando el análisis de la obra de la pensadora Ivone Gebara. Se hará hincapié en el tratamiento categorial y sus implicancias onto-políticas y éticas dejando entrever los límites y alcances de estos discursos.

2. Metodología

La metodología se centrará en una hermenéutica crítica de los discursos de la espiritualidad ecofeminista a fin de vislumbrar los límites y alcances heurísticos de la hipótesis de trabajo. Mediante un análisis deconstructivo, a su vez, se intentará delimitar hasta que punto el ecofeminismo espiritual mantiene o no los significados anquilosados que nos presenta el pensamiento hegemónico eurocentrado y en qué medida incurre en nuevos modos de enunciación y en nuevas propuestas ontológicas y epistemológicas.

En otras palabras, se llevarán a cabo procedimientos hermenéuticos y heurísticos, así como análisis deconstructivos de constelaciones conceptuales del ecofeminismo espiritual latinoamericano que permitan el análisis de sus implicancias políticas.

A partir de un análisis categorial y retórico se pretenden deducir los efectos de sentido de la utilización de determinadas categorías en los discursos. Si entendemos las categorías como cristalizaciones de sentidos, de los que se desprenden efectos políticos, su deconstrucción y análisis podría conducirnos a desentramar las naturalizaciones conceptuales entramadas en dichos discursos. Se trata de un análisis netamente teórico y bibliográfico contando con una hermenéutica crítica como base del análisis textual.

Se partirá de la demarcación del marco conceptual, la contextualización de la temática y el relevamiento bibliográfico, en pos de realizar un posterior análisis categorial de los discursos de la espiritualidad latinoamericana con especial foco en la filosofía de Ivone Gebara.

La redacción partirá de los nuevos horizontes categoriales que caracterizan a la apertura ontológica, contrastándolos con las nociones explicitadas en los discursos del ecofeminismo espiritual en América Latina y buscando deducir las consecuencias que ejercen dichos discursos en el espacio público, a nivel ontológico, ético y político.

Si en el subtítulo del trabajo se hace referencia a una lectura onto-política de la temática planteada, lo que se busca es resaltar la inseparabilidad entre dos momentos co-poieticos de lo real. La ontología y la política van siempre de la mano no pudiéndose concebir la una sin la otra. Los pensadores representantes del giro ontológico ponen en evidencia esta complementariedad. Establecer cuál viene primero implica una caída en un círculo vicioso análogo a pretender develar si fue primero el mito o el rito.

Así como la teoría y la práctica no pueden concebirse de modo separado, sino complementario, la ontología no puede ser contemplada más que de la mano de la política: de los discursos ontológicos se desprenden distintas formas de subjetivación y de sociabilidad; y a partir la praxis política es posible reconceptualizar los mundos. Si bien no es posible comprobar cuál de las dos es fundamento de la otra, puesto que caeríamos en una demostración circular, lo que no podemos negar es su interrelación y su constante interacción.

3. Marco teórico

Antes de adentrarme en el estudio de la espiritualidad ecofeminista considero tanto prudente como necesario realizar algunas aclaraciones teórico-conceptuales desde las que parte el presente trabajo.

Me serviré del aparato conceptual concebido y utilizado por algunos pensadores que puede incluirse en la vasta y heterogénea denominación de “giro ontológico”. Esta corriente teórico-praxística es la que dará lugar a una apertura ontológica que permita la reivindicación de la alteridad y el pensamiento del otro. Pone de manifiesto, entre otras cuestiones, la necesidad de superar el pensamiento binario que insta un “nosotros” y un “ellos”. Frente a la ontología clásica, la cual sostiene una tajante división entre sujeto y objeto, entre cultura y naturaleza, el giro ontológico viene a representar un viraje que da cuenta de la hibridez de todo lo existente, lo que dará lugar a la constitución de otras relaciones políticas.

Si partimos del supuesto de que los derroteros conceptuales por los que circulamos delimitan el alcance de nuestras especulaciones, la búsqueda de nuevas categorías que amplíen los horizontes del pensar pueden llegar a ser enriquecedoras para cualquier análisis. Pues, tal como sostiene Simone Weil (2000, p.79), un error de vocabulario es muy probable que refleje un error de pensamiento.

Con el fin de evitar las limitaciones conceptuales, producto de una hegemonía en el orden del ser, en el presente trabajo se indagarán las categorías planteadas a partir de la apertura ontológica. Si bien este involucra un sinnúmero de propuestas heterodoxas, también responde a una tendencia reontologizadora y a la generación de nuevos conceptos que den cuenta de la pluralidad de realidades, naturalezas o mundos. No solo se repiensa las formas de subjetivación sino también las posibilidades de lazo social. Así, las relaciones políticas entre los distintos modos de existencia se amplían a la esfera de lo considerado no humano.

Con miras a esclarecer algunas de las variadas propuestas de esta apertura, la pretensión en este segmento es la de explicitar el punto de partida conceptual y los lineamientos teóricos vinculados a este viraje.

3.1. Jerarquías ontológicas y estatutos del ser

Distinciones entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y espíritu, entre biótico y abiótico pueden contribuir a la construcción de muros ficcionales circunscribiendo los márgenes de la mismidad y la alteridad.

Son divisiones que ya se vislumbran en la tradición filosófica griega y en la tradición bíblica. Mientras que Aristóteles, en su obra biológica, fue el artífice de la división entre reinos naturales, en su *Tratado acerca del alma* divide los tipos de alma y, por tanto, de vida y, en su *Política*, alude a la superioridad humana por sobre el resto de las especies, situando, a su vez, la racionalidad del varón por sobre las mujeres, los esclavos y los niños.

Por su parte, el discurso bíblico instauro desde el *Génesis* una superioridad humana sustentada en la semejanza con un Dios trascendente que le otorga un lugar de primacía frente a todo lo creado. Sabiéndose señor de todas las cosas, las nombra y, por lo tanto, las domina.

En la modernidad se ve exacerbada la dignidad humana pero no por su carácter sagrado derivado de su semejanza con lo divino, sino por su condición de individuo racional. En pos del desarrollo científico y tecnológico, la modernidad reduce la naturaleza a la condición de mero recurso. Ya la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* había relegado a los cuerpos a una condición maquina insuperable. El triunfo del espíritu sobre la materia permitió una exhaustivación indiscriminada del mundo natural y de los cuerpos considerados mera extensión. La objetivación del mundo, a excepción de la razón, conllevó a una jerarquización de los seres y a un desarrollo inusitado que arrasó con todo lo considerado inferior en esa organización piramidal.

Hoy vemos el lado oscuro de esa razón moderna burguesa, que lejos de ser pura, es cruel, despiadada y atroz. Ésta arremetió contra los humanos considerados “inferiores”, contra innumerable cantidad de especies no humanas y contra la tierra misma que habitamos. Además, desde la Revolución Industrial se ha inaugurado una nueva época geológica conocida con el nombre de Antropoceno (Danowski y Viveiros, 2019, pp. 36-37). Ésta consiste en ser una era marcada por un férreo antropocentrismo en donde la humanidad se articula como especie jerárquicamente superior haciendo un

uso indiscriminado de todo otro modo de existencia que pasa a constituirse en recurso o en fuente energética.

Puesto que la explotación capitalista, ligada al desarrollo armamentístico, pone en riesgo especies vegetales, animales e incluso a los humanos, algunos autores se refieren a esta nueva época con el nombre de Capitaloceno y la caracterizan por ser la primera vez que una especie está en condiciones de destruir el planeta.

La consideración de que habitamos una era atravesada por una lógica ecocida que pone en riesgo la vida en todas sus formas es una teoría compartida por más de un académico en más de una disciplina. Thomas Berry, en la línea de la ecología espiritual que aquí compete, advierte que en la actualidad se está llevando a cabo un biocidio o geocidio. (Tucker, 2017, p. 190). Como ya fue mencionado en la introducción, llamarlo de otra manera podría suponer eufemismos que invisibilicen el problema o imposibiliten la acción.

3.2. Naturaleza y cultura

Existen perspectivas filosóficas y antropológicas actuales que intentan subsanar los binarismos aludiendo a la construcción socio-histórica de dichas fronteras e introduciendo nuevas perspectivas con respecto a las relaciones entre los diferentes modos de existencia.

El perspectivismo, propuesto por Viveiros de Castro, por ejemplo, involucra un proceso de ponerse en el lugar del otro. Una de las teorías que se sostiene desde el perspectivismo es que la humanidad es el denominador común de los seres. De hecho, según la mitología amerindia, en el principio todos éramos humanos y luego devenimos en animales. “(...) los animales no nos ven como humanos y sí como animales. Y, por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros nos vemos, es decir, como humanos.” (2013b, p. 20). Así es como el punto de vista humano se convierte en punto de referencia de toda especie. “(...) todo animal, toda especie, todo sujeto que esté ocupando el punto de vista de referencia se verá a sí mismo como humano...incluso

nosotros.” (2013b, p. 23). De esta manera rompe con la distinción entre sujeto y objeto e instaura la posibilidad de concebir a lo existente de modo relacional, dinámico y plural.

Tal como sostiene Viveiros de Castro, hablar de mundo en singular y como un todo homogéneo equivale a la castración de un multinaturalismo latente. La idea metafísica de mundo es insostenible puesto que esconde un orden y una jerarquía subyacente. No se trata de un mundo, una naturaleza, y muchas culturas, sino de una cultura y un sinfín de naturalezas. Concebir el “cosmos” desde esta apertura ontológica es uno de los posibles caminos que puede conducirnos desde una amable expansión de la “moral blanca” a tomarnos en serio otras perspectivas y modos de pensar.

Viveiros demuestra, también, cómo desde el perspectivismo amerindio todo es político, puesto que todas las especies son tenidas por entidades políticas, dejando invalidada las distinciones entre sujeto-objeto o naturaleza-cultura.

“(…) los amerindios piensan que entre el cielo y la tierra existen muchas más sociedades (y por lo tanto muchos más humanos) de lo que sueñan nuestras antropologías y filosofías. Lo que llamamos ‘ambiente’ es para ellos una sociedad de sociedades, una arena internacional, una *cosmopoliteia*.” (2019, p. 131).

Estos planteos antropológicos instalan una nueva manera de hacer antropología. Viveiros asume la comparación, entendida como traducción, como la tarea propia de la disciplina. Pero antes de pretender una traducción prístina de lo igual, de lo unívoco, lo cual sería inconcebible, propone una traducción preservando las diferencias y habitando el equívoco. Esto es lo que él denomina método de la equivocación controlada. Sin tratar de homogeneizar sino de suponer las diferencias. Entendiendo la equivocación como lo que impulsa la relación.

“The equivocation is not that which impedes the relation, but that which founds and impels it: a difference in perspective. To translate is to presume that an equivocation always exists; it is to communicate by differences, instead of silencing the Other by presuming a univocality—the essential similarity—between what the Other and We are saying.” (2004, p. 10).

Bruno Latour también busca romper con la separación entre naturaleza y cultura, y lo logra desbaratando la modernidad, reduciéndola a una Constitución, afirmando que, en realidad, nunca fuimos modernos.

“Cuando menos mezclados se piensan los modernos, más se mezclan. Cuanto más absolutamente pura es la ciencia, más íntimamente ligada está con la fábrica de la sociedad. La Constitución moderna acelera o facilita el despliegue de los colectivos, pero no permite pensarlos.” (Latour, 2012b, p. 72).

Es decir, que mientras el hombre moderno jugaba a la purificación y a la distinción entre sujetos y objetos, entre humanos y no humanos, lo que estaba aconteciendo era la invisibilizada proliferación de los híbridos.

En otras palabras, ser modernos implica tener una naturaleza que perder, y la naturaleza que perdemos es esa que inventaron los naturalistas del XIX cuando pretendieron sentar las bases de una ecología humanista. En el momento en que la construyeron como objeto de estudio la posicionaron como objeto homogéneo, cuando, en realidad, dice Latour, solo hay hibridaciones, mixturas, no susceptibles de ser aprehendidas ni purificadas.

Latour (2012b), mediante su antropología simétrica, concibe las relaciones como redes. Solo a través de las nociones de traducción, mediación, o de red se puede volver a entrelazar la naturaleza y la cultura, puesto que todos los elementos son a la vez reales, sociales y narrados.

Asimismo, Latour (2012a) traduce la falta de solución en una desconexión entre la naturaleza y la subjetividad humana. Lo que percibíamos como sublime en la naturaleza ahora lo vemos como catastrófico y lo peor es que somos los responsables de ello. Apela a la exploración de esa desconexión desde nuestra propia localidad para recobrar el compromiso moral y poder llevar a cabo una recomposición del mundo pluriversado. “Para nosotros resulta imposible heredar la bella idea del cosmopolitismo, porque carecemos justamente de aquello que nuestros prestigiosos ancestros tenían: un cosmos.” (Bruno Latour, 2014). También va a apelar a la diplomacia (2014), siguiendo a Isabelle Stengers, como cambio hacia el diálogo.

3.3. *Especismo y antiespecismo*

El especismo es un neologismo que surge en los años setenta de la mano de un psicólogo británico llamado Richard Ryder³. Dicho concepto alude, básicamente, a que una especie pueda ser considerada ontológicamente superior a otras. Esta postura se puede ver reflejada tanto en la tradición de Atenas, como en la tradición de Jerusalén, donde el humano aparece en la cúspide de una jerarquización ontológica inalterable.

Ryder apela a la indistinción biológica entre especies para reclamar una indistinción moral. “Under special laboratory conditions it may soon prove possible to mate a gorilla with a professor of biology – will the hairy offspring be kept in a cage or a cradle?” (2010, p.1).

Otro argumento del que se aferra es la capacidad de sufrimiento de los animales no humanos y, por tanto, la injusticia moral que supone infligírselo, así como la necesidad de hacer extensibles los derechos humanos a los animales.

A partir del panfleto que Ryder escribió en 1970 popularizando el término, se fue gestando un movimiento interdisciplinar en pos de una postura práctica antiespecista, el cual se opone a la discriminación interespecies.

Entendido como movimiento filosófico, político y cultural se cimienta sobre un ecocentrismo que tenga en consideración todas las especies del planeta y la lucha por la instauración de una sociedad humana más justa y horizontal. Acusa, principalmente, a las religiones antropocéntricas de ser las artífices históricas del especismo.

La idea no es detenerme en el movimiento en sí, sino en el concepto mismo de antiespecismo y lo que éste implica. Por un lado, porque creo detectar en el movimiento un cierto humanismo indisoluble que va de la mano de un cuidado proteccionista y jerárquico. Por otro, porque mientras que el movimiento antiespecista hace hincapié en la cuestión animal y en los derechos de las personas no humanas, lo que se pretende, aquí, es hacer extensible el término a todos los modos de existencia tendiendo a una visión cosmopolítica que pugne por un cambio radical.

³ Comienza a replantearse la cuestión al trabajar en un laboratorio que practicaba experimentos en animales. Otros pensadores que trabajan la cuestión desde el comienzo con Peter Singer y Tom Regan.

En otras palabras, pretendo trabajar con el concepto de antiespecismo no desde una perspectiva paternalista ni desde una fe en la ley, ya sea jurídica o ética, sino desde una reconstrucción de los lazos políticos inter e intraespecies.

Otro tema a destacar dentro de esta corriente es la vinculación que detectan entre todas las formas de opresión y dominación. Es decir, la relación entre el antiespecismo, el antisexismo, el antirracismo, el antielitismo y otras formas de lucha. De hecho, sostienen la hipótesis de que las discriminaciones intraespecistas podrían derivar de esta primera discriminación interespecista.

3.4. Formas de subjetivación y de sociabilidad

En resumidas cuentas se podría afirmar que desde una perspectiva antropocéntrica y especista se desprende una construcción de la subjetividad jerárquica, en donde lo humano permanece en el vértice superior de la pirámide y resto de los modos de existencia se distribuyen hacia abajo de acuerdo con sus niveles de proximidad con lo humano.

En el Capitaloceno no solo podemos hablar de antropocentrismo especista, sino también de androcentrismo, en donde el varón se encuentra subordinando a la mujer; y de adultocentrismo, en donde el adulto se impone sobre los niños y niñas. Habría, entonces, una vinculación operante entre todas las formas de opresión y discriminación. Tal como sostiene el *Manifiesto Antiespecista* (2012), el especismo está íntimamente ligado con otras formas de dominación vinculadas al sexismo, al clasismo y al racismo.

Las formas de sociabilidad, es decir, de relación entre los modos de existencia, van a estar atravesadas por las relaciones de poder dispares de dominación y explotación.

Ahora bien, ¿qué ocurriría partiendo desde una perspectiva cosmopolítica que priorice la singularidad y, a la vez, la igualdad de todos los modos de subjetivación?, ¿qué nuevas relaciones se atisbarían en el horizonte de la vida?

3.5. *Ecología, ética y cosmopolítica*

En la misma línea de revisión conceptual se instala la categoría de “Ecología”. La misma consiste en un término acuñado por Ernst Haeckel en el año 1866 con el fin de estudiar las relaciones entre los seres vivos y su ambiente. Alexander Von Humboldt, otro naturalista del siglo XIX, describe a la naturaleza como un todo orgánico y ordenado y propone como menester ecológico preservar dicho orden natural.

Es innegable el valor de la teorización sobre la naturaleza en tiempos donde ya impera un industrialismo incipiente. Sin embargo, este modo de concebir a la ecología se corresponde con un pensar humanista que resulta, en el mejor de los casos, en un cuidado paternalista o utilitarista, regulado ya sea desde el derecho o desde una ética entendida como un conjunto de valores morales.

Claro, que no hay una sola forma de entender el fenómeno ecológico. Frente a una ecología de corte superficial que mantiene las jerarquías y propone un cuidado de la naturaleza solo para preservar los derechos humanos de las presentes y futuras generaciones, se alza una ecología profunda (*Deep ecology*) que reconoce en la Tierra un sujeto titular de derechos independientemente del humano. Se podría decir la que distinción entre ambos tipos de concebir la ecología se resume en un desplazamiento de un antropocentrismo a un geocentrismo.

Mientras que la primera se relaciona con una ley normativista, ya sea ética o jurídica, la segunda guarda estrecha relación con la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers, la cual desdibuja las fronteras entre naturaleza y cultura, y que está en plena concordancia, también, con la cosmopolítica latourniana y con el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro.

“Lejos de ser una actividad circunscrita al consenso y la negociación entre humanos, la cosmopolítica se refiere entonces a la exploración y composición de un mundo en común a partir de compromisos, uniones, relaciones entre entidades heterogéneas que incluyen desde biólogos a leones, desde urbanistas a terremotos, desde obreros a moléculas tóxicas.” (Rodríguez-Giralt, Rojas y Farías, 2014, p. 2).

Ahora bien, a la hora de estudiar la ecología de las religiones, lo primero que se toma en consideración de las mismas son los valores que de ellas se desprenden. Uno de

los argumentos principales es la supuesta universalidad de dichos valores y su capacidad de abstraerse de las creencias particulares. Pero después de Nietzsche⁴ ya no podemos considerar estos valores como metafísicos o absolutos sino como producto de la cristalización de una lucha de fuerzas en el origen, siempre histórico. Por lo tanto, valorar es una manera de imponer la propia interpretación al otro, sin importar a que especie pertenezca.

La cosmopolítica trasciende los límites de la ética normativa la cual mantiene las jerarquías en las relaciones de poder y subordinación y también trasciende, en cierto modo, los planteos de la ecología profunda que siguen confiando en el derecho como herramienta para el proteccionismo ambiental. No se trata de darle personería a la naturaleza. El concepto de persona ya es en sí problemático desde sus orígenes vinculados al derecho y a la teología.

La cosmopolítica no puede formar parte de la ecología radical en ninguna de sus facetas, puesto que no se basa en un ecocentrismo sino en cosmocentrismo (Viveiros, 2013a, p. 431), entendido como la disolución de todo “centrismo”. “Si el ‘multiculturalismo’ occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica.” (Viveiros, 2013a, p. 424). Esta política cósmica o cosmopolítica posibilita la apertura hacia el otro en un diálogo transespecífico.

Tal como la concibe Stengers, la cosmopolítica se presenta como un operador de igualdad y como un no saber radical. No tiende a construir teorías universales como las de la ciencia moderna sino que su morada es la singularidad.

“La igualdad no significa que todos tienen “voz pareja en el capítulo”, sino que todos tienen que estar presentes de manera de darle a la decisión su máximo de dificultad, que prohíbe todo atajo, toda simplificación, toda diferenciación a priori entre lo que cuenta y lo que no. Así como figura en la propuesta cosmopolítica, el cosmos no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación.” (Stengers, 2014, p. 39).

⁴ “Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, o sea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo. Partiendo de este *pathos de la distancia* es como se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores (...)” (Nietzsche, 2008, p. 37).

Si la entendemos como la política entre todos los modos de existencia del cosmos pluriversal, podrían llegar a disolverse las distinciones y los dualismos. Si la entendemos como un no saber radical instauraría una ética de la demora, de la duda, de la ralentización frente a la urgencia.

“Hay que atreverse a decir que el murmullo del idiota cósmico es indiferente al argumento de la urgencia, tanto como a cualquier otro argumento. No lo niega, consiste solamente en una suspensión de los “y entonces...” en los que nosotros, tan llenos de buena voluntad, tan emprendedores, siempre listos a hablar en nombre de todos, tenemos maestría.” (Stengers, 2014, p. 41).

Claro que esto no constituye una tarea sencilla. Marcio Goldman (2016), a pesar de concordar con la propuesta, se pregunta si seremos capaces de practicar la antropología desde un no saber trascendental.

La propuesta cosmopolítica no solo tiene en cuenta el postulado de tomarse en serio al otro, que proponen pensadores como Viveiros o Goldman sino que lo trasciende. No busca equiparar la alteridad a la mismidad sino que, disolviendo la jerarquización del saber, apela a un no saber radical. Contra todos los centrismos, en vez de tomarse al otro en serio equiparándolo o poniéndolo al nivel del propio pensar, del propio ser, de la propia ideología o perspectiva; se trataría de tomarnos a nosotros mismos menos en serio, a la manera del idiota, siempre bajo la sospecha de que puede haber algo más importante.

La cosmopolítica va más allá de la voluntad de “salvar el planeta”, de la lógica del héroe o del respeto interespecista. Lo que busca disolver son las distinciones arbitrarias entre biótico y abiótico, entre sujeto y objeto, entre naturaleza y cultura. En relación a esto, Stengers se pregunta si hay un interés que pueda ser sostenido por la heterogeneidad de las existencias, si hay algo así como un bien común, y si hay alguien capaz de tornarse representante de ese interés general. Entiende el cosmos no como una totalidad englobante sino como lo divergente, lo particular, lo inaudible, y a la política no en términos representacionales sino como la posibilidad de intercambiar posiciones.

De aquí se desprende una ética práctica que apuesta por la singularidad frente a la homogeneización capitalista; que no se basa en la construcción de nuevos sistemas de valoración, sino en nuevas relaciones políticas enredadas y pluriversales, es decir, funcionando a modo de red interconectada que busca traslucir a los marginados con sus múltiples rostros. No se trataría de una ética que implique los valores ya deconstruidos

por Nietzsche, ni de la búsqueda de un bien, que nunca es común, sino de relaciones de los modos de existencia, es decir, de una política.

3.6. Ecología y espiritualidad

“Tenemos en el cuerpo, en la sangre,
en el corazón, en la mente y en el espíritu
elementos-Tierra. (...) Somos uno con ella.”

Leonardo Boff

La espiritualidad ecofeminista se enmarca en el contexto de la vinculación entre ecología y espiritualidad. Es, por tanto, menester del presente apartado una contextualización de la temática a desarrollar.

3.6.1. ¿Religión vs espiritualidad?

En primer lugar, vale aclarar que al hablar de ecología y espiritualidad se hace referencia a esta última en sentido amplio, tal como lo hacen los mayores exponentes de la ecología espiritual.⁵

Desde la antropología de las religiones se suele hablar de religión en términos de institucionalización de la fe, de una autoridad externa que detenta una verdad a conocer y de una religiosidad colectiva de dominio congregacional. Mientras que la espiritualidad respondería a un ambiente holístico fragmentado y subjetivo, en donde la autoridad pasa a ser interna y el parámetro de verdad subyace en la propia experiencia.

⁵ A pesar de los mares de tinta que detallan la diferenciación terminológica, la ecología espiritual tiende a utilizar ambos conceptos de manera reversible. Si bien hay una referencia peyorativa hacia cierto tipo de religión antropocéntrica y jerárquica, estos autores tienen a hablar en términos de espiritualidad y religión indistintamente, en parte porque tienen un objetivo común, la preocupación ecológica. Además, mientras que algunos autores hacen una distinción tajante entre ambos términos, otros apelan por una continuidad entre ambos. En el caso de Díez de Velasco (2002) defiende el hecho de que la “Nueva Era” debería ser considerada como una religión a pesar de su falta de dogmas, de cultos y de ministros (p. 557).

Sin embargo, Mónica Cornejo (2012), a través de un estudio de la Soka Gakkai llega a la conclusión de que ambas categorías no son excluyentes y que su dicotomía no termina de reflejar la dinámica del panorama religioso actual.

La ecología espiritual, por su parte, engloba pensadores que parten de las religiones tradicionales así como de la espiritualidad holística, ya sea desde un punto de vista académico o confesional. La filiación religiosa o la pertenencia congregacional dejan de tener relevancia. Lo que importa es la tendencia al diálogo para resolver problemas comunes. En ese sentido tampoco se comporta como un fenómeno que pueda reducirse a la esfera individual. Existen organizaciones y movimientos tanto académicos como confesionales que se dedican a pensar las vinculaciones entre ecología y la espiritualidad.

Según los autores de esta corriente, la oposición no recaería entre los conceptos de religión y espiritualidad, sino entre un tipo de religiosidad anquilosada en un antropocentrismo obsoleto y la religiosidad/espiritualidad en sintonía con las circunstancias de su espacio y su tiempo, es decir, entre el estatismo y el dinamismo religiosos.⁶

Incluso, se podría sostener que la distinción entre religión y espiritualidad se disipa al estar ambas posicionadas en la misma vereda frente a la crisis ecológica actual. Fruto de este problema común se ha desarrollado el ecumenismo y se vieron multiplicadas las acciones que propagan y defienden el diálogo interreligioso.

Muchas de las organizaciones y movimientos (véase Anexo 1), hacen mención explícita de la incorporación en sus propuestas tanto de las formas de religión como de espiritualidad, indistintamente. Es por ello que en varios casos se habla de interfe, en lugar de interreligiosidad.

Incluso en las denominaciones de los que algunos consideran ser una subdisciplina de las ciencias de las religiones podemos observar los lazos intrínsecos entre las nociones de religión y espiritualidad, las cuales se implican mutuamente. Algunos de estos apelativos son la ecología de las religiones, la ecoteología, la ecología espiritual y el ambientalismo religioso, entre otros.

⁶ Desde una antropología de las religiones que intenta desapegarse de las obsolescencias teóricas del pasado, se acepta que “(...) la religión ha sido siempre movimiento: de personas, de ideas, de prácticas, de objetos, de imágenes.” (Cornejo, Cantón y Llera Blanes, 2008, p. 19).

3.6.2. La Ecología Espiritual

El fenómeno de la ecología espiritual incluye desde las espiritualidades orientales hasta la recuperación de las cosmovisiones indígenas, pasando por vertientes más científicas y reformulaciones de discursos religiosos tradicionales. Si bien incluye un amplio grupo de posturas e iniciativas, guardan ciertos puntos de relación entre sí, como la preocupación por el cuidado del medio ambiente y la necesidad imperiosa de nuevas propuestas ligadas a la espiritualidad para subsanar el daño planetario.

A su vez, en la relación de la espiritualidad con la ecología, esta última es considerada, en general, desde su vertiente profunda (*Deep Ecology*). A partir de la cual el humano no es más que una parte del sistema de la totalidad vida del planeta.

James Lovelock (2007), artífice de la hipótesis Gaia y representante de la ecología profunda, sostiene que la Tierra es un organismo vivo y autorregulado. Mientras que los humanos serían solo una parte más de ese sistema integral y, en caso de perturbar el equilibrio planetario, Gaia podría prescindir de nosotros. “Si no cuidamos de la Tierra, ella cuidará de sí misma haciendo que ya no seamos bienvenidos.” (p. 19). La Tierra tiene, así, un valor intrínseco, más allá del utilitarismo humano.

Otro punto en común de las vertientes de la ecología espiritual es que ninguna de ellas pone en duda la crisis ecológica actual, sino que parten de ella como un *a priori* indiscutible. Tampoco niegan la responsabilidad humana en torno a la raíz del problema. A su vez, apelan por reelaboraciones teóricas que conlleven a la acción política en pos de una transformación urgente. Lo mismo sucede con las propuestas ligadas a una economía sustentable capaz de mejorar los modelos de producción teniendo en cuenta que somos seres planetarios.

La progresiva homogeneización del medio ecológico protagonizada por la urbanización, la deforestación y la exterminación de la biodiversidad, entre otros factores, contribuyen al monoculturalismo capitalocéntrico. En este contexto desalentador del capitaloceno contemporáneo, distintos enfoques interdisciplinarios que

luchan en pos de la sostenibilidad incluyen la perspectiva espiritual como una de las claves para la transformación del mundo.

Diez de Velasco (2002, pp. 78-80) pone en evidencia una estrecha relación entre las sociedades preagrícolas y la religión, entendida como medio de regulación en las relaciones entre el humano y la naturaleza. Mediante sus rituales y tabúes, la religión actuaría a modo de buffer cultural para limitar el impacto antrópico sobre el medio natural. Este planteo se podría hacer extensivo a las sociedades contemporáneas, en donde los sistemas espirituales buscan ponerle un coto a la irrefrenable exhasutivación de la naturaleza, ya sea mediante la resacralización de la misma o mediante la creación o la insistencia en sistemas de valores morales ecológicos, entre otras propuestas.

“Las religiones del mundo proporcionan una orientación global sobre el cosmos y las funciones del ser humano en él. En este sentido, hace miles de años que en culturas de todo el mundo las actitudes hacia la naturaleza se han visto considerablemente determinadas, aunque no en exclusiva, por las perspectivas religiosas.” (Tucker, 2017, p. 191).

La ecología espiritual considera que el rol a desempeñar por la religión en la conducción a una nueva fase ecológica es de suma importancia y esta vinculada con la reelaboración de creencias, rituales y perspectivas éticas en pos de un despertar dando cuenta de la conexión de todo lo existente.

Es un común denominador en los autores que trabajan en la línea de la ecología espiritual poner en el banquillo de acusados a la cultura occidental, en especial, su faceta moderna vinculada con la desacralización del mundo y su degradación al estatuto de objeto. Hacen responsable de la crisis a los procesos de secularización, a la relegación de la religión al ámbito privado y al olvido de los valores espirituales fundamentales.

Gran parte de los pensadores en torno a la ecología espiritual no solo responsabilizan al desarrollo tecnocientífico o filosófico de la modernidad sino que también creen que los sistemas religiosos son parte de la gestación del problema ecológico y, por lo tanto, desconfían de sus capacidades resolutivas provenientes de las religiones. Y se preguntan ¿Cómo podría solucionar el problema aquello mismo que lo generó?

El antropocentrismo religioso; la entronización del humano por sobre el resto de la creación; la preeminencia de la trascendencia y la desacralización del mundo; y la obsolescencia de los textos; y los valores espirituales que no reflejan la realidad actual son algunos de los planteos más frecuentes. Tal es el caso de Thomas Berry quien no solo acusa a la filosofía moderna, sino también a la tradición bíblica de habernos hecho creer que éramos los dueños del mundo.

En la misma línea de análisis encontramos los desarrollos teóricos de Lynn White Jr. (2007) quien se vio interpelado por la crisis ecológica y las consecuencias que la misma suscita. Este autor se planteó la necesidad de ir al origen de dicha crisis y de proponer un cambio de rumbo. Sostiene que la fusión entre la ciencia y la tecnología y su dominio frente a la naturaleza son un factor determinante de la situación actual. Sin embargo, ahonda las raíces de la crisis yendo más allá. Da cuenta que la religión es determinante a la hora de moldear las relaciones con la naturaleza (p. 82). Y partiendo del discurso bíblico sostiene que “El cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido, especialmente en su forma occidental.” (p. 83). Puesto que pone a la naturaleza a merced del humano, el cual se entrona como amo y señor de lo creado.

En resumen, si bien la tecnociencia moderna a jugado su parte en los procesos de sobreexplotación de los recursos naturales y en la contaminación ambiental, ésta constituiría solo la causa próxima, mientras que las creencias y cosmovisiones acerca de la naturaleza fueron las causas últimas y determinantes del problema ecológico actual, ya que como sostiene el autor “(...) la ciencia occidental moderna fue forjada en una matriz teológica cristiana.” (White, 2007, p. 84).

Mary Evelyn Tucker, fundadora del *Yale Forum on Religion and Ecology*, admite, siguiendo el planteo de White, la responsabilidad del paradigma científico como raíz del problema, así como la obsolescencia de algunos de los textos y valores religiosos, proponiendo una reelaboración de los mismos para fomentar la paz y la sostenibilidad ecológica del mundo.

Hay quienes, también, culpan a las religiones monoteístas por haber hecho hincapié en una trascendencia olvidada de la inmanencia terrestre. Este es el caso de Vaughan Lee (2013) quien afirma lo siguiente: “When our monotheistic religions placed God in heaven they banish the many gods and goddesses of the Earth, of its rivers and mountains.” (p. 206).

Según pensadores como Thomas Berry y Lewellyn Vaughan-Lee el problema giraría en torno a una desconexión con el medio ambiente y un olvido de su sacralidad, ligado a la cultura occidental materialista e individualista. “We need to go to the root of our present paradigm – our sense of separation from our environment, the lack of awareness that we all are part of one interdependent living organism that is our planet.” (Vaughan-Lee, 2013, pp. 205-206). El verdadero desastre consistiría no en el deterioro físico del planeta sino en el olvido de la naturaleza sagrada de la creación. Como el mismo Berry (2006) plantea, se trata de no dar cuenta de que el universo es una comunión de sujetos y no una colección de objetos (p. 437).

Con miras a estos problemas, generados del seno mismo de las religiones, proliferan distintas iniciativas desde el ámbito de la espiritualidad para hacerle frente al problema ecológico. Estas tienen que ver con reelaboraciones ontológicas, epistemológicas, éticas y políticas.

La propuesta de Lynn White no reside en el abandono de la religión, sino en su reformulación. Nos presenta un cristianismo alternativo de la mano de una visión franciscana del mundo que se contraponga con el dualismo antropocéntrico medieval. Propone, entonces, la construcción de otro sistema de valores que dé lugar a una ética ambiental, y en donde la naturaleza no este subordinada a lo humano.

A pesar de su crítica al cristianismo medieval occidental, Lynn White salvaguarda otro tipo de cristianismo ligado a la justicia ambiental, que se desarrollará luego bajo el nombre de ecoteología. Ésta estará emparentada con las tradiciones orientales basadas en una visión monista de la naturaleza tal es el caso del hinduismo, el budismo o el taoísmo, entre otras. También estará en íntima conexión con la ecología profunda.

Tucker comparte el entusiasmo de White por las reformulaciones éticas hacia una ecojusticia.

“En paralelo a ese interés en la «ecojusticia», las religiones pueden alentar valores y éticas basados en la veneración, el respeto, la contención, la redistribución, la responsabilidad y la renovación, y formular así una ética medioambiental integral que incorpore a los seres humanos, los ecosistemas y a otras especies.” (Tucker, 2017, p. 192).

Por otra parte, la autora menciona, frente a la crisis ambiental multidimensional, la necesidad de un cambio de conciencia, un pasaje del individualismo hacia una visión

de interdependencia entre todo lo existente, inspirado en un sentido ampliado del bien común. Este viraje cobra el título de Despertar (*awakening*), Gran Giro (*Great Turning*), Gran Transición (*Great Transition*), entre otros, de acuerdo a las lecturas que se aborden.

Según Vaughan Lee, el punto de partida para esta toma de conciencia es hacer silencio para escuchar el clamor de la Tierra y para poder responderle. Este autor representa el grupo de las propuestas más frecuentes desde la espiritualidad con miras a subsanar los vínculos con la naturaleza insuflándola de espíritu, es decir, resacralizándola.

“The world is not a problem to be solved; it is a living being to which we belong. The world is part of our own self and we are a part of its suffering wholeness. Until we go to the root of our image of separateness, there can be no healing. And the deepest part of our separateness from creation lies in our forgetfulness of its sacred nature, which is also our own sacred nature.” (Vaughan-Lee, 2013, p. 13).

Thomas Berry (2013), uno de los pioneros de esta iniciativa, considera al universo como suprema manifestación de lo sagrado y como fuente misma de espiritualidad. Refiere a lo sagrado como lo que se sustrae al concepto ahondando en las profundidades de la maravilla. “The sacred is that which evokes the depths of wonder.” (p. 29). Propone una visión monista e interconectada de un universo sagrado para terminar con el autismo espiritual en el que nos vemos inmersos. Se da, de esta manera, un cambio en el estatuto de los modos de existencia, incluyendo a la Tierra.

Tucker (2003) habla en los mismos términos que Thomas Berry cuando propone restaurar la maravilla, sabiéndonos seres cosmológicos, a través de una apuesta por el diálogo religioso en detrimento de un dogmatismo inamovible; por la transformación de los rituales tradicionales fosilizados; por la flexibilización de la autoridad moral; por una soteriología del más acá; y por nuevas éticas ecocéntricas.

Frente a la desconexión entre el alma del cuerpo y el alma del mundo propia de una cultura materialista, Vaughan-Lee (2013) propone, a su vez, un movimiento de retorno a lo sagrado dándole a los seres humanos un rol esencial interpelándolos a ser guardianes de la Tierra. “The crisis we face now is dire, but it is also an opportunity for humanity to reclaim its role as guardian of the planet, to take responsibility for the wonder and mystery of this living, sacred world.” (p. 213). Ese es, según el autor, el

sentido del humano para recuperar la armonía perdida. Puesto que la no hay duda de que la Tierra sufre, de lo que no podemos dar cuenta es que nosotros sufrimos con ella.

Las iniciativas más recientes se ven incapaces de desligar las consecuencias del capitalismo predatorio con la crisis ambiental. Para muchos de los pensadores preocupados por la ecología y sus relaciones con la espiritualidad, entre los que podemos mencionar a Roger Gottlieb, Mary Evelyn Tucker y Martin Palmer, la lucha política, en pos de una ecojusticia y una ecología integral, ya no es una opción sino un imperativo moral. “As in civil rights and feminism, the new values of ecotheology and ecojustice will have to be won through political struggle.” (Gottlieb, 2004, p. 80).

Gaia, Madre, *Anima mundi*, Diosa, Gea, Tierra divinizada, sacralizada, viva, una. Corriendo el riesgo que conlleva toda generalización, estas son algunas de las caracterizaciones de la Tierra, desde la ecología espiritual. Esta adquiere otro estatuto ontológico que le permite ser considerada en tanto sujeto y, por lo tanto, beneficiaria de derechos y de un cuidado especial. A pesar de que su carácter sagrado se obtiene por la posesión de un espíritu (*anima mundi*), la divinización y sacralización de la Tierra deviene en una política del cuidado, en donde los humanos somos los responsables de sostener el equilibrio planetario, tanto físico como espiritual. Esto conllevaría a una nueva fase ecológica, denominada por Thomas Berry (2006), la era ecozoica.

3.6.3. Algunas reflexiones derivadas de estos planteos

Antes de adentrarme en reflexiones críticas me parece importante destacar la labor de estos autores por el mérito que solo el pensar en torno a estas problemáticas conlleva.

Claro que también cabría mencionar que de estos discursos generalizadores del fenómeno de la ecología espiritual se rescatan tintes humanistas imposibles de soslayar. Si bien es cierto que el *anthropos* abandona el centro de la escena, hay una dignidad humana superior al resto de los seres y, por lo tanto, un especismo, aunque sesgado, persistente.

Cuando los discursos de la espiritualidad hablan de sostenibilidad ¿qué es lo que realmente intentan sostener?, ¿el equilibrio planetario o la subsistencia de la especie humana?, ¿se puede hablar de espiritualidad sin humanidad?

Plantear una ética en términos no antropocéntricos, ¿no supone, acaso, la posibilidad de concebir un mundo sin humanidad? Reitero, entonces, ¿qué es lo que se busca sostener? Damos cuenta que la ética termina siendo humanista y que si bien la preocupación por la tierra es genuina, la principal inquietud es la pervivencia de lo humano.

En teorías como las de Lovelock, que sostienen que la Tierra es un organismo que se autorregula y que podría expulsarnos, “estornudarnos”, en cualquier momento por ser considerados nocivos, el humano ya no es protagonista sino un modo más de existencia. ¿No sería incompatible, en algún punto, con las propuestas desde la espiritualidad que indican que la transformación del mundo depende de nosotros y que somos los humanos los “Guardianes de Gaia”?

Se puede apreciar, entonces, como las virtudes de la sostenibilidad por momentos parecieran ser humanas, demasiado humanas.

Asimismo, estos discursos que hablan en términos de “prosperidad del planeta”, ¿cómo determinan lo que es próspero? O más importante aún: ¿quién lo determina?, ¿con qué interés ulterior?, ¿quién puede encarnar el lugar del amo y hablar con miras a un bien común, si es que existe tal cosa?

Cuando Lynn White nos habla de una ética ambiental, ¿quién se supone que sean los artífices de dicha ética? ¿Quiénes sentarán los criterios de bien y de mal? Cuando Mary Evelyn Tucker nos alerta sobre la necesidad de valores medioambientales apropiados ¿qué estará queriendo decir con esto? ¿apropiados para qué, o mejor dicho, para quién?

Y las preguntas siguen proliferando...¿Atribuirle a la Tierra la condición de sufriente y hablar de ella en términos antropomórficos no contribuye, acaso, al sostenimiento de lo humano en tanto parámetro de verdad? ¿Hablar en términos de naturaleza espiritual del humano y de la Tierra, no podría remitir a un esencialismo? ¿La apuesta desde la ecología espiritual de resacralización de la Tierra alcanzaría para frenar la vertiginosa crisis ecoplanetaria? ¿Su subjetivación y espiritualización no contribuirían al dualismo cartesiano entre materia y espíritu? ¿Hasta qué punto un

cuidado del mundo no implica un cierto paternalismo y, por lo tanto, una jerarquización de los modos de existencia? ¿La apuesta por los valores morales y espirituales como parte de la solución no estaría olvidando la crítica nietzscheana de que valorar responde a una lucha de fuerzas y relaciones de poder?

En resumidas cuentas: ¿Hay alguna tradición religiosa/espiritual que, en última instancia, no sea humanista y, por tanto, especista?

A partir de estos interrogantes pretendo adentrarme en el análisis de la espiritualidad ecofeminista haciendo especial hincapié en el contexto latinoamericano, para exponer la particularidad de su propuesta dejando entrever sus alcances y sus límites.

4. Espiritualidad ecofeminista

4.1. Ecofeminismos y espiritualidad

“Si estoy hecho de arcilla toda la tierra es mi país
y todas las criaturas son mi prójimo”⁷

Omayya Ibn Abisalt al andalusí

El ecofeminismo puede entenderse como una corriente teórico-práctica que critica la cultura capitalista patriarcal actual, la cual ha florecido fruto de la dominación de la mujer y de la naturaleza. Es una corriente que, a su vez, reclama una transformación socio-ecológica. Acusa al modelo económico y cultural occidental de ser causante de la crisis ecológica y de las diferencias de género. Se trata de un movimiento dinámico que combina teorías y prácticas feministas con los desarrollos de la ecología profunda.

El término responde a un neologismo que cuenta ya con cincuenta años de historia y con más de una perspectiva o mirada divergente en torno a la subordinación de la mujer y de la naturaleza con respecto al varón. Surge en la década del setenta de la mano de pensadora francesa, Françoise d'Eauboune.

Carolyn Merchant fue una de las primeras en denunciar la muerte de la naturaleza como un fenómeno que ya estaba deviniendo desde la revolución científica. Siguiendo los postulados de Francis Bacon, la ciencia dividió a la naturaleza en partes de un engranaje mecánico al servicio del hombre legitimando el desarrollo de la posterior revolución industrial. Responsabiliza también a la Ilustración moderna y sus antecedentes filosóficos, desde Platón, que contribuyeron al dualismo y a la maquinización de la naturaleza y de los cuerpos. En esta línea la secundan más de una pensadora. Tal es el caso de Vandana Shiva (1995) quien advirtió también sobre el lado oscuro del siglo de las luces, puesto que cegado por el mito del progreso y priorizando el conocimiento científico y el desarrollo económico desembocó en la opacidad de la vida.

Merchant puso en evidencia la filiación entre la naturaleza y la mujer, por lo que propuso la unificación de los movimientos ecologista y feminista. “Juxtaposing the

⁷ Citado en la clase inaugural del Máster por el profesor Francisco Marco Simón.

goals of the two movements can suggest new values and social structures, based not on the domination of women and nature as resources but on the full expression of both male and female talent and on the maintenance of environmental integrity.” (Merchant, 1983, p. xix). Shiva la secunda cuando habla de la ciencia y del desarrollo como proyectos patriarcales en contra tanto de la naturaleza como de las mujeres.

El ecofeminismo parte de la premisa de que todas las formas de dominación están de alguna manera conectadas. No solo se sustenta en una crítica un antropocentrismo religioso, sino también un androcentrismo y una visión patriarcal del mundo. La exhaustivación de la naturaleza como mero recurso y la relegación de la mujer a su función reproductiva permitieron entrar en escena a una lucha antiespecista combinada con una lucha antisexista frente a un mismo amo cultural y simbólico.

“Su lucha ecológica en la India está orientada simultáneamente a liberar a la naturaleza de la incesante explotación y a ellas mismas de la ilimitada marginación. Están creando una ideología feminista que trasciende el género, y una práctica política que abarca a todos los seres humanos; están desafiando el supuesto universalismo de la ideología patriarcal no con otra tendencia universalista sino con la diversidad; y están desafiando el concepto dominante de poder como violencia con el concepto alternativo de la no violencia como poder.” (Shiva, 1995, p. 24).

El activismo ecofeminista es entendido tanto en sentido teórico como práctico. Por una parte, consideran necesario una denuncia teorética y una reformulación conceptual de las categorías binarias y jerarquizantes que promueven la dominación, tales como naturaleza-cultura, varón-mujer, cuerpo-espíritu. Proponen, además, una desmaquinización de la naturaleza restituyéndole su organicidad viva. Sugieren, así, un cambio ontológico que tenga en cuenta la continuidad de todos los modos de existencia.

Por otra parte, la lucha política es un componente esencial para no quedar solo en el ámbito de la palabra, en especial, desde la década de los ochenta. A su vez, la pugna por establecer nuevos sistemas económicos más amables con los ecosistemas, con la biodiversidad y con los humanos en desventaja es un imperativo generacional. No solo a favor de un desarrollo sostenible sino, como recalca Lovelock (2007), en pos de una retirada sustentable. Siguiendo esta premisa de la ecología profunda se proclaman pensadoras como Vandana Shiva (2014): “Para poner fin a la violencia contra las mujeres hace falta también dejar atrás la economía violenta implantada por el

patriarcado capitalista y sustituirla por economías no violentas, sostenibles y pacíficas que respeten el planeta y a las mujeres.” (p. 23).

Claro que hablar del ecofeminismo en singular puede llevar a generalizaciones perjudiciales. Equivaldría a hacer mención del cristianismo o del islam en singular, solo por citar dos ejemplos. Existe más de una corriente que podría encarnar el espíritu ecofeminista. Hay vertientes más esencialistas y otras más constructivistas, algunas hacen énfasis en la espiritualidad y otras en el activismo político, hay quienes distinguen también en un ecofeminismo del norte y otro del sur. Ninguna de estas categorías es excluyente, sino que conviven en la combinación y en la complementariedad. Las taxonomías son variadas de acuerdo con las pensadoras que las presentan.

La ecofeminista Yayo Herrero (2011; 2016) distingue entre una corriente esencialista relacionada con los primeros matices ecofeministas; los ecofeminismos del sur, en el que se destacan Vandana Shiva, María Mies e Ivone Gebara; y las vertientes constructivistas.

Los ecofeminismos esencialistas reivindican a las mujeres en su relación con la naturaleza y en detrimento de la cultura propia de los hombres. Pretenden recuperar un matriarcado primitivo y una femineidad salvaje.

En general, se habla del ecofeminismo espiritual en términos esencialistas en donde se da una identificación de la mujer con la naturaleza. Sin embargo, esta afirmación no es susceptible de ser generalizada. La propia Ivone Gebara (2000b) va a desmentir el hecho de que toda espiritualidad ecofeminista sea esencialista. En este punto me extenderé más adelante.

Los ecofeminismos del sur se caracterizan por denunciar el mal desarrollo ligado al modo de producción capitalista y al ejercicio del colonialismo en los países del Tercer Mundo. “El mal desarrollo es la violación de la integridad de sistemas orgánicos interconectados e interdependientes, que pone en movimiento un proceso de explotación, desigualdad, injusticia y violencia.” (Shiva, 1995, p. 34).

Los ecofeminismos constructivistas, en cambio, sostienen que las relaciones entre la mujer y la naturaleza son construcciones sociales que contribuyeron al sometimiento. “Es la división sexual del trabajo y la distribución del poder y la propiedad la que ha sometido a las mujeres y al medio natural del que todas y todos formamos parte.”

(Herrero, 2011, p. 199). En esta línea, Herrero (2011; 2016) menciona a autoras como Bina Agarwal y Val Plumwood.

A pesar de estas distinciones, hay un predominio por una voluntad de cambio que subyace en todos los niveles de la existencia.

“Pero lo cierto es que todos los ecofeminismos están reflexionando, evolucionando y construyendo teoría, filosofía, visión y propuestas de transformación emancipatorias desde su propia práctica y sus propios contextos en una sola dirección: la destrucción del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo.” (Peredo Beltrán, 2017, p. 126).

El denominador común radica en saberse una alternativa para la transformación del sistema hegemónico patriarcal. Enfrentándose a los mitos obsoletos del progreso y el desarrollo, visibilizando la ecoddependencia e interdependencia y poniendo a la vida en el centro de la experiencia (Herrero, 2016). Asimismo, las corrientes ecofeministas tienen en consideración la importancia de la praxis política. Tal como afirma María Mies (2014, p. 29), este nuevo paradigma no logrará instalarse a partir de un Big Bang o de una Gran Revolución sino cuando nos pongamos a plantar nuevas semillas.

“Una perspectiva ecofeminista propugna la necesidad de una nueva cosmología y una nueva antropología que reconozcan que la vida en la naturaleza (que incluya a los seres humanos) se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor. Sólo así podremos llegar a ser capaces de respetar y preservar la diversidad de todas las formas de vida, incluidas sus expresiones culturales, como verdaderas fuentes de nuestro bienestar y nuestra felicidad. Con esta finalidad, las ecofeministas utilizamos metáforas como ‘retejer el mundo’, ‘sanar las heridas’ y reconectar e interconectar la ‘red’.” (Shiva y Mies, 2014, p. 49).

La espiritualidad ecofeminista, en particular, se caracteriza por adoptar una percepción mágica de la vida al percibir los fenómenos de manera interconectada. Tiene que ver con la toma de conciencia de la resacralización de la existencia. Por supuesto que hay más de una manera de concebir esta espiritualidad. Hay quienes la conciben como una fuerza femenina vital o como la divinización de la Madre Tierra, en todo caso, se trata de una espiritualidad inmanente, una energía que conecta todas las cosas.

Vandana Shiva reivindica el principio femenino como una alternativa no violenta más allá de todo género y vinculada con el reconocimiento de la diversidad.

Esta vertiente ecofeminista ha contribuido en el cambio desde su posición. Ha llevado a cabo, y lo sigue haciendo, una relectura del texto bíblico. Consideran necesaria una reelaboración crítica del antropocentrismo bíblico que permitió la subyugación de la naturaleza y del androcentrismo que posibilitó el dominio del varón sobre la mujer. “As Gebara indicates, in several Latin American countries women are re-reading biblical scriptures from the joint perspective of ‘the integrity of creation’ and ‘respect for women’.” (Elvey, 2005, p. 532).

Los pasajes más reelaborados son tanto el Génesis como el Apocalipsis, lo cual no es extraño al posicionarse en el principio y en el fin del mundo, respectivamente. Muchos de estos desarrollos están relacionados con la corriente poscolonial que sostiene que la Biblia sirvió de justificación para los procesos coloniales.

Más de una vez se ha acusado a este ala del ecofeminismo de evasión política con miras a una trascendencia analgésica. Sin embargo, esto no es del todo cierto, al menos no en todas sus manifestaciones. Algunas sostienen un activismo político activo, mientras que otras defienden una política de la vida cotidiana, o lo que Shiva y Mies (2014, p. 69) denominan una producción cotidiana de subsistencia.

Los ecofeminismos se postulan como una nueva alternativa para hacerle frente al Antropoceno. La vertiente espiritual, ya sea del norte o del sur, esencialista o constructivista, apela a una toma de conciencia con respecto a la violencia creciente infligida por el sistema capitalista patriarcal imperante. Propone la relectura de los textos sagrados y una reflexión en torno a los valores éticos que no olvide que somos parte de la naturaleza. La interconexión de todo lo existente es el motor para la militancia política, nunca olvidada por esta corriente ecofeminista espiritual.

Ya a grandes rasgos podemos vislumbrar algunos puentes de unión que podrían tenderse con las categorías propuestas por el giro ontológico, así como sus divergencias.

Ambas sostienen una pugna contra los binarismos de la ontología clásica occidental. Quizás no hagan uso de las mismas categorías, pero en muchos casos se refieren a lo mismo. Se deja entrever el concepto de hibridación latourniano y el sistema de red interconectada que atraviesa todos los modos de existencia. Esto sin duda es conducente a la abolición del antropocentrismo, aunque se verá más adelante cómo el ecofeminismo responde frente al humanismo y al especismo al analizar el fenómeno en América Latina. A simple vista también se percibe una política ampliada, aunque no me

atrevería aún a hablar en términos de una cosmopolítica del modo en que lo hace Stengers. Hay interrogantes que aún quedan resonando, ¿Se instalan en un mundo con distintas culturas o conciben un multinaturalismo tal como lo hace Viveiros de Castro? ¿Tienden a generalizar el cosmos y a homogeneizarlo, o a verlo en sus singularidades pluriversas? ¿Qué consecuencias prácticas se derivan de estas concepciones ontológicas?

A continuación, para poder responder a estas preguntas, se presentarán los desarrollos de la espiritualidad ecofeminista en el contexto de América Latina.

4.1.1. Espiritualidad ecofeminista latinoamericana

“Ni la tierra ni las mujeres
somos territorio de conquista.”

Grafiti urbano

En América Latina, el ecofeminismo espiritual cobra rasgos característicos con respecto a sus influencias, sus orígenes y sus desarrollos. Presenta una marcada influencia de la teología de la liberación, así como de la teología feminista. También incurre en influencias de las cosmovisiones indígenas, las cuales añadirán un componente singular al cuidado de la naturaleza y de la mujer en estas tierras.

El ecofeminismo surge en Latinoamérica enraizado en la teología feminista. Esta surge, a su vez, desde la matriz teológica de la liberación, compartiendo su preocupación por lo pobres y marginados. En tanto que el ambientalismo propuesto por esta corriente se ve estrechamente conectado con las problemáticas sociales atravesadas por la pobreza y la marginalidad, se desarrolla una perspectiva ecológica integral en donde el clamor de la tierra coincide con el clamor de los pobres. Así lo atestiguan la obra de Leonardo Boff, exponente de la teología de la liberación, y la Encíclica *Laudato si*, no por coincidencia, escrita por un Papa latinoamericano.

Sin embargo, el corte con la teología de la liberación también es claro y se ve reflejado en la denuncia de las teologías feministas y ecofeministas del sesgo patriarcal de dicha corriente.

“Las teologías feministas críticas de la liberación reflexionan desde el compromiso concreto en favor de la liberación de las mujeres. A partir del sufrimiento real de las mujeres en unas culturas patriarcales que las excluyen y las minusvaloran, analizan las causas de esa discriminación, establecen acciones que deben emprenderse para eliminarla y proponen una visión alternativa del futuro. Su objetivo es la transformación de las personas, las instituciones y la sociedad hacia unas relaciones de mayor justicia, mutualidad y cooperación.” (Ramón Carbonel, 2014, p. 105).

Según autoras como Ress (2010) y Lorentzen (2014) el ecofeminismo constituye la tercer fase de la teología feminista en América Latina, que tiene lugar a partir de la década del 90, luego de la fase de la teología de la liberación (década del 70) y de la teología feminista (década del 80).

A pesar de alejarse de la teología de la liberación por sostener elaboraciones teórico-prácticas que mantenían a la mujer en su posición de subyugación, esta corriente determinó el rumbo a seguir en los ecofeminismos latinoamericanos. En especial, tuvo una influencia en términos metodológicos basados en la hermenéutica, y en términos conceptuales, en relación con la liberación de los oprimidos.

Ivone Gebara (2000b) reconoce que en la década de los setenta hubo un viraje de las preguntas teológicas. Las preguntas ya no giraban en rededor al conocimiento de Dios sino a cómo vivir el Reino de Dios en la historia. La justicia social pasó a ser el tema de interés central.

Las teologías feministas, por su parte, contribuyeron a la sospecha de las relaciones de poder asociadas al género y su naturalización y de la sistematización de los saberes teológicos a partir de una jerarquía predominantemente masculina. “La teología feminista intenta, a partir de esa revolución antropológica reafirmar la complejidad de la vida humana y cambiar la geografía histórica y mental que heredamos del mundo patriarcal.” (Gebara, 2008, p. 122).

El nuevo viraje que instauran los ecofeminismos consiste en pensar esa justicia social en términos de ecojusticia, vinculando el destino de los oprimidos al destino del planeta vivo.

Dentro del ecofeminismo latinoamericano se advierten varios desarrollos heterogéneos que fueron mutando de manera cronológica, aunque todos permanecieron a lo largo del tiempo.

En un primer momento el ecofeminismo fue una iniciativa desde la teología cristiana constituyéndose en una vertiente netamente espiritual. Sin pretender desligarse de la ortodoxia a nivel institucional, aunque a veces esa fue la resultante, el objetivo consistía en una reformulación del cristianismo. Los ecofeminismos latinoamericanos ligados a la espiritualidad en sus orígenes tendieron a ser reformulaciones de la religión cristiana tradicional inmersa en la lógica patriarcal. Reelaboraciones tanto del texto bíblico, como de algunos dogmas, valores y prácticas.

Una transformación entendida como cambio de conciencia pareciera ser la mayor preocupación y el objetivo último de estos grupos, ya sea que se logre mediante reformulaciones teóricas o por políticas concretas. Se ve una clara apelación por nuevas formas de pensar a nivel antropológico, cosmológico, epistemológico y político.

Parten de la concepción de que todos formamos parte de un mismo cuerpo sagrado interconectado e inmanente. Esto implica una resignificación de lo sagrado y por lo tanto del concepto de Dios. Incluso la vida y la muerte se hermanan en un ciclo indiferenciado.

“El ecofeminismo invita a redescubrir quienes somos como especie humana. Invita a reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra como una respuesta para detener la destrucción del planeta. Propone un nuevo paradigma, una nueva cosmovisión que está más en armonía con los ecosistemas del planeta y con las fuerzas del universo. En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad.” (Ress, 2010, p. 112).

Basándose en esta nueva perspectiva ontológica van a encarar una ética holística y dinámica que tenga consideración por la vida en todas sus dimensiones. Esto también iría de la mano de nuevas prácticas o rituales que reflejen la conexión con la tierra y todo lo que habita en ella o con-vive con ella.

A partir de lo dicho hasta este punto se puede dar cuenta de la lejanía que tiene la perspectiva ecofeminista latinoamericana con los desarrollos religiosos sustentados en la ontología clásica occidental. Al igual que sucede con los desarrollo de la ecología espiritual en general, se puede observar aquí una reticencia contra los binarismos jerarquizantes cuyas consecuencias prácticas terminan en algún tipo de dominación.

Al ser desarrollos inmersos en la ecología espiritual, coinciden también en el planteo de la relacionalidad entre todos los seres. Esto se podría homologar con las

redes de existencia hibridada y el concepto de mediación, que podrían dar lugar a políticas no especistas y más abarcativas, así como a éticas más dinámicas e integrales.

Coinciden también en la necesaria resacralización de la naturaleza. Pero me pregunto ¿será esto suficiente para evitar el maltrato hacia la misma?, ¿acaso la resacralización contemporánea de la persona logra evitar que se la vulnere en sus derechos a cada instante?

Pero el problema principal que me suscita, ahora, es determinar si se puede hablar en términos generales de una espiritualidad ecofeminista latinoamericana prescindiendo de las particularidades que presenta cada autora. Considero que un estudio de este tipo excede el presente trabajo, de hecho apenas llegaré a mencionarlas en el siguiente apartado. Mientras algunas pensadoras hacen hincapié en la lucha por los derechos; otras ponen el acento en las reelaboraciones teológicas, tanto católicas como protestantes; otras incurren en un sincretismo revalorizando el chamanismo y espiritualidades afroamerindias; o bien se vuelcan a los postulados de la ecología profunda. Se puede apreciar, entonces, la dificultad para analizar el fenómeno de manera global.

Si bien, es esta espiritualidad ecofeminista en la que pretendo detenerme, mencionaré otros desarrollos latinoamericanos, algunos autodefinidos como ecofeministas y otros no, pero en constante lucha por la naturaleza y las mujeres.

Me refiero a las luchas contra el extractivismo, minero y energético, desde las comunidades indígenas y desde otras comunidades inspiradas en éstas. La defensa de los territorios-cuerpos, la ética del cuidado, la resistencia como lucha y la resignificación del feminismo y su ampliación hacia horizontes ecológicos son algunas de las características compartidas por estos grupos. Algunas de las denominaciones que adoptan son las de feminismo indígena o comunitario, ecología política feminista, ecofeminismo antiextractivista, entre otros. Como sugiere el colectivo LaDanta LasCanta, se da en estos grupos una apropiación del “imaginario ecofeminista” aunque no se denominen como tales.

Con un especial matiz poscolonial muchas veces hacen referencia a América Latina en términos de *Abya Yala* como una clara postura en contra de la colonialidad que sigue operando en estos territorios. La noción de *Pachamama* también se torna central.

La preocupación general de las ecofeministas reside en que no hemos despertado a la vinculación entre explotación de la naturaleza y dominación de la mujer. “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.” (Gebara, 2000b, p. 28).

Si el ecofeminismo en sí constituye una serie de corrientes muy contemporáneas, el desarrollo del mismo en Latinoamérica, aunque crece día a día, es aún más reciente. A pesar de carecer de un lugar de expresión en las instituciones, tanto académicas como religiosas, la resistencia política se hace cada vez más evidente. Se ve en las calles, en los grafitis, en las protestas, en las redes sociales, y en actividades y convocatorias que van desde las marchas hasta jornadas y congresos (Véase Anexo 2).

Con el tiempo se verá si las diferencias ideológicas de cada grupo terminan por disgregar los movimientos y las demandas, o si se podrá atisbar una red de actantes que promueva el cambio y la apertura al diálogo, mediante un nuevo tipo de solidaridad y de complicidad, tal como propone la misma Ivone Gebara.

4.1.2. Pensadoras ecofeministas en América Latina

“Brujas y hechiceras son hoy símbolos de resistencia
contra un sistema hegemónico y jerárquico (...)”

Ivone Gebara

Ivone Gebara es una teóloga ecofeminista brasileña, quien encarna esta perspectiva teórico práctica en su propio modo de habitar la trama de la vida. No me explayaré más aquí acerca de su pensamiento y obra puesto que le dedicaré un lugar especial en el siguiente apartado, pero sí mencionaré el hecho de que todas las demás ecofeministas del continente fueron influidas por esta pensadora.

El colectivo Con-Spirando tiene sus orígenes en 1991 y conecta desde entonces redes de pensadoras en torno al ecofeminismo. Tiene su base en Santiago de Chile, aunque reúne ecofeministas de todo el continente e incluso trasciende sus fronteras. Una de sus cofundadoras es la ecofeminista Mary Judith Ress. Pensadora influyente que se

enraíza en la teología cristiana pero despliega sus ramas en el ambiente holístico latinoamericano que se apropia del imaginario de la espiritualidad amerindia.

Rosa Dominga Trapasso es co-fundadora del círculo de feministas cristianas, Talitha Cumi. Radicada en Perú y dedicada a denunciar todas las formas de violencia que no beben más que de una misma fuente, a saber, el antropocentrismo y el androcentrismo de la sociedad patriarcal.

En Brasil encontramos a la máxima exponente Ivone Gebara y así también pensadoras como Agamedilza Sales de Oliveira, Sandra Duarte y Sandra Raquew. Sales de Oliveira es católica y fundadora del movimiento feminista María Sem Vergonha, Duarte, por su parte, es académica sin una pertenencia confesional particular, y Raquew es evangélica y forma parte de un colectivo feminista con el nombre de Chimalman.

La teóloga feminista Fanny Geymonat-Pantelís y la periodista Gladys Parentelli, si bien nacieron en Uruguay, llevan a cabo su lucha ecofeminista en Bolivia y Venezuela, respectivamente. Alcira Greda, teóloga feminista católica, también trabaja en Bolivia, y Rosa Trujillo en Venezuela.

En Ecuador encontramos a la teóloga feminista Marcia Moya. En Uruguay a Graciela Pujol, fundadora de un grupo ecofeminista llamado Caleidoscopio. En Argentina a Coca Trillini, militante y defensora radical de los derechos de las mujeres y de los derechos ambientales.

Claro que la lista no termina ahí, pero cumple con la intención de exponer la dimensión que abarca el fenómeno ecofeminista en todo el continente y las redes de trabajo que se van gestando desde las diferentes territorialidades.

Sin lugar a dudas, Ivone Gebara es la mayor representante del ecofeminismo en su vertiente espiritual en el contexto de América Latina. A ella y a su obra se le dedicará lo que resta de este trabajo.

5. Ivone Gebara

5.1. *Ecofeminismo como modo de vida*

“Si no puedes hallar la verdad justo donde te encuentras,
¿dónde más esperas hallarla?”

Dogen

Ivone Gebara es una pensadora brasileña contemporánea, teóloga ecofeminista, que aun siendo cristiana, avanza hacia posiciones que despegan de la religiosidad patriarcal tradicional. Se trata de una monja católica doctora en filosofía y en ciencias de la religión.

Sus polémicas afirmaciones la exiliaron al silencio sentenciado por la autoridades eclesiales, el cual se prolongó por un periodo de dos años (1995-1997). Introyectó esa etapa de su vida como un tiempo de espera y de gran aprendizaje.

Sin renunciar a su lugar dentro de la Iglesia católica romana, trabaja con la contradicción de su propia vida, con la ambigüedad de la trama de la existencia de la que todos formamos parte. Abraza la contradicción para no caer en una coherencia moralista y a la larga siempre insostenible. “No estoy en condiciones de eliminar todas mis contradicciones, tampoco quiero vivir sin las que han ido surgiendo a lo largo de mi vida. Ellas agitan mis ‘aguas’ personales, dan sabor a mi pozo y me hacen pensar.” (Gebara, 2002a, p. 32).

Haciendo caso de las distintas corrientes ecofeministas mencionadas previamente, el ecofeminismo que defiende Ivone Gebara se enmarcaría del lado del sur, aunque influido por el norte, y del lado de la espiritualidad aunque teñida de política. Se ve reflejado en su obra que también bebió de las lecturas de teólogos de la liberación, como Leonardo Boff o Rubem Alves.

Si bien se ha tendido a equiparar el ecofeminismo espiritual con cierto esencialismo de base, no sería éste el caso de Ivone Gebara. De hecho, así mismo lo afirma la pensadora latinoamericana:

“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.” (2000b, p. 21)

Ella misma se lanza a la tarea de deconstruir las interpretaciones bíblicas de corte esencialista que presentan un ideal de humano y un final histórico predeterminados. Su obra atestigua la ficcionalidad de las taxonomías estancas, dando lugar a un pensamiento dinámico, vivo y situado.

Influida por el ecofeminismo del norte y del sur, por pensadoras como Carolyn Merchant, Rosemary Radford Ruether, Vandana Shiva y María Mies, entre tantas otras, se mantuvo como fiel defensora de esta corriente, en especial, desde una activismo militante. Ensuciándose las manos en el lodo de la vida. Sufriendo con otros y no por otros. “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.” (Gebara, 2000b, p. 25).

Hace varias décadas vive en el noreste de Brasil, en las cercanías de Recife, en un barrio carenciado de la ciudad de Camaragibe. Nadie le contó lo que significa tener sed, sino que lo vivió en carne propia. Así lo relata en una de sus visitas a la región de Sergipe.

“Quien nunca sintió sed del agua viva no sabe lo que es verse obligado a beber agua muerta, agua que mata, agua que se traba en la boca, agua de barro, agua pesada, agua salobre, agua de lodazal, agua podrida. Quien nunca llegó cansado y sudado del trabajo duro y, clamando por agua, tuvo que quedarse sin una gota siquiera para mojar la palma de la mano, no sabe que es tener realmente necesidad de agua. Quien nunca vio a un bebé llorando por falta de baño, brotado, lleno de pústulas, no sabe que el agua es vida.” (Gebara, 2002b, p. 32).

Se pone en el lugar de las amas de casa, de las madres, de las mujeres consumidoras de la religión patriarcal, de las mujeres violentadas, de las mujeres más pobres. Evoca, incluso, las memorias de sus ancestas. Cuenta como su propia bisabuela Helena, su abuela Karime y su madre Josefina, cayeron presas de la lógica patriarcal y androcéntrica. Relata la manera en que sus vivencias se entrelazan con su vida haciendo de ella alguien único y entramado, a la vez.

La conexión de sus ideas con sus experiencias prácticas singulares permite dar cuenta de que su saber no consiste en meras elucubraciones solipsistas sino que se

conectan con las realidad de la vida de los otros. Por eso Gebara (2011) prefiere partir de las experiencias corpóreas antes que de las ideas abstractas.

Partiendo de estas vivencias empíricas sostiene que la equiparación de la mujer a la naturaleza conllevó a su consecuente dominación, así como ocurrió con los negros, los indígenas, y otros seres humanos considerados como inferiores. Esa es la justificación de su adhesión a la lucha ecofeminista que aboga por la liberación de todas las formas de dominación al unísono. En este punto, el ecofeminismo coincide con los postulados antiespecistas que aúnan la lucha contra la subordinación política y ontológica. “Una postura ecofeminista para mí es una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista.” (Gebara, 2000b, p. 25).

No se trata de equiparar sustancialmente a la naturaleza con la biología, sino de homologar la situación de subyugamiento y de aunar los esfuerzos en la lucha política para poder escuchar el balbuceo de los bosques, de los niños, de las mujeres, de los sin techo. De esta manera, utiliza el género como metodología, como instrumento hermenéutico, para evitar que se equipare lo masculino con lo humano y que se tome a la naturaleza como objeto. Las cuestiones de género y ecología se introducen, de este modo, para visibilizar los agentes históricos relegados al ámbito de lo privado y a la esfera de la subordinación.

Ivone Gebara (2002b) se autodeclara en una búsqueda constante de caminos que puedan saciar la sed de sentido de las mujeres oprimidas y relegadas. Caminos que conduzcan a abolir la sordera polifónica y contagiosa que se cuele en nuestra cotidianeidad. Su ecofeminismo no pretende instalar una nueva religión o espiritualidad sino que se presenta como una nueva forma de leer la tradición cristiana en diálogo fluido con otras tradiciones y disciplinas.

Para ello propone una nueva epistemología ecofeminista, basada en la experiencia cotidiana de las mujeres más pobres del continente y en la noción de interdependencia de la urdimbre de la vida. “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.” (Gebara, 2000b, p. 75). Es una nueva manera de conocer, con contenidos en condiciones de deshabitar la herencia patriarcal y que no necesariamente tengan al *andros* como protagonista.

Apuesta por una indeterminación conceptual para evitar cualquier dogmatismo y posibilitar, así, nuevas alternativas de posicionarnos en la vida. No desde una perspectiva poscristiana, sino posdogmática y pospatriarcal.

“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.” (Gebara, 2000b, p. 26).

Habría que pensar si esta nueva epistemología ecofeminista es capaz de pensar a partir de distintas ontologías entendidas como distintos mundos o naturalezas, como plantea Viveiros de Castro, o si se queda en un mero relativismo cultural.

Por otra parte, habría que atisbar los problemas que pueden suscitar desde una epistemología basada en la intuición y en la experiencia personal.

5.2. Religión como religación política

“El universo y yo hemos nacido al mismo tiempo,
y todos los seres y yo somos uno y lo mismo.”

Zhuang Zi

Las religiones del mundo han sido, en parte, fuente de intolerancia y de instrumentalidad política con el rostro feroz de las guerras, persecuciones y muertes. Ivone Gebara le atribuye a la religiosidad institucionalizada tradicional la hechura de las jerarquías artífices de la desigualdad y de la injusticia y llama a estas manifestaciones religiosas con el nombre de “Divisiones”. Estas fueron y siguen siendo dominadoras, excluyentes y cómplices de la violencia en todos sus órdenes.

Claro que Ivone Gebara (2011) admite que por fuera de la hegemonía religiosa existieron y existen tantos desarrollos, teológicos y cristológicos, como comunidades cristianas. Lo que ella critica es la ideología hegemónica y estática. Por eso considera que la labor de la teología feminista y ecofeminista consiste en rescatar la práctica cristiana desde la materialidad de los cuerpos, ya presente en los Evangelios y en el las primeras comunidades cristianas.

La verdadera Religión no conoce, para la autora, barreras dogmáticas ni credos disímiles, sino que se enraíza en un espíritu de mutua tolerancia, unión y armonía. Remite la etimología del término, es decir, al *religare*, a una unión de todo lo que existe. En ese sentido concibe a la religión como una religación política. “La religión debería servir solo para ligar las partes de nuestro mundo y convertirlo en un solo mundo. La religión debería ser solo el esfuerzo de la conciencia y del cuerpo para acoger la interdependencia constitutiva de todo lo que existe.” (2002b, p. 21). En ese sentido, volver a la Religión implicaría un abandono de las creencias particulares para abrazar una solidaridad y una ligación más allá de las Divisiones.

Si bien no reniega de la institucionalidad social de las religiones por completo, puesto que en la lógica de la religación quedarían subsumidos tanto el plano social como individual, desde una perspectiva fenomenológica ensalza la experiencia religiosa personal. Gebara (2008) sostiene que las creencias son situadas puesto que comienzan en nuestros cuerpos, en nuestras experiencias de la sexualidad, del nacimiento y de la muerte. Hablar de creencias desligadas de las experiencias religiosas conllevaría a una alienación que acepte los dogmas preestablecidos sin someterlos a ninguna duda.

En ese sentido celebra lo que ella llama la biodiversidad religiosa, en la cual se entretrejen distintas religiosidades, teologías y prácticas sin que ninguna tenga pretensiones de universalidad.

“¡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.” (Gebara, 2000b, p. 119).

Abraza, así, un pluriversalismo religioso y un diálogo abierto, y condena, a su vez, las prácticas mercantilistas, tanto de las religiones tradicionales como de las nuevas espiritualidades, a las cuales se refiere como religión sacrificial del mercado.

Gebara hace conversar al cristianismo con la ecología profunda, el feminismo, las ontologías afroamerindias, el pensamiento chamánico y el misticismo poético. Se ve, de este modo, como la biodiversidad religiosa no es solo una expresión de deseo sino que constituye una propuesta en acto. Y ésta se deja traslucir en el diálogo al que se ven sujetas las distintas formas de espiritualidad que se manifiestan en su obra.

Asimismo, Gebara (2000b) lleva a cabo una crítica a la religión patriarcal y a la epistemología teológica tradicional sustentada en verdades reveladas y, por tanto, inmutables, que no hacen más que ponerle un coto al pensamiento. Esta crítica implicaría una renuncia a los dogmas enlatados, a las teologías anquilosadas que según la autora se manifiestan en una “falta de aire”, para abrazar una religiosidad dialógica y abierta.

Y es la figura de Jesús y una cristología inclusiva desde donde pretende repensar el cristianismo. La Trinidad misma es intuida como metáfora de lo divino en la multiplicidad y como experiencia de las relaciones cósmicas. “The Trinitarian earth is a movement of continuous creativity, unfolding processes of creation and destruction that are expressions of a single vital process.” (Gebara, 2006, p. 361).

El saber religioso podría ser injusto y dominador o bien un camino de justicia y amor. Este último es el que reivindica la pensadora ecofeminista, puesto que lo considera susceptible de ampliar nuestros horizontes al trascender la racionalidad científica. Aquí se deja entrever su posición fenomenológica en torno a la experiencia de lo religioso, al misterio que esconde y su inefabilidad.

La autora, a su vez, reivindica el lenguaje de la religión puesto que, al poseer una magia propia, permite ampliar las fronteras de la cotidianidad. La importancia que le adjudica a la cotidianidad y a la inmanencia de lo divino refuerza la concepción de una religación política en detrimento de una religación con una realidad trascendente construida por el hombre mismo con el fin de legitimar jerarquías ficticias.

Ahora bien, la pregunta que le suscita a Gebara (2000b), en torno a esta nueva forma de concebir la religiosidad, consiste en qué dioses podrán llevar a cabo la transmutación de los corazones de piedra a los corazones de carne.

5.3. Dios en todo

“Descubre el Ser en todos los seres y a todos los seres en el Ser.

Ve que el Todo es Uno y que el Uno es Todo.”

Bhagavad Gita

De Dios, a nivel teórico, solo tenemos los discursos que discurren acerca de él, nos dice Gebara. Discursos caracterizados por la imposibilidad de su absolutez, con una procedencia material e histórica, discursos encarnados en humanos, y por lo general, en varones poderosos.

“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.” (Gebara, 2000b, p. 57).

Mientras que el Dios del Cielo, poderoso, invisible y trascendente, lucha contra otros dioses celestes creando divisiones insostenibles e intolerantes, el Dios/a frágil de la Tierra une todas las cosas en su matriz. La imagen que presenta Ivone Gebara de Dios dista mucho de la construcción patriarcal androcéntrica y monoteísta. Frente a un Dios humano, masculino y blanco, propone un Dios impersonal, sin género, sin número y sin rostro. La resurrección misma no es tomada como un momento triunfal a conmemorar, sino como un renacer en constante devenir, como un esfuerzo salvífico pluralista performado por todo el entramado de la vida. De ahí la insistencia de la autora de volver a la tierra y a los lazos que proyecta de amistad y solidaridad.

Un Dios entendido como trascendencia inmanente, el cual podemos experimentar pero del que muy poco podemos verbalizar. Ese Dios misterioso es el que nos presenta Gebara (2000b), un Dios que está en nosotros y más allá de nosotros. “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.” (p. 136). Un Dios tan misterioso como cotidiano, un Dios encarnado en el grito del que sufre, del que clama por auxilio. “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.” (p. 144).

La Trinidad, intuye Gebara, es símbolo de la unidad en la multiplicidad. Lo divino es tanto uno como múltiple. Es misterioso, frágil, interdependiente y siempre presente. “Del menor al mayor de los seres, en la diversidad de plantas, animales, peces, aves, moluscos, vientos, montañas, ríos y mares, en la diversidad de los seres humanos, todo está constituido por la misma fuerza vital que nace, se renueva y muere.” (2008, p. 53).

Esa trascendencia horizontal, muchas veces la define como belleza, otras tantas como amor, es la red misteriosa que todo lo sostiene. “El amor es la condición de la vida digna para todos los seres vivientes. El amor es la relacionalidad intrínseca de nuestro ser y de todos los seres.” (2001, p. 20). Nada tiene que ver con el Dios de la ley o de los ejércitos. La fragilidad del amor, y de Dios, habla de una co-dependencia y de una necesidad mutua que desvanece toda jerarquía. De este modo, Gebara (2011), en clave paulina, antepone el amor a la ley, la cual es siempre relativa y producto de una elucubración humana.

Además, la creación se da de manera constante, dice Gebara (2002b). No hay un origen inmaculado al que anhelamos retornar, sino que la belleza se manifiesta en cada instante que constituye un nuevo comienzo en sí mismo. El corte tajante entre una trascendencia divina y una inmanencia pecadora hacen peligrar el conocimiento de que todo contiene el mismo soplo divino. Fue el hombre el fabricante de jerarquías, el que se atrevió a interpretar la palabra de Dios y a hablar en su nombre, el que se adjudicó el poder de dominar. “Nosotros hicimos que Dios nos diera el poder de dominar!” (p. 16).

Así como existe más de una forma de concebir la religión, como se explicitó en el apartado anterior, aquí queda claro que también hay más de una forma de concebir la teología. Ivone Gebara (2008) reconoce al menos dos tendencias. Por un lado, una teología como sistematización de la experiencia religiosa, cuyos dogmas transmiten cierto consuelo o tranquilidad; y, por otro, una teología entendida como sabiduría de vida, instalada en un pensar dinámico y vertiginoso, cuyo sentido no está prefijado sino que se instala en las aguas del misterio.

La teología que plantea Gebara (2002b; 2008) y que ella misma llama vidalogía, en tanto sabiduría de vida, es más acorde con la segunda tendencia. Nos habla en términos de una inmanencia en donde todo lo existente es parte del mismo Espíritu. Nos presenta un Dios que ya no es padre, sino árbol, estrella o niña. Un Dios que no tiene rostro de varón ni de mujer, y que está incluido en todo.

Esta teología, en términos de relacionalidad e inmanencia, es acorde a la religación política extendida y se condice con el perspectivismo amerindio propuesto por Viveiros, el cual sostiene que todo es político. En el tratamiento que hace Gebara de la naturaleza se ve amplificada esta postura.

5.4. Naturaleza con minúscula

“La tierra no es un ser muerto, inerte y mudo,
sino un elocuente ser vivo, un organismo viviente.

Incluso la piedra está viva.”

Byung-Chul Han

La opción por el tratamiento de la naturaleza prescindiendo de la letra inicial en mayúscula se puede leer como una apertura a la multiplicidad de modos de existencia y como la resistencia a la sacralización, divinización y personalización de la tierra.

Ivone Gebara (2000b) considera fundamental no caer en una sacralización de la naturaleza ni de las mujeres, a fin de evitar romanticismos ineficaces que obstaculicen la *praxis* del ecofeminismo. Se opone, en términos generales, a la visión de la ecología espiritual que apela a una resacralización de la naturaleza como puntapié inicial para su cuidado y preservación. He aquí uno de los puntos más originales de su obra.

Retoma la noción de Pachamama de las cosmovisiones indígenas, aunque no la retrata como un paraíso perdido sino que la reconoce como un estadio previo a la patria, como un lugar en donde aún se podía vivir con dignidad más allá de las dificultades. En esta misma línea, denuncia la opresión colonialista, a las patrias y a la patria global asociada al libre mercado y al imperialismo cultural.

La red de la vida no tiene costuras, nada es sagrado porque todo lo es. Esa es la conclusión que rescata Gebara de su propia experiencia. Incluso la vida no está separada de la muerte, sino que se autoimplican. Todo es un constante nacer y morir es por eso que la creación se sigue dando a cada instante (2002b, p. 15).

La Tierra es considerada como planeta vivo. Y por estar en relación con la vida también lo está con la muerte, tan inseparable como necesaria. “La muerte, la muerte sagrada, la muerte santa es un componente de la Vida, es tejida con la propia vida, forma parte del mismo hilo y por eso es bonita...bonita en su misteriosa, triste y gran belleza.” (Gebara, 1994, p. 7).

Esta Tierra es el *locus* de la salvación (2000b, p. 14) en ella se despliega la inmanencia divina. Se trata de una redención, de la cual seríamos todos artífices y que

precisa acontecer aquí y ahora. Una salvación que lejos de ser metafísica, es concreta y se encarna en cada uno de los cuerpos. Aquí vemos la influencia de la teología de la liberación que ya en los años setenta proclamaba una salvación histórica considerando las múltiples formas de dominación concretas.

Desde esta perspectiva la tierra ya no es vista como un objeto. Se rompe con la distinción entre naturaleza cultura, entre lo humano y lo no humano. En términos latournianos, se da un reconocimiento de la hibridez inmanente y de la red que todo lo conecta. Gebara llama a esta red trama o tejido, que logra hilvanar lo biótico y lo abiótico, la vida y la muerte. Siguiendo esta lógica inmanente continúa con la propuesta de un único cuerpo interconectado como un todo inconsútil.

5.5. Desjerarquizaciones corporales

“Todo es cuerpo. Nada fuera del cuerpo.”

Ivone Gebara

Contra el dualismo cuerpo-espíritu que permitió el exilio del cuerpo y la entonación del alma, y una consecuente jerarquización de las sustancias espirituales y materiales, se pronuncia Ivone Gebara en su defensa apologética del cuerpo como operador de igualdad. Mientras que el espíritu divide ordena piramidalmente, el cuerpo une de manera horizontal.

La teología y la moral, afirma Gebara (2002b), han intentado matar el cuerpo y, en especial, al cuerpo de la mujer. Han elaborado miedos en torno a los cuerpos y a la sexualidad. Sin embargo, según la ecofeminista (2000b), la redención del cuerpo sería la única manera de construir una antropología unitaria que supere las diferencias en una sola carne. Prestándole atención al cuerpo, haciendo silencio para poder escucharlo, podríamos atisbar los lazos de interconexión que atan todos los elementos del cosmos. “Pienso que nos tenemos que percibir cada vez más como un único y mismo cuerpo, en una profunda interdependencia, de tal forma que si elimináramos una parte, todo el cuerpo se sentiría agredido.” (Gebara, 2002b, p. 18).

Si para hablar de naturaleza se abstiene de sacralizarla, no sucede lo mismo con el cuerpo al cual pronuncia como Cuerpo Sagrado. Sin embargo, se trata de una sacralidad immanente que atraviesa toda la materialidad del mundo, todo lo que existe. Estas prerrogativas a favor del cuerpo parecieran responder, en parte, a la necesidad de romper con la figura de un Dios trascendente y ahistórico.

A pesar de su opción por el cuerpo y su perspectiva monista, Gebara (2002b) no renuncia a la metáfora del alma. Aunque alude a ella simplemente como eso, como una metáfora de la esperanza. “El alma es la forma poética para hablar de nuestros sueños, de nuestras utopías, de nuestras aspiraciones, de nuestra intimidad.” (p. 91).

La dimensión colectiva de los seres, basada en la relacionalidad cósmica y en el hecho de compartir una misma organicidad corporal, puede acercar la propuesta de Gebara a una perspectiva antiespecista, en donde ninguna especie tenga un estatuto ontológico superior a otra, y en donde las relaciones políticas sean concebidas en horizontal.

5.6. *La resistencia de la singularidad*

“Las personas son personas, yo simplemente soy yo.

De todos modos, caminar la Vía que he recorrido

Ha hecho de mí lo que soy.”

Nishida Kitaro

Ivone Gebara realiza una crítica de las aproximaciones dualistas de materia-espíritu, cuerpo-mente, naturaleza-cultura, trascendencia-inmanencia, entre otras. Su propuesta gira en torno a una aproximación holística basada en la cotidianidad. Considera al ecofeminismo en tanto *praxis* política susceptible de transformar la realidad actual. Frente a una teología monótona y repetitiva, propone una teología que permita la irrupción de la cotidianidad y de la singularidad.

Da cuenta de la singularidad como forma de subjetivación de los habitantes de la trama de la vida. Y en este sentido, también introduce una novedad, ya que, a pesar de la homogeneización material dada a partir de la corporalidad, queda salvaguardada la diferencia.

Al considerar los modos de existencias en su singularidad, la igualdad no remite a una equivalencia. Esto admite un paralelismo con la alteridad radical de la que nos habla Viveiros, es decir, con su insistencia en la diferencia inconmensurable con los otros. También guarda una íntima relación con la propuesta cosmopolítica de Stengers, como se verá en los siguientes apartados.

Contra toda regla general, todo principio de razón suficiente, toda lógica sacrificial, toda ciencia estadística, se alza el baluarte de la singularidad. La singularidad del caso que reza temerosamente para no convertirse en casuística. La singularidad aparece, así, como la trinchera de los seres enmudecidos e invisibilizados.

Como ya predijeron Shiva y Mies (2014, p. 53), mientras que los grandes discursos acerca del desarrollo y del libre mercado son globales, las víctimas son siempre locales. Apelar a una universalidad incluso en términos ecológicos puede convertirse en un arma de doble filo si consideramos que el bien común nunca es el bien de todos sino de algunos. La homogeneización arrincona la diversidad de la vida. No se cae en un relativismo cultural, sino que se instaura un nuevo tipo de universalidad que contemple la interconexión viva de todo lo existente (p. 59).

Ivone Gebara reconoce el valor único de cada vida. “El simple hecho de existir ya significaba participación de un misterio que atravesaba y tejía todas las cosas.” (2002b, p. 59). Busca reconocer la alteridad en cada resto silenciado por los discursos hegemónicos imperantes. De alguna manera, nos invita a pensar la singularidad más allá de la persona jurídica y teológica, una singularidad encarnada en los cuerpos siempre en relación. “La vida, cada vida, cada flor, cada criatura son expresiones únicas de la magnificencia creativa en la cual simplemente existimos.” (2002b, p. 88).

De esta consideración subjetiva, en tanto singular, se desprenden nuevas formas de conocimiento, así como nuevas formas de relación y sociabilidad. En la corporeidad relacional vinculada con la singularidad está la clave de la igualdad en la diferencia y del ocaso de las jerarquías.

5.7. Epistemología ecofeminista y cosmopolítica

“Un idiota de pueblo, en el sentido literal de la palabra, que ama realmente la verdad, aun cuando tan solo emitiera balbuceos, es en cuanto al pensamiento infinitamente superior a Aristóteles.”

Simone Weil

La propuesta epistemológica ecofeminista se podría relacionar con el método de equivocación controlada, propuesta por Viveiros de Castro como un nuevo modo de hacer antropología. Partir de lo equívoco, en vez de lo unívoco, es optar por la posibilidad de que haya más de un significado posible, es aceptar la imposibilidad de cualquier equivalencia entre los distintos puntos de vista.

“(…) la tarea de la antropología consistiría en dar cuenta de los mundos otros, no para comprenderlos, ni para interpretarlos, sino para identificar precisamente en qué consiste su diferencia, en dónde reside su radical alteridad.” (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 117).

En la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers podemos encontrar, a su vez, vestigios auspiciosos para revertir la anestesia y para dejar expuesta la heterogeneidad. El peligro está a flor de piel, nada resulta obvio. De ahí, Stengers postula la necesidad de un pensar “idiota” que renuncie a las prescripciones desde elevados tronos del saber y que haga hincapié en el reconocimiento de la alteridad. Lo mismo vemos reflejado en la obra de la ecofeminista que se pregunta: “¿Qué sería de nosotros si acogiéramos el misterio desafiante de no saber?” (2002b. P. 17).

La razón ha venido ganando varias batallas, últimamente con la ciencia como su más fiel corcel. Pero cuando nos encontramos con rarezas teriomórficas que vislumbran rayos de verdad desde la más baja *doxa*, las grietas de la razón quedan al descubierto y cae el velo de la ilusión de su infalible armadura. Frente a este escenario, el ecofeminismo mismo es presentado, no como un saber último o absoluto, sino como una reflexión dinámica, contextual y situada.

“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.” (Gebara, 2000b, p. 27).

Ivone Gebara no lucha contra las contradicciones sino que las abraza, al punto de aceptar sus propias limitaciones. “Parece que ya no siento vergüenza al decir ‘no sé’, o ‘me equivoqué’ aun con referencia a mi misma historia.” (2000a, p. 32). Si habla en términos de una toma de conciencia no es en relación a un saber ilustrado sino vinculado a un cambio de posición subjetiva.

A pesar de que Gebara no desacredita, e incluso alienta, un llamado a la educación en el respeto por la diversidad, en última instancia reconoce que la superioridad ontológica es una diferencia que no se puede abolir mediante ninguna *paideia*. Según Gebara, los cambios discurren por caminos inesperados. Un proceso de conversión precisa de un cambio de posición librado de toda intelectualización. Se encarna, antes, en una sensibilidad frente a otros modos de existencia. De ahí la necesidad de revalorizar el cuerpo frente a todo dualismo, de concebir una antropología unitaria (2002b, p. 49). Es, en este sentido, necesario un reposicionamiento subjetivo, de esos que dejan una marca imborrable en el cuerpo. Gebara sostiene que una transformación tal solo se puede dar desde el cuerpo, puesto que nada es fuera de él.

Ahora bien, ¿Cómo conciliar este no saber radical cosmopolítico con la propuesta epistemológica de Ivone Gebara, si hay en su obra un llamado a la democratización del conocimiento, y no de la abolición del mismo?

A decir verdad, Stengers tampoco promueve una abolición del saber, sino su ralentización. Propone un detenerse. Ambas pensadoras atentan contra el conocimiento universal, generalizado e inmutable, ya sea que provenga de la ciencia, de la religión, o desde cualquier otro lugar. La opción por conocimiento cotidiano que realiza Gebara es un entregarse a la históricamente denostada *doxa* dejando al descubierto las singularidades. Al igual que el idiota, la consideración de la singularidad ralentiza la lógica de los asesinos cimentada en un pensamiento representacional, gestado a partir de grandes taxonomías y aniquilador de la diferencia. Una epistemología ecofeminista tiene por objetivo desjerarquizar las estructuras de poder que se filtran hasta en nuestro modo de conocer. “El acto de conocer es pues contextual, sexuado, situado y fechado.” (2000b, p. 47).

Lo que entiende Ivone Gebara por conocimiento se aleja, entonces, de la claridad y la distinción de la racionalidad cartesiana. No consiste en un saber prístino sino en la verbalización, siempre balbuceante, del misterio de la vida.

“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.” (2000b, p. 70).

Es un saber que parte de la experiencia concreta y que incluye intuiciones y emociones. Un saber no menos racional por estar atravesado por la afectividad o por ser expresado en letras poéticas. Un saber que no repite verdades aprendidas, sino que encarna vivencias creadoras de sentidos; que no gira en torno a la re-producción, sino a la producción, a la vez, singular y colectiva.

“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.” (Gebara, 2000b, p. 72).

En resumidas cuentas, la epistemología ecofeminista alude al conocimiento en tanto proceso dinámico en constante cambio; que no es absoluto sino contextual; que no está meramente centrado en el reducto de la razón, sino que se presenta como holístico al incluir también la emoción y la afectividad; y que es inclusivo, en tanto que tiene en cuenta la diversidad experiencial, que aúna los saberes interdisciplinarios, y que atañe a toda la biodiversidad. Es decir, que alude a un conocimiento que conduce a una nueva antropología basada en la unicidad de la materia y el espíritu, y a una nueva ética basada en la justicia ecológica.

La epistemología ecofeminista, atravesada por el concepto de interdependencia de la Trama Vital, instaaura nuevas formas de pensar concordantes con una ecojusticia, en consonancia con saberes indígenas precoloniales.

“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.” (Gebara, 2000b, p. 74).

Esta amplitud epistemológica dará lugar a nuevas formas de concebir la ética y las relaciones políticas como se podrá apreciar a continuación.

5.8. *Descentralizaciones ético-políticas*

“Permeabilidad es la clave:
en este mundo todo está en todo.”

Emanuele Coccia

La ética que surge a partir de la propuesta de Ivone Gebara pareciera hacer pie en la cosmopolítica presentada desde el giro ontológico. Es evidente que Gebara tiene presente la crítica nietzscheana a los valores absolutos, puesto que considera a los valores como producto de la elucubración humana; aunque no por ello les hace perder su importancia. En sus palabras: “Ya no nos alienamos a la voluntad de un ser todopoderoso y a sus leyes, sino que nos unimos a los valores que juzgamos fundamentales para la construcción común de la humanidad.” (Gebara, 2008, p. 32).

Frente a una ética normativa de valores sobreimpuestos y heredados, instaura una ética de la duda, de la demora, de la singularidad y del cuerpo. Es del cuerpo sufriente del que surgen, o deberían surgir, los valores de convivencia. En este punto se diferencia de las propuestas generales de la ecología espiritual que buscaban soluciones en valores morales universales productos de una trascendencia. A través de su propuesta teológica, o mejor dicho *vidalógica*, Gebara (2008) pretende rescatar la vivencia colectiva de los valores que le dan sentido a la vida.

Por otra parte, la transición de una ética antropocéntrica a una ética biocéntrica o geocéntrica (Tucker, 2017, p. 191), tal como postulan algunos planteos de la ecología espiritual, supondría una periferia y mantendría una jerarquía en el estatuto ontológico de los seres. El cuidado puede ser antropocéntrico o biocéntrico, mientras que la cosmopolítica se opone a todo centrismo. Es en este sentido que Ivone Gebara (1997) se refiere a una centralidad abierta de la figura de Jesús, en tanto símbolo inclusivo, abierto y dinámico. Símbolo de una vulnerabilidad inusitada que incluye al resto de los vulnerados.

El mundo tiene muchos centros y por lo tanto ninguno. A ese tipo de ética acentrada y hermanada con el actuar político, que Stengers denomina cosmopolítica, es a la que tiende la pensadora brasileña. Al no haber un centro fijo y al ser la creación constante y compartida, se disuelve toda posibilidad de orden subyacente y jerárquico.

Ahora bien, en torno a los planteos éticos de Gebara, se vislumbra el problema que instaura su concepción de “bien común”. Generalizar la idea de bien, podría estar reflejando una visión que sesgadamente defiende los intereses de lo humano. Siguiendo a Stengers (2014), me pregunto: ¿cómo hacer para que los hombres de buena voluntad no decidan en nombre del bien común?

Si se refiere al mal como dominación, exceso y desequilibrio, el bien estaría relacionado con obtener determinado balance. “A balance between I and thou, I and we, we and they, ourselves and the earth is the way to turn around and allow the human, as well as plants and animals and all the creative energies of the earth, to flourish anew.” (2006 p. 366).

Pero ¿qué pasaría si este balance implicara la extinción de la humanidad por ser un agente pernicioso para la organicidad co-dependiente de la tierra? No creo saber cual sería la respuesta de Gebara para este interrogante.

Por otro lado, Gebara se refiere al mal como algo que aparece siempre en su forma concreta. Es por eso que no existe el mal, sino los males. ¿Bajo qué criterio podría, entonces, hablar de un bien común? ¿No estaría incurriendo en las mismas abstracciones desligadas de la materialidad cotidiana que tanto busca evitar?

La ecojusticia que defiende Gebara (2011) no consiste en una ley ética, sino en un cambio de perspectiva que va acompañado de un quehacer político. Se ve que no solo ha leído a Nietzsche, sino también a Feuerbach y a Marx, y sabe que para que tenga lugar una praxis política hay que subvertir el orden de la potencia. Hay que criticar a la religión como orden justificante y alienante de la política, y a la teología como justificación del derecho. Esta subversión es la condición necesaria para empoderar al humano para la lucha política. En ese sentido, Gebara (2008) no teme afirmar que nosotros mismos somos nuestra propia esperanza.

Según Gebara (2000b), hay una relación intrínseca entre nuestra manera de conocer el mundo y la acción. Ambos se instalan en el ámbito de lo concreto y de la cotidianidad. En otras palabras, las instancias epistemológicas tienen implicancias ético-políticas palpables. De esta manera, rompiendo con la trascendencia vertical y sabiéndonos un Cuerpo Mayor, podríamos ser más susceptibles de cuidar del mismo. Dando cuenta de la interdependencia, de la pertenencia a una misma carne divina,

deberían mutar los modos de producción que depredan todo a su paso, las constituciones de las naciones y las leyes que avalan tales saqueos y la violencia.

En respuesta a esta violencia Gebara (2008), siguiendo los Evangelios, reclama un amor al prójimo, a ese prójimo que en última instancia somos nosotros mismos. Puesto que la alteridad es un constructo artificial que responde a lógicas identitarias. Si el otro es visto como enemigo es porque esa alteridad fue forjada desde el temor a lo diferente. De ahí la importancia de no cristalizar ni sustancializar identidades sino de concebirlas a modo de trama, de tapiz, interconectadas y en constante dinamismo caleidoscópico.

Puesto que las relaciones no se encuentran sustancializadas, sino que son impermanentes y están en constante transmutación, la política cósmica es concebida, tanto por Gebara como por Stengers y Viveiros, como la posibilidad de intercambiar posiciones y de entablar un diálogo trans-específico.

Junto con el amor al prójimo propone adoptar una predisposición a la escucha atenta, no solo de los pobres o las mujeres, sino de todos los elementos vitales de la comunidad ampliada de la que formamos parte. Después de todo, en eso consistiría la propuesta ecofeminista de Ivone Gebara: en una praxis política que involucre al resto balbuceante; que recicle lo que genera espanto posibilitando su visibilización, evitando las generalizaciones y las abstracciones que no logran subsanar las injusticias singulares.

6. Conclusiones

Este trabajo ha querido ser un diálogo filosófico, incitado por dilemas ecológicos y asistido por herramientas conceptuales antropológicas, en busca de respuestas desde la espiritualidad y la teología ecofeminista.

Partiendo de la contextualización de la ecología espiritual se pudo vislumbrar la novedad que instala la espiritualidad ecofeminista como propuesta alternativa para hacerle frente a la crisis ecoplanetaria que acontece.

Si la ecología espiritual parte de una crítica de la religiosidad antropocéntrica, el ecofeminismo plantea de entrada una novedad, la cual consiste en la denuncia del androcentrismo religioso imperante. La cuestión de género se introduce como herramienta hermenéutica visibilizadora del dominio ejercido históricamente por el varón. De esta manera, el ecofeminismo aúna en la resistencia a las mujeres y a la tierra como símbolo de todas las marginaciones posibles. E insiste en la reelaboración conceptual de los discursos patriarcales heredados de antaño, haciendo hincapié en la lucha política, concreta y situada, contra toda forma de dominio.

Ya se ha mencionado que el ecofeminismo no constituye una corriente homogénea, sino de una pluralidad de posturas que apelan por una transformación en los modos de concebir las relaciones del varón con la mujer y del humano con la naturaleza.

Este estudio se centró en el ecofeminismo espiritual latinoamericano, el cual se encuentra teñido por matices singulares. Se ve especialmente influido por la teología de la liberación, la teología feminista, las tradiciones afroamerindias y el pensamiento descolonial.

Ahora bien, puedo dar cuenta en esta instancia que, cuando comencé este trabajo, he subestimado los desarrollos del ecofeminismo, no a nivel cualitativo pero sí cuantitativo. A pesar de haber limitado el corpus bibliográfico previamente, los textos seguían proliferando multidireccionalmente. Es por eso que no sé hasta qué punto podría realizar aseveraciones certeras con respecto a la espiritualidad ecofeminista latinoamericana en términos tan generales, puesto que creo que ameritaría un estudio de cada autora en particular, lo cual excede el presente trabajo.

A grandes rasgos, la espiritualidad ecofeminista latinoamericana renuncia al antropocentrismo, al androcentrismo y a los binarismos de la metafísica occidental. Pero también apela por una resacralización de la naturaleza, la cual se presenta en muchos casos divinizada, hasta incluso de manera trascendente. Se detectan, a su vez, rasgos de una ética humanista producto de una dignidad humana, no única pero sí insuperable.

Asimismo, los discursos del ecofeminismo espiritual tienden a reivindicar cierto saber ligado a una toma de conciencia. Cabría preguntarse si esta reivindicación de cierto conocimiento, tarde o temprano, podría instaurar una jerarquización, en donde estén quienes saben y quienes no.

Si se quiere pensar un ecofeminismo espiritual más cosmopolítico y antiespecista habría que desligarlo de una voluntad de saber, de una ética normativista, y de una fe, tanto en los valores morales como en los derechos jurídicos. También habría que poner en jaque los esencialismos monistas, que a pesar de concebir la igualdad de todo lo existente en tanto parte de una misma naturaleza corpórea, sustancializan tanto los seres como las relaciones entre ellos.

Sin embargo, reitero que las generalizaciones suelen tender al error. Y que si bien comparte rasgos característicos propios, hablar de espiritualidad ecofeminista latinoamericana de manera general y homogénea solo podría conducir a conclusiones precipitadas.

Ahora bien, al referirnos a la obra de Ivone Gebara, de manera particular, si podemos inferir una serie de cuestiones. A lo largo de su pensamiento, introduce reelaboraciones ontológicas que derivan en relaciones políticas horizontales y en una nueva epistemología relacional.

Ivone Gebara no escribe desde la comodidad del escritorio, sino desde la trinchera de la vida. No puede partir más que de sus experiencias cotidianas, porque eso es todo lo que, para ella, existe. Lo concreto, lo local, lo situado. Es la única manera, según la autora, de no caer en la alienación, de no comprar ideologías prefabricadas y heredadas de manera naturalizada. Es la experiencia cotidiana del misterio la que justifica que la religación sea política y nunca trascendente.

Se podría decir que la propuesta ecofeminista de Ivone Gebara es una propuesta hibridada y antiespecista, que visibiliza el entramado de singularidades interconectadas cosmopolíticamente en una sola carne.

Si bien la autora no utiliza explícitamente los términos de antiespecismo o de cosmopolítica, considero que en su pensamiento se ven reflejados, o al menos hay una marcada tendencia hacia ellos.

De entrada, se ve una apuesta por la adopción de nuevas categorías que flexibilicen el pensar. La misma Ivone da cuenta del peso de las palabras. Si se aleja de la teología de la liberación, no es porque su lucha sea desemejante, sino, justamente, por las diferencias en la utilización de los conceptos y en las concepciones ontológicas. Decir “Padre Nuestro” o “Señor Redentor” tiene consecuencias políticas. La necesidad de dismantelar una ontología patriarcal remite a los ecos que repercuten en el espacio público político, en las formas de subjetivación y de sociabilidad.

Toda su obra ecofeminista está atravesada por la invitación a atreverse a pensar y a cuestionar las verdades teológicas heredadas de antaño. La marginalización, la opresión y las relaciones de subordinación están enraizadas y justificadas en las ideologías culturales y en las distintas cosmovisiones, ya sean religiosas o no. La lucha contra las categorías opresoras y dominantes, tiene sus frutos concretos en las diversas manifestaciones de la vida.

Ella misma introduce el concepto de relacionalidad que atenta contra la distinción entre humano-no humano, entre naturaleza-cultura, entre yo-otro. De hecho, la obra completa de Gebara se podría calificar de poética creativa y creacional, en tanto que gesta lazos relacionales y otorga voz y rostro a los habitantes de los márgenes.

La vida de los seres, dice Gebara, se articula a modo de trama indisoluble y dinámica, a la vez. Además, no hay ni un fundamento previo que fije la norma y, por lo tanto, el desvío de la misma; ni una trascendencia que jerarquice las relaciones políticas entre los modos de existencia.

Estas relaciones, así como las formas de subjetivación, no aparecen sustancializadas sino en constante dinamismo, no hay nada inherente a ellas, sino que están sujetas a un proceso de constante creación. Son relaciones horizontales e intercambiables. No se concibe un esencialismo ni siquiera en su concepción del cuerpo, el cual es, al mismo tiempo, múltiple y singular, verdad y misterio, vida y muerte, igualdad y diferencia. De esta manera, evita jerarquías basadas en las capacidades espirituales, igualando los distintos modos de existencia en su diferencia y

en su singularidad. Desde esta perspectiva cuesta trabajo distinguir la superioridad de una especie sobre otra, en este sentido hay una tendencia antiespecista clara.

La filosofía de Gebara también coincide con el planteo antiespecista al aceptar que las formas de dominación están vinculadas entre sí y que la lucha involucra una resistencia conjunta.

El ecofeminismo de Ivone va más allá de una solución basada en una resacralización ontológica o la apuesta a los valores morales absolutos. Por un lado, sabe que la sacralidad no solo es incapaz de evitar la violencia, sino que también puede llegar a transformarse en una excusa para infligir la misma, las grandes “Divisiones” son una prueba de ello. Por otro, su ética no se funda en un conjunto de valores normativos y preestablecidos de antemano, sino en valores en movimiento, impermanentes y circunstanciales que surgen de la experiencia de la vida misma y tienen como eje la ecojusticia. De esta manera se va trasladando de una perspectiva ética a una cosmopolítica.

Resumiendo lo dicho, Gebara se alza contra una religiosidad basada en verdades absolutas y reveladas, proponiendo una transversalidad religiosa sin denominaciones precisas. Se pronuncia contra un Dios patriarcal y trascendente, proponiendo un Dios cotidiano e inmanente; sobre el hombro del cual no recae la tarea creadora, puesto que la creación se da a cada instante y es performada por todos las singularidades del mosaico de la vida. Defiende, así, una teología relacional, una sabiduría de vida, que de cuenta de la co-dependencia de los cuerpos y de la religación política de los mismos. Y no le interesa resacralizar la naturaleza, por temor a caer en romanticismos inoperantes para la lucha política.

De estas nuevas concepciones ontológicas y relacionales surge una nueva manera de conocer, es decir, una epistemología ecofeminista capaz de aprehender lo singular y la diferencia desde la humildad del reconocimiento de un no saber.

En este sentido, la epistemología de Gebara, no solo entra en concordancia con el método de equivocación controlada expuesto por Viveiros de Castro, puesto que la diferencia irresoluble hace que la traducción sea siempre equívoca, sino también con la propuesta cosmopolítica de Stengers, entendida como la capacidad de intercambiar roles políticos y de posicionarse en el lugar de un no saber radical.

Si bien reivindica cierta educación social y política que permita sabernos tanto iguales como diferentes, es la sabiduría de vida, entendida como un saber experiencial y cotidiano, la que podría conducir a las singularidades a lugares más amables de encuentro político. Al igual que la propuesta cosmopolítica de Stengers, Gebara apuesta contra toda forma de superioridad o de “centrismo” para dejar lugar la duda y a la ralentización del pensar desde un lugar de superioridad frente al resto.

La propuesta de una vidalogía relacional cimentada en una co-creación constante y en un cuerpo inconsútil, puede entrar en diálogo con el perspectivismo amerindio y con la antropología simétrica, en donde la distinción entre naturaleza y cultura se desvanece, y se extiende el territorio de la política.

Al admitir un parentesco entre las propuestas de Gebara y los postulados de la apertura ontológica, no pretendo la legitimación de ninguna de ellas, puesto que ninguna se instala en el lugar de la verdad, sino demostrar la posibilidad de un diálogo interdisciplinario en torno a problemáticas actuales que a todos nos competen.

La propuesta ecofeminista de Ivone Gebara, al proponer una nueva ontología cosmopolítica y antiespecista, se traduce en la posibilidad de nuevas relaciones políticas entramadas y pluriversales.

Quedan completamente expuestos, en su obra, los problemas ambientales conductores a un inminente ecocidio del cual, en mayor o menor medida, somos todos responsables. Y cuya gravedad no reside en los números sino en la vulneración de cada singularidad. En Gebara ya no se ve una insistencia en la sostenibilidad ecológica, sino un énfasis en los vínculos políticos. No es el humano el guardián de la tierra, sino que la salvación es producto de una *poiesis* compartida de la red de la vida.

La vinculación onto-política entre los discursos del ecofeminismo espiritual y la antropología girada permitió dar cuenta de la cercanía de estas propuestas, más allá de sus matices singulares. Ambos contribuyen a la visibilización de la crisis ecoplanetaria gracias a la formulación de nuevos universos categoriales que permiten dar cuenta de la alteridad radical.

Una vez explicitados los alcances del ecofeminismo espiritual propuesto por Ivone Gebara, me dispondré a señalar sus límites. Como considero que las preguntas originales son más interesantes que cualquier respuesta inequívoca, optaré por concluir desde la vereda de la interrogación.

En primer lugar, me pregunto si Gebara consigue deshacer la idea metafísica de mundo. La cultura de occidente se ha encargado de matar a dios, en tanto fundamento último, pero le ha temblado el pulso para acabar con el mundo, entendido como orden metafísico subyacente. Todo mundo implica un orden, una jerarquía y no se puede sostener esta categoría si pretendemos hablar en términos cosmopolíticos.

En ese sentido surgen los siguientes interrogantes: ¿las cosmovisiones de la biodiversidad religiosa, sostenida por Ivone Gebara, remiten a mundos diferentes o a distintas perspectivas del mismo mundo? ¿Se puede hacer hablar a la ecofeminista en términos multinaturalistas o recae también en la trampa de un solo mundo? ¿Qué hay del mundo del erizo, de la golondrina o del volcán?

En este punto, lo que sí se le puede reconocer a Ivone Gebara es su teoría sobre la creación constante atribuida en forma compartida a todos los modos de existencia. El mundo es una hechura momentánea y singular. Es una inmanencia que no está regida por ningún afuera, por ninguna ley. Por lo tanto, bien podría comprenderse de manera plural. Los mundos comienzan y terminan a cada instante, y si se refiere a ellos en singular pareciera ser que es para resaltar el carácter de su relacionalidad. Como considero que se podría seguir pensando en torno a esta cuestión prefiero dejar el interrogante abierto, de si esa organicidad co-dependiente trasciende o no la pluralidad de los puntos de vista para adentrarse en un multinaturalismo a la manera en que lo concibe Viveiros de Castro.

En segundo lugar, querría problematizar la idea de bien común que aparece en la obra de la ecofeminista, la cual podría estar relacionada, a su vez, con la idea de un único mundo. Es decir, la dificultad de que la biodiversidad pueda responder a un único bien común. ¿Puede el bien común de las barreras de coral ser el mismo que el de los insectos y el de los humanos? ¿Incluso solo teniendo en cuenta el bien común humano, no se estaría homogeneizando la diversidad?

Pareciera que la filosofía de Gebara, por momentos, tiende a un antiespecismo matizado de humanismo, el cual no defiende directamente, pero que se cuele en sus

letras poéticas. Aunque, en general, el humano no aparece más que como otra parte de la trama de la vida. He aquí lo enigmático de su pensar.

Si considera que el bien es la concreción del balance de la trama vital, ¿qué sucedería si para atisbar este equilibrio se debiera prescindir de lo humano? Si el mal siempre es mal concreto, ¿hasta qué punto se puede sostener el discurso de un bien común abstracto? Estas serían las cuestiones éticas a seguir considerando.

En tercer lugar, quisiera problematizar el lenguaje. ¿Qué tipo de lenguaje puede reflejar las demandas de la tierra, de los ríos y de los bosques?

La hipótesis del presente trabajo podría haberse formulado de la siguiente manera: La propuesta ecofeminista de Ivone Gebara es una propuesta idiota. Y después del largo recorrido por su obra me atrevería a decir que sí. Sin embargo, me pregunto: ¿cómo hacer operar en el espacio público el murmullo del idiota?, ¿cómo recuperar lo local, lo fractal, lo singular, a nivel político evitando todo representacionalismo elocuente?

Ivone Gebara, en muchas ocasiones, se instala en el lugar de un no saber, puesto que no hay un criterio único para establecer el conocimiento verdadero. Dios ya no es ni personal ni trascendente sino que se difumina en el misterio de la vida, y no de una vida abstracta, sino concreta y cotidiana.

Ahora bien, ¿bastará con la poesía o con la metáfora para hacer audible el grito mudo del desgraciado? ¿cómo pensar una retórica cosmopolítica? ¿cómo encarnar un lenguaje que no cristalice la creencia, que no permita que esta se torne sustancia? ¿Podría el lenguaje teológico dejar de consistir y permanecer en la oscilación constante, en el vaciamiento continuo?

Quedan, así, esbozadas nuevas líneas de investigación, vinculadas con debates onto-políticos, éticos y retóricos. Las tres cuestiones están ligadas al problema de un humanismo remanente que, quizás, se podría ampliar a todo fenómeno religioso. A raíz de esto surge otra pregunta más amplia, que dejaré en suspenso: ¿Habría alguna religión concebible en términos de un antiespecismo radical, al punto de poder prescindir de lo humano?

Intentando no dejarme seducir por los planteos del ecofeminismo, tarea titánica considerando los problemas a los que refiere, he llevado a cabo un análisis crítico de la temática extirpando posibles simpatías o rechazos. Espero haber logrado salir de la zona de confort que nos proveen los *a priori*, de ese colchón mullido de prejuicios en el que

solemos descansar, y haber podido controlar la casi irrefrenable necesidad de reproducirlos.

Espero, también, que este trabajo pueda servir como un puntapié para la apertura al diálogo interdisciplinar y para seguir pensando otras alternativas de habitar el Antropoceno en términos cosmopolíticos y antiespecistas.

7. Apéndices

7.1. Anexo 1: organizaciones y asociaciones actuales que vinculan la ecología con la espiritualidad

A modo de ejemplo se pueden mencionar algunas de las siguientes organizaciones y asociaciones.

Desde un lugar más académico el *Yale Forum on religion and ecology*⁸, en tanto proyecto multirreligioso internacional, contribuye a la búsqueda de soluciones ambientales explorando las distintas cosmovisiones religiosas y sus distintos aportes éticos. Fue fundado por Mary Evelyn Tucker y John Grimm en 1998 y desde entonces organiza conferencias y realiza publicaciones en torno al ambientalismo religioso.

A nivel gubernamental encontramos la iniciática de la *UNEP: Faith for Earth initiative*⁹ en pos de contribuir a los objetivos de la ONU para el desarrollo sostenible en la agenda 2030.

Y desde una plano confesional encontramos organizaciones tales como, *The National Religious Partnership for the Environment*¹⁰, la cual se encarga de generar alianzas entre las instituciones y líderes religiosos a lo largo del territorio estadounidense en nombre del cuidado de la creación divina.

*The Interfaith Summit on Climate Change*¹¹ creada en 2014 y organizada por el Consejo Mundial de Iglesias y Religiones para la paz¹².

El objetivo del *Parliament of the World's Religions* es el diálogo armonioso entre las religiones y espiritualidades y su compromiso ulterior para atisbar un mundo sustentable y pacífico. En ese contexto desarrolló la iniciativa de *Climate Action*¹³ para combatir los riesgos del cambio climático.

⁸ <https://fore.yale.edu/>

⁹ <https://www.unenvironment.org/about-un-environment/faith-earth-initiative>

¹⁰ <http://www.nrpe.org/>

¹¹ <https://interfaithclimate.org/>

¹² <https://rfp.org/>

¹³ <https://parliamentofreligions.org/program/climate-action>

La *Interfaith Rainforest Initiative*¹⁴ hace hincapié en la autoridad moral de las religiones al servicio de la protección de las selvas tropicales y de los pueblos indígenas que las protegen. Consiste en una iniciativa internacional que promueve la lucha contra la deforestación.

*Green Faith*¹⁵, por su parte, es un movimiento ambiental multife. Sostienen que el cuidado de la Tierra supone un acto sagrado y conlleva una responsabilidad moral.

No solo proliferan los movimientos y organizaciones, sino también las revistas y publicaciones. Por ejemplo, la *International Society for the Study of Religion, Nature and Culture* lanzó una revista con el nombre de *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*¹⁶.

¹⁴ <https://www.interfaithrainforest.org/>

¹⁵ <https://greenfaith.org/>

7.2. Anexo 2: Las manifestaciones actuales del ecofeminismo latinoamericano

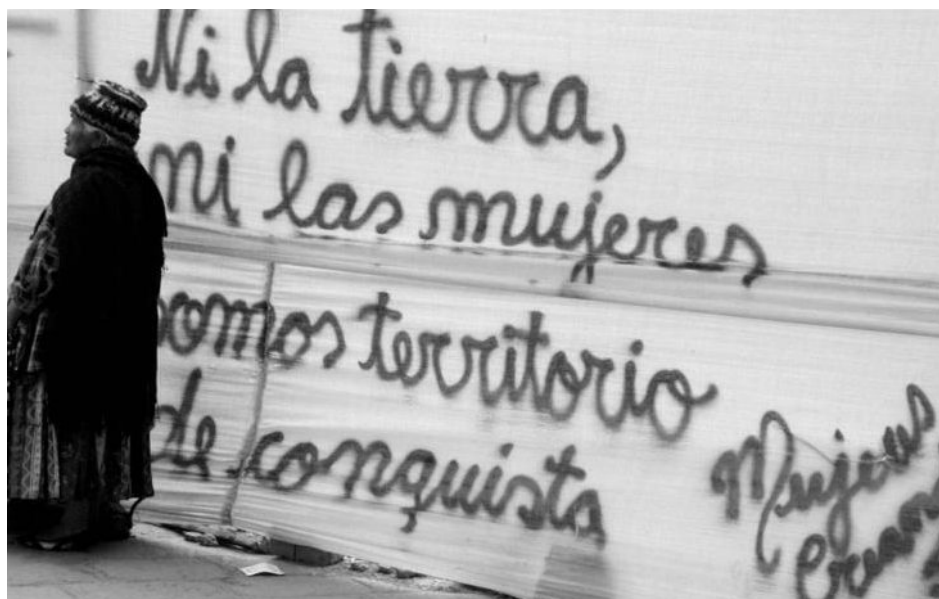


Imagen tomada de Brotes de rebelión. Mujeres y tierra. Agencia de noticias la Biodiversidad.¹⁷



Jornadas ecofeministas antiextractivistas por el buen vivir. Transmitida por YouTube.¹⁸

¹⁷ <http://www.biodiversidadla.org/Agencia-de-Noticias-Biodiversidadla/Brotes-de-rebelion.-Mujeres-y-tierra>

¹⁸ Plenarias de las Jornadas: <https://www.youtube.com/watch?v=rBNfIkUJzxs>

ECO-FEMINISMO

**EL GRITIO DEL ECOFEMINISMO ES:
RECORDEMOS QUIENES SOMOS, HIJAS E HIJOS
DE LA MADRE TIERRA**

**WEBINAR: 4 DE JUNIO 2019
HORA MÉXICO: 10:00-11:30 / HORA CHILE: 11:00-12:30
AUDITORIO AGUSTÍN REYES PONCE, IBERO CDMX
20 LUGARES PRESENCIALES**

Participantes: Colectivo Con-spirando. Judith Mary Ress, teóloga feminista, Carla Cerpa, antropóloga feminista, Inés Pérez, educadora popular, y Cecilia Castillo, teóloga feminista y pastora.

"No hay duda que estamos viviendo en tiempos de crisis. Una respuesta a esta crisis es el ecofeminismo, cuya intuición fundamental es que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal. En América Latina, el interés en el ecofeminismo comienza en la década de los noventa. Dos de las teólogas feministas más destacadas de América Latina - Elsa Tamez e Ivone Gebara- nombran el ecofeminismo como la tercera fase de la teología feminista en América Latina. De hecho, hay un creciente número de mujeres que fueron activistas en las luchas de sus pueblos en las décadas de los 70 y/o 80 y que se sentían identificadas con la teología de la liberación y sus prácticas, pero que hoy se están auto-definiendo como "ecofeministas". Esto es evidente en la manera en que ellas se perciben a sí mismas en su relación con la tierra y con el cosmos; en la manera en que están re-nombrando o re-imaginando a Dios; en lo que creen acerca de la muerte y la resurrección; y en los cambios en sus posturas éticas y prácticas espirituales" - Judith Ress

REGISTRO EN: CATEDRATEOLOGIA.FEMINISTA@IBERO.MX

STREAMING: [HTTPS://WWW.USTREAM.TV/CHANNEL/PSPHNV7TQZ](https://www.ustream.tv/channel/psphnvt7tqz)



Webinar sobre ecofeminismo 2019. Cátedra de teología feminista¹⁹

¹⁹ <https://catedra-de-teologia-feminista6.webnode.mx/videoteca/>

8. Bibliografía

- Arendt, Hannah (1984), *La vida del espíritu, el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Argañaraz, Cecilia y Torres, Pablo (2016), “El esfuerzo de mirar” Entrevista con Marcio Goldman, *Revista del Museo de Antropología* 10 (1), IDACOR-CONICET, Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba – Argentina, pp. 149-158.
- Berry, Thomas (2006), “Into the future” en *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, 2da Edición, Nueva York y Londres: Routledge.
- Berry, Thomas (2013), “The world of wonder” en *Spiritual Ecology. The cry of the Earth*, California: The Golden Sufi Center.
- Bolados García, Paola, Sánchez Cuevas, Alejandra, Alonso, Katta, Orellana, Carolina, Castillo, Alejandra y Damann, Maritza (2017), “Ecofeminizar el territorio. La ética del cuidado como estrategia frente a la violencia extractivista entre las mujeres de Zonas de Sacrificio en Resistencia (Zona Central, Chile)” en *Ecología Política Ecología política* N. 54, Catalunya: Fundación ENT, Icaria, pp. 83-88.
- Bortman, Marci, Brimblecombe, Peter, Cunningham, Mary Ann and William, y Freedman, William (Eds) (2003), *Environmental Encyclopedia*, Vol. 1, 3era edición, Thomson, Gale.
- Cantón Delgado, Manuela (2017), “Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXII/2, 335-358.
- Cornejo Valle, Mónica (2012), “Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai” en *Revista internacional de sociología*, Vol. 70, pp. 327-346.
- Cornejo Valle, Mónica, Cantón Delgado, Manuela, Llera Blanes, Ruy (2008), “Introducción: la religión en movimiento” en Cornejo, Cantón y Llera Blanes (Coords.), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, ANKULEGI antropología elkartea.
- Danowski, Déborah y Viveiros De Castro, Eduardo (2019), *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires: Caja Negra.

- Diez de Velasco, Francisco (2002), *Introducción a la historia de las religiones*, Tercera edición, Madrid: Trotta.
- Elvey, Anne (2005), “Ecofeminism and biblical interpretation” en Taylor, Bron (Ed), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Londres - Nueva York: Thoemmes Continuum, pp. 532-533.
- García, Marianela (2016), “Entrevista a Ivone Gebara. La ética cristiana, una experiencia de la diversidad”, en *Con X N 2*, Facultad de Periodismo y Comunicación social, Universidad Nacional de La Plata.
- Gebara, Ivone (1994), “¿Por qué la muerte?” en *Con-spirando*, Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología N 10, Santiago de Chile, pp. 4-7.
- Gebara, Ivone (1997), “Jesús desde una perspectiva ecofeminista” en *Con-spirando*, Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología N 22, Santiago de Chile, pp. 2-9.
- Gebara, Ivone (2000a), “La contradicciones de la vida y otros enigmas” en *Con-spirando*, Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología N 31, Santiago de Chile, pp. 28-32.
- Gebara, Ivone (2000b), *Intuiciones ecofeministas*, Madrid: Trotta.
- Gebara, Ivone (2001), “Mujeres en busca de amor” en *Con-spirando*, Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología N 38, Santiago de Chile, pp. 18-21.
- Gebara, Ivone (2002a), *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Madrid: Trotta.
- Gebara, Ivone (2002b), *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*, Doble Clic Editoras.
- Gebara, Ivone (2006), “The Trinity and human experience: an ecofeminist approach” en Gottlieb, Roger (Editor), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, 2da Edición, Nueva York y Londres: Routledge.
- Gebara, Ivone (2008), *Compartir los panes y los peces. Cristianismo, teología y teología feminista*, Montevideo: Doble clic editoras.
- Gebara, Ivone (2011), *La trama de la vida. Algunos hilos cristianos, filosóficos y feministas*, Montevideo: Doble clic editoras.
- Goldman, Marcio (2016), “Cosmologías, etno-ontologías y otras epistemologías” en *Cuadernos de Antropología Social* 44, pp. 27-35.

- González-Abrisketa, Olatz y Carro-Ripalda, Susana (2016), “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, vol. LXXI, N. 1, pp. 101-128.
- Gottlieb, Roger (2004), “Religion and ecology” en *Tikkun* vol. 19, NO. 5, September/October.
- Gottlieb, Roger (Editor) (2006), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Enviroment*, 2da Edición, Nueva York y Londres: Routledge.
- Gottlieb, Roger (Editor) (2009), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press.
- Henare, Amiria, Holbraad, Martin, Wastell, Sari (Eds.) (2007), *Thinking throw things. Theorising artefacts ethnographically*, London and New York: Routledge.
- Herrero, Yayo (2016), *Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*, Dyskolo, Edición digital.
- Herrero, Yayo, Cembranos, Fernando y Pascual, Marta (Coords.) (2011), *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de sostenibilidad*, Madrid: Ecologistas en acción.
- Hobgood-Oster, Laura (2005) “Ecofeminism – historic and international evolution” en Taylor, Bron (Ed), *The Enciclopedia of Religión and Nature*, Londres - Nueva York: Thoemmes Continuum, pp. 533-539.
- Iovino, Serenella y Oppermann, Serpil (2018), “Ecocrítica Material: Materialidad, agencia y modelos narrativos”, Traducción de Guadalupe Lucero y Noelia Billi a publicarse en *Pensamiento de los confines*, n° 31, Guadalquivir, Buenos Aires.
- LaDanta LasCanta (2017), “De la teología al antiextractivismo: Ecofeminismo en Abya Yala”, en *Ecología política* N. 54, Catalunya: Fundación ENT, Icaria, pp. 37-43.
- Latour, Bruno (2012a), “Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política”, Conferencia pronunciada en el French Institute de Londres, en noviembre de 2011, en ocasión del lanzamiento del Programa de Ciencias Políticas en Artes y Política (SPEAP). Traducción de Silvina Cucchhi, *Cuadernos de otra parte*, Revista de Letras y Arte, Número 26, pp. 67-76.
- Latour, Bruno (2012b), *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Latour, Bruno (2014), “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck” en *Revista Pléyade* 14, Julio-Diciembre 2014, PP. 43-59.

- Lorentzen, Lois Ann y Leavitt-Alcantara, Salvador (2009), "Religion and Environmental Struggles in Latin America", en *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press.
- Lovelock, James (2007), *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, México D.F: Planeta.
- Marx, Karl (2009), "Introducción para la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel" en Hegel, *Filosofía del derecho*, 2da edición, Buenos Aires: Claridad, pp. 9-22.
- Merchant, Carolyn (1983), *The Death of Nature. Women, ecology, and the scientific revolution*, San Francisco: Harper & Row.
- Nietzsche, Friedrich (2008), *La genealogía de la moral*, Buenos Aires: Alianza.
- Peredo Beltrán, Elizabeth (2017), "Ecofeminismo" en Pablo Solón (Comp.), *Alternativas sistémicas*, La Paz: Fundación Solón, Attac France, Focus on the Global South, pp. 103-132.
- Propuestas para un Manifiesto antiespecista* (2012), en internet: www.manifiestoantiespecista.org
- Radford Ruether, Rosemary (2006), "Ecofeminism: Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature" en Gottlieb, Roger (Editor), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, 2da Edición, Nueva York y Londres: Routledge.
- Ramón Carbonel, Lucia (2014), "Ecofeminismos y teologías de la liberación" en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* N 125 Ecologismo y Religion, Madrid: FUHEM pp. 101-109.
- Ress, Mary Judith (2010), "Espiritualidad ecofeminista en América Latina", *Investigaciones Feministas* vol. 1, pp. 111-124.
- Ress, Mary Judith, Seibert, Ute y Sjørup, Lene (Eds.) (1997), *Del cielo a la tierra. Una ontología de la teología feminista*, 2da edición, Santiago de Chile: Sello azul.
- Rodríguez-Giralt, Israel, Rojas, David y Farías, Ignacio (2014), "Cosmopolíticas", en *Revista Pléyade* 14, Julio-Diciembre 2014, pp. 1-15.
- Ryder, Richard (2010), "Speciesism Again: the original leaflet" en *Critical Society*, Issue 2.
- Shiva, Vandana (1995), *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Cuadernos inacabados 18, Madrid: Horas y horas.
- Shiva, Vandana y Mies, María (2014), *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Edición ampliada, Barcelona: Icaria.

- Stengers, Isabelle (2014), “La propuesta cosmopolítica”, en *Revista Pléyade* 14, Julio-Diciembre 2014, pp. 17-41
- Stengers, Isabelle (2017), *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Futuro anterior y Nuevos emprendimientos editoriales.
- Taylor, Bron (Ed) (2005), *The Encyclopedia of Religion and Nature*, Londres - Nueva York: Thoemmes Continuum.
- Tucker, Mary Evelyn (2003), *Wordly Wonder. Religions enter their ecological phase*, Chicago y La Salle: Carus Publishing Company.
- Tucker, Mary Evelyn (2017), “Las religiones del mundo y la ecología” en *s.m.a.r.t. caminos hacia la sostenibilidad*, Acciona.
- Vaughan-Lee, Llewellyn (Ed.) (2013), *Spiritual Ecology. The cry of the Earth*, California: The Golden Sufi Center.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004), “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, en *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, pp. 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013a), “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”, en Cañedo Rodríguez, Montserrat (Ed.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Madrid: Trotta, pp. 417-456.
- Viveiros De Castro, Eduardo (2013b), *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Weil, Simone (2000), *La persona y lo sagrado*, Revista Archipiélago. Barcelona, N° 43, pp. 79-100.
- White Jr, Lynn (2007), “Raíces históricas de nuestra crisis ecológica” [traducido al español de *The Historical Roots of Our Ecological Crisis* por José Tomás Ibarra, Francisca Massardo y Ricardo Rozzi] en *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (I), Santiago de Chile, pp. 78-86.