

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Ivone Gebara Reflexiones desde el ecofeminismo

3 JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ: Presentación

5 **IVONE GEBARA: REFLEXIONES ECOFEMINISTAS**

7 O que é o Cristianismo hoje?

23 Que perguntas as ecologistas feministas fazem às igrejas cristãs?

41 Que perguntas as feministas fazem à sua herança cristã?

55 **APORTES EN TORNO AL PENSAMIENTO DE IVONE GEBARA**

57 RUBY ZÁRATE: El pensamiento teológico de Ivone Gebara sobre el concepto del mal

81 JONATHAN PIMENTEL: Epistemología y teología en Ivone Gebara: Discusión introductoria

127 **ARTURO PIEDRA SOLANO: *In memoriam***

129 **A JON SOBRINO EN SOLIDARIDAD**

129 UBL: Carta al P. Jon Sobrino

133 JUAN JOSÉ TAMAYO: Hacer teología desde las víctimas

♦

Vida y Pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL, institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad.

Los autores y las autoras se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan la postura de la UBL.

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

♦

JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ,
Director

♦

Edición
ELISABETH COOK

♦

Diagramación
DAMARIS ALVAREZ

♦

Copyright © 2007
Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /283-8848/283-4498/224-2791
Fax.: (+506) 283-6826
E-mail: ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

ISSN 1019-6366



Institución que da continuidad
a las labores educativas
iniciadas por el Seminario
Bíblico Latinoamericano

Ivone Gebara

Reflexiones desde el ecofeminismo

Vida y Pensamiento 27,1
Primer Semestre 2007

Ivone Gebara

Reflexiones desde el ecofeminismo

Vida y Pensamiento 27,1
Primer Semestre 2007

Presentación

Se dedica este número a las conferencias dadas por la Dra. Ivone Gebara del 22-24 de agosto 2006 en la Universidad Bíblica Latinoamericana en el marco de la cátedra Juan A. Mackay. El contenido de las mismas gira en torno a algunos ejes del pensamiento eco-feminista de la autora, con un enfoque particular en el diálogo entre el feminismo, el ecofeminismo y la tradición cristiana. Acompañan estas reflexiones de la teóloga brasileña, dos contribuciones que desarrollan aspectos de su pensamiento. Rubí Zárate C. analiza las implicaciones que tiene el concepto del mal en el pensamiento de la Dra. Ivone Gebara, en el proceso psicoterapéutico de un colectivo de mujeres. Y Jonathan Pimentel C. considera algunos aspectos de la epistemología eco-feminista de la Dra. Ivone Gebara.

La muerte del Dr. Arturo Piedra Solano (20.2.07), profesor de historia de la iglesia en la UBL, ha sido una pérdida sensible para la institución. Su producción teológica y su sensibilidad pastoral fueron un referente para muchos/as estudiantes a lo largo de más de dos décadas. Este número honra su memoria con una semblanza personal.

Finalmente, se incluyen dos documentos que surgen a raíz de la 'Notificatio' enviada por la Congregación de la Fe al teólogo hispano-salvadoreño Jon Sobrino, a raíz de la publicación de dos de sus obras: "Jesucristo liberador" y "La fe en Jesucristo". El primero de ellos, es una carta de solidaridad de la Asociación de Estudiantes, el Cuerpo Docente y la Rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana al P. Jon Sobrino. El segundo, es una reflexión del teólogo español Juan José Tamayo sobre la obra "La fe en Jesucristo. Ensayo sobre las víctimas", considerada "una de las obras mayores de la cristología del siglo XX".

Invitamos a nuestras lectoras y lectores a disfrutar de este número.

*José Enrique Ramírez-Kidd
Director VyP*

Cátedra Mackay

Reflexiones ecofeministas

Conferencista:
Dra. Ivone Gebara

22,23 y 24 de agosto, 2006

Auditorio UBL
San José, Costa Rica

O que é o Cristianismo hoje?

IVONE GEBARA*

A pergunta “o que é o cristianismo hoje” é difícil de responder. Estamos imersos num mar de inseguranças, de diversidades, de complexidades. Já não temos mais clareza sobre as nossas crenças, sobre a formação de nossa tradição, sobre o caráter sagrado de nossas instituições religiosas. A multiplicidade de interpretações que conseguimos criar gerou em nós insegurança em relação às nossas próprias interpretações. É nessa complexa situação que todas e todos somos convidados pela VIDA a buscar de novo o significado que gostaríamos de assumir para nossa vida pessoal e coletiva. E nesse novo significado re-situarmos nossa herança cristã.

* Brasileña, doctora en Filosofía y Ciencias Religiosas, Ivone Gebara es autora de numerosos libros y artículos. Entre ellos *Intuiciones ecofeministas* (1998), *El nombre oculto del mal* (2002), *La sed de sentido* (2002) y *Las aguas de mi pozo: reflexiones sobre experiencias de libertad* (2006).

Gostaria de, antes de tudo, lembrar o papel dos pensadores da religião em sua tarefa social. E, lembrar este papel serve para que não pensemos que são os especialistas em pensar as religiões aqueles que modificam totalmente sua vivência. Os pensadores mais originais têm um papel importante, mas bastante limitado, visto que na maioria das vezes o poder institucional não está em suas mãos, e mesmo que estivesse em parte, as crenças religiosas são atravessadas por uma complexidade psicológica e social inesgotável. Elas se misturam aos sofrimentos, às esperanças e desejos profundos e também à diversidade de medos e heranças culturais que recebemos. A pergunta sobre “o que é o cristianismo hoje?” é uma pergunta de quem pensa o fenômeno religioso cristão, de quem pensa está habituado a pensar a sua existência e seus valores. Não corresponde necessariamente, a vivência da diversidade de comunidades cristãs, embora, contenha algo dessas vivências. O que o intelectual capta é limitado por sua posição frente ao mundo, por seus compromissos sociais, pelas causas às quais adere e defende, pelo mundo que vislumbra como sendo o melhor, por sua condição de gênero e por sua história pessoal. As perguntas devem continuar sempre, muito embora as respostas sejam poucas e limitadas.

Nesse sentido a pergunta é apenas um pretexto para refletirmos sobre o rosto plural do cristianismo hoje e sobre a forma particular de vivermos este pluralismo. E mais, é um pretexto para nos resituarmos como pessoas e grupos diante dessa identidade religiosa que se incorpora a nós que nos consideramos pertencentes a tradição de Jesus, chamado o Cristo. Não podemos ter a pretensão de uma resposta global ou plenamente satisfatória que esgote todos os aspectos dessa pergunta. A cada resposta que obtemos, novas perguntas se levantam. Contentemo-nos em dar alguns passos visto que as análises e reflexões totalizantes já não cabem mais para o nosso tempo. Cada uma e cada um de nós descobre algo, experimenta algo, intui algo, suspeita de algo. Esta aparente fragmentação do conhecimento nos convida a uma espécie de respeito às múltiplas sabedorias

contanto que não se imponham como totalidade desrespeitosa da diversidade que nos constitui. Estamos sendo continuamente convidadas a criar pontes entre nossa experiência pessoal e a observação atenta de nosso entorno, entre nossas perguntas e a de outros, entre nossos ensaios de resposta e os outros. Tecemos assim redes de significações. Todas as nossas ações e criações são de certa forma em relação a outras ações e criações de outras pessoas. Por isso, é uma ilusão acreditar que uma única pessoa é capaz de modificar seu entorno como se fosse um super-homem ou uma super-mulher. Todo trabalho individual quando exercido socialmente requer o apoio dos outros, requer seu consentimento, sua adesão ou recusa.

Todo trabalho individual quando exercido socialmente requer o apoio dos outros, requer seu consentimento, sua adesão ou recusa.

1. OS PROBLEMAS EM RELAÇÃO À COMPREENSÃO DA TRADIÇÃO CRISTÃ

Gostaria de começar lembrando brevemente que vivemos em um tempo rico em desconstruções e críticas ao cristianismo patriarcal. Muitos de nós, já não nos sentimos à vontade de explicar as realidades de nosso mundo a partir de referências abstratas e metafísicas. As críticas vindas de literatos (pensar na quantidade de romances sobre Jesus e o cristianismo), das teologias feministas, das teologias ecológicas, dos cientistas de diferentes áreas e de um grupo grande de vulgarizadores do cristianismo inauguraram algo especial nos séculos XX e XXI. Agora, através dos meios de comunicação há uma transformação dos conteúdos da religião que se faz de forma direta e indireta.

*Diante da
complexidade crescente
de nossas relações
humanas, da violência
que produzimos em
nome de nossas crenças
cristãs precisamos nos
perguntar com
frequência sobre o
significado pessoal e
social de assumirmos
esta identidade.*

Muitas vezes pensamos que o fato de assumirmos como referência fundamental de nossos comportamentos e crenças a Jesus de Nazaré, o Cristo, apesar das diferenças históricas que nos caracterizam, significa que pertencemos a uma tradição religiosa comum. Do ponto de vista da tradição, o que é o comum entre nós? A referência ao nome de Jesus? A afirmação de sua humanidade e divindade? A ressurreição depois da morte? A exigência ética do amor ao próximo presente na adesão ao nome de Jesus? O valor de cada pessoa como uma das expressões mais importantes da prática

cristã? A imposição de uma concepção de democracia cristã imposta aos outros? A interferência nas culturas de outras tradições para salvá-las em nome de nosso Deus? O que é mesmo que nos faz dizer que pertencemos à tradição cristã? Estas questões revelam a perda de uma espécie de identidade única das religiões e de maneira particular do cristianismo e de suas referências. Não podemos mais nos contentar com um genérico “somos cristãos” como se pertencêssemos a uma mesma forma de crer e agir em sociedade. Da mesma forma, não podemos continuar nos sub-genéricos: sou católica, sou luterana, sou metodista cada qual tentando defender sua identidade.

Diante da complexidade crescente de nossas relações humanas, da violência que produzimos em nome de nossas crenças cristãs precisamos nos perguntar com frequência sobre o significado pessoal e social de assumirmos esta identidade. Uma das questões que precisamos revisitar toca as relações entre ética e religião. Ética entendida como uma orientação em nossas ações que favoreça o bem comum, que busque não sobrepor interesses individuais àquilo que é devido ao coletivo, que não use nossas crenças religiosas em

favor de objetivos de poder e dominação, muito embora sejamos conhecedoras de nossa fragilidade e de nossas tentações de impor nossas crenças.

2. AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E RELIGIÃO

As relações entre ética e religião necessitam hoje de outros referenciais para serem compreendidas. A simplicidade com que dizíamos que todo comportamento ético tem algo de religioso e toda a religião tem de algo de ético se reveste hoje de grande complexidade. E isto não só porque os termos religião e ética precisam ser redefinidos desde o ponto de vista teórico conceptual, mas porque religião e ética precisam ser rearticuladas na existência cotidiana de cada grupo de pessoas e desde seu contexto.

Os tempos atuais revelam que por um lado o pêndulo da história dos comportamentos humanos oscila mais para o lado do “indivíduo-centrismo” entendido aqui como uma valorização bastante grande da vontade do indivíduo em detrimento de orientações de vida mais comunitárias. Esta é sem dúvida uma das conseqüências da conquista da liberdade como bem de cada indivíduo própria de nossa contemporaneidade. E, por outro lado, há um “império-centrismo” de fundo teocêntrico que nas suas diferentes expressões culturais, políticas e econômicas legitima sua dominação e suas mediações violentas. Um e outro são diferentes lados da mesma moeda. Um e outro revelam conquistas positivas e limites.

Antes a pertença a um grupo ou a uma comunidade de certa forma pré-definia a qualidade ética da pessoa e particularmente a

confiabilidade que ela inspirava para si mesma e para o grupo. Ela se reconhecia membro de um grupo que lhe dava identidade e suporte moral.

Há alguns anos atrás em vários bairros populares de Recife quando se dizia que alguém era “crente” isto significava que se podia confiar nessa pessoa. Gozavam desse qualificativo, sobretudo, os membros das Assembléias de Deus, os Pentecostais, as Igrejas Batistas, as Testemunhas de Jeová e provavelmente outras denominações maiores presentes nos bairros populares. Muitas vezes até um trabalhador ou trabalhadora para conseguir um emprego valorizava seu “curriculum vitae” informal apresentando-se como “crente”. Ser crente era quase sinônimo de ser honesto, confiável, respeitoso e bom, temente a Deus e às autoridades.

O mesmo acontecia no interior da Igreja Católica Romana quando se falava que alguém era católico praticante, fiel cumpridor de seus deveres. Nos meios religiosos a pessoa era reconhecida como possuidora de uma “carta de bons princípios” que a valorizava diante de seus olhos e dos olhos da comunidade. Até nos tempos da teologia da libertação quando se dizia que tal pessoa era das comunidades de base ou da CPT (Comissão Pastoral da Terra) ou

A pertença institucional religiosa como a pertença partidária já não é um indicativo da qualidade pessoal do indivíduo e nem é garantia de que a própria instituição à qual se pertence seja ética.

do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), essa pertença indicava já de antemão certa confiabilidade. Pertencer a um movimento religioso de cunho social ou simplesmente pertencer a uma igreja já significava a instauração de uma diferença qualitativa e moral de uma pessoa em relação à outra, acrescida às diferenças pessoais na maneira de viver e atuar em sociedade.

Hoje este critério popular comunitário de reconhecimento ético, indicador de certa integridade de vida e preocupação com o bem comum, já não se sustenta mais. A pertença institucional religiosa como a pertença partidária já não é um indicativo da qualidade pessoal do indivíduo e nem é garantia de que a própria instituição à qual se pertence seja ética. Estamos agora navegando por outras águas e é preciso tentar entender a “oceanografia” do estado atual de nossos oceanos, mares, rios, lagos, cascatas e córregos, usando aqui uma analogia aquática em relação ao fenômeno cristão.

Será que ainda se pode dizer que as religiões são éticas? Será que se pode afirmar que uma pessoa religiosa é ética? E será que os fundamentos éticos são modelados por concepções religiosas metafísicas?

Creio que em primeiro lugar a situação atual do mundo nos convida a sair cada vez mais dos discursos que afirmam generalidades ou que fazem generalizações. E, sair das generalizações significa também sair de uma concepção antropológica religiosa ingênua a partir da qual há uma essência da religião que é boa em si mesma. Hoje, estamos dizendo que nem a religião é boa em si mesma e nem a pessoa religiosa é necessariamente boa e ética. E isto porque a História, através de sua inexorável mutação tem mostrado que os seres humanos vivem suas crenças e relações desde referenciais mais existenciais e pragmáticos. E é desde estes referenciais que começamos a fazer algumas observações e afirmações que não fazíamos antes. Um número crescente de pessoas marcadas pela crítica aos antigos e novos essencialismos, vivem sua fé desde outros referenciais. Para elas:

- Não há essências pré-estabelecidas. Não há modelos perfeitos pré-existentes que se encarnariam em nossos fugazes comportamentos. Em consequência só há enfrentamentos e

buscas de sentido dentro de nossa existência história. Nela o sentido e o não sentido se encontram. Só existe a bondade e a justiça em nossas relações. Não há a bondade em si e nem a maldade em si. Portanto não há Deus e o Diabo como entidades delimitadas que merecem nosso amor ou nosso ódio. Só existe a maldade que nutrimos em nós e em nossas relações desde os nossos comportamentos individuais e coletivos.

- Não há destinos pré-fixados e nem imitações perfeitas possíveis; há relações, há heranças, há rupturas com heranças, há algumas novidades e também muita mesmice.

- Não há vontade de Deus; há a vontade humana forjando uma vontade para Deus. Por isso, não há projetos pré-estabelecidos por Deus; há vontades humanas buscando princípios de autoridade que justifiquem seus projetos bons ou maus.

- Não há uma ética divina; há uma ética humana buscando fundamento para além dela mesma para afirmar-se com força e autoridade sobre si e sobre os outros.

- Não há mais ideais puros, só há experiências de retidão em meio a frágil caminhada cotidiana; e mais uma vez, relações de justiça a partir de comportamentos observáveis, a partir de gestos que se vêem, de benefícios que se vivem, da ternura que se sente.

A partir destas convicções que encontramos em pessoas e grupos uma outra compreensão da transcendência se torna presente. A transcendência agora é da outra, do outro e se vive e se afirma a partir de pequenas práticas cotidianas. É no cuidado dos enfermos de nossas estradas, é na derrubada dos poderosos de seus tronos, é

no saciar de um faminto, é no cuidado com o rio e a floresta que vivemos a transcendência. A transcendência se torna então uma relação humana que revela nossa capacidade de ultrapassar os limites de nosso individualismo, de nosso egoísmo, de nossa ganância. A transcendência vivida se abre em micro-políticas que favorecem o bem para além de meu bem individual.

A transcendência se torna então uma relação humana que revela nossa capacidade de ultrapassar os limites de nosso individualismo, de nosso egoísmo, de nossa ganância.

Por isso, não há mais amor ao próximo como princípio ideal e idealizado. Só existe o gesto cada vez mais complicado de dividir meu pão no meu hoje, na fragilidade de minha existência, dentro do possível que nos é dado. Só existe o aprendizado cotidiano do amor, aprendizado que me humaniza e me torna capaz de ir além de meu egoísmo.

Só posso tentar uma relação justa a cada dia visto que meu ego está sempre tentado a pisar o outro, a recusar de muitas maneiras sua existência, sobretudo, quando o outro afirma sua vontade como diferente de minha vontade. Por isso, os princípios nem sempre funcionam, as pregações não levam a quase nada e os estudos bíblicos moralizantes não conduzem a prática do bem.

Hoje, apesar das fronteiras de todos os tipos, os nossos oceanos, mares e rios estão sem demarcações precisas. Navegamos em mares abertos, em oceanos que se comunicam, em rios que se atiram ao mar e mares que se encontram com oceanos... Navegamos em águas misturadas: salgadas e doces, transparentes e barrentas, obscuras e claras. E neles há peixes se nutrindo de peixes, há peixes matando outros, há peixes fugindo de outros... A vida se nutre da vida, mas não de forma harmoniosa e linear. E, isto precisamos aprender e ensinar para tentar respeitar a frágil vida em cada ser, para ir para

Como é fácil sentir-se de repente curado de alguma dor inoportuna e com a cura reforçar o falso poder e a dominação dos pregadores que utilizam os meios de comunicação para manipular a vida dos fiéis.

além de nossa animalidade, para além de nossa vontade instintiva de dominação.

Já não basta aprender a remar como antes, é preciso inventar novos remos e novas formas para sobreviver em mares abertos. É preciso conviver com os monstros, os nossos e os outros e acolhê-los como partes nossas. É preciso reaprender a remar! É preciso aprender a remar sempre de novo a cada idade e a cada nova situação.

As instituições religiosas temem a diversidade, as misturas, os sincretismos, a variedade de sabedorias visto que estas não sustentam a pretensa homogeneidade do poder. Como é fácil fechar os olhos e gritar pelo nome de Deus e dizer que se experimenta sua intimidade, seu carinho, sua ternura, seu amor infinito. Como é fácil dar-se as mãos e recitar o Pai Nosso e abraçar efusivamente o vizinho de cadeira, e sorrir para quem não se conhece e deixar correr lágrimas abundantes... Como é fácil falar “em línguas” e, construir a certeza de uma revelação íntima e privilegiada de Deus em minha vida. Como é fácil sentir-se de repente curado de alguma dor inoportuna e com a cura reforçar o falso poder e a dominação dos pregadores que utilizam os meios de comunicação para manipular a vida dos fiéis.

E, como é difícil pagar o salário justo, abrir mão de algum benefício pessoal, enfrentar-se com sua própria verdade, crer no direito real a uma vida digna para todos, preferir o bem comum ao bem individual que se manifesta em pequenas e grandes coisas de nosso cotidiano. Por exemplo, preferir o transporte público e a estrada que favorece a muitos do que os autos particulares e as estradas privadas, preferir as frentes de trabalho mais amplas, a

agricultura que não agrida a terra, a saúde democratizada do que o desenvolvimento tecnológico para as elites. Como é difícil amar ao próximo como a si mesmo! E, de forma paradoxal é este amor que nos propomos ensinar nos Seminários, nas faculdades de teologia e nas igrejas...

Tenho vivido esta dificuldade a cada dia. E, me dou conta que as estruturas sociais desiguais que criamos para sustentar nossa vida em sociedade nos impedem de viver os valores nos quais acreditamos. Outro dia, levei uma vizinha a um Pronto Socorro Público. Ela se dobrava de dor e teve que ficar horas para ser atendida e medicada. Passados alguns dias eu também senti uma dor e fui ao Pronto Socorro coberto por meu Plano de Saúde. Tive também que esperar, mas não tanto quanto minha vizinha. Fui atendida com atenção e cuidado enquanto minha vizinha teve que implorar por diversas vezes que a socorressem e a medissem.

Como amar ao próximo como a ti mesmo numa sociedade tão desigual? Como não me amar primeiro com meu Plano de Saúde e amá-la em segundo deixando-a em um estado de dor prolongada pela falta de assistência médica eficaz nos hospitais públicos? Como viver a justiça e o amor se não podemos gozar dos mesmos direitos de cuidar honestamente de nossa saúde?

Na década dos 70 e 80, desde a teologia da libertação, apostávamos na conversão da teologia e das igrejas ao Evangelho de Jesus desde uma perspectiva ética. Tentamos as revoluções sociais, as guerrilhas, as lutas armadas, vivemos martírios e criamos mártires. Mas a injustiça persiste como para dizer-nos que estará sempre conosco e que sempre há que lutar contra ela. Hoje privatizamos o cristianismo e permitimos que o Mercado Mundial o invada. E, nessa linha, as instituições religiosas têm nos proposto, ultimamente, uma bondade a ser cultivada em nosso desejo íntimo, mas não nos levam à bondade

dos atos, dos gestos, dos comportamentos, dos pensamentos capazes de modificar relações, de modificar políticas públicas. Convidam-nos a um “estar bem” com Deus em nosso íntimo enquanto os corpos de jovens e velhos jazem nas sarjetas. Levam-nos a implorar a ajuda divina esquecendo-nos de organizar e exigir a ajuda recíproca. Levam-nos a defender a bondade divina e a acusar a humanidade sedenta de pão e de amor.

Por isso perguntamos de novo: como resgatar de novo o amor ao próximo? De qual próximo temos que nos aproximar?

3. O CRISTIANISMO COMO GUARDA-CHUVA

A impressão que temos à primeira vista é que o cristianismo hoje é uma espécie de guarda-chuva debaixo do qual muitas crenças construtivas e destrutivas, muitas posturas políticas nacionais e internacionais se abrigam. O guarda-chuva chamado cristianismo daria uma espécie de cobertura de legitimidade que transcende as simples razões históricas. E isto porque o cristianismo se apresenta como algo vindo de Deus, ser supremo, criador do céu e da terra; como algo que irrompeu na história humana fruto do absoluto amor de Deus, fruto de uma revelação amorosa do criador do céu e da Terra. O cristianismo, como o recebemos, parece ter como fundamento algo para além da contingência histórica e é justamente esse algo para além da contingência histórica que lhe daria toda a autoridade e legitimação.

Durante séculos e ainda hoje para a maioria das pessoas a intervenção de forças para além da história contingente é uma verdade da qual não se pode fugir. Esta intervenção se manifesta de

diferentes formas. Desde a obtenção de um milagre de cura atribuído a Deus até a invasão de países autônomos também, em nome de Deus. Por essa razão, estamos sendo convidadas a pensar em nossas crenças e pensar significa abrir brechas na aparente unidade de nossas crenças e confrontá-las à realidade cotidiana de nossas ações. Pensar significa ser capaz de olhar a textura da roupa que vestimos, ser capaz de tirá-la de nosso corpo para ver ao menos suas cores e seu estado de conservação. Significa permitir ao nosso corpo de libertar-se dela se ela não se ajusta mais as condições e necessidades atuais. Significa alargá-la ou mesmo comprar outra se necessário for.

No horizonte desse raciocínio, a pergunta crítica que nos fazemos tem a ver com nossa capacidade humana de explicitar em termos históricos, contingentes e contextuais algo para além de nossa contingência. Em outros termos, explicamos a contingência que somos e a contingência de nossas ações históricas através de um discurso que faz apelo ao Absoluto ou a vontades superiores localizadas em uma outra esfera de vida.

Por que no século XXI voltamos e talvez de uma forma quase inesperada a situar nossas crenças e algumas de nossas ações para além de nossa própria contingência histórica? Por que mais uma vez repudiamos a contingência, diminuimos seu valor para afirmarmos os valores eternos revelados outrora por Deus e portanto válidos até hoje e sempre? O que está por trás de nosso discurso sobre o absoluto ou o não contingente? Não estaríamos diante de nossa própria contingência desejando superação e experimentando ao mesmo tempo sua impossibilidade real de superar-se ?

*... estamos sendo
convidadas a pensar
em nossas crenças e
pensar significa
abrir brechas na
aparente unidade de
nossas crenças e
confrontá-las à
realidade cotidiana
de nossas ações.*

As afirmações de ordem transcendental parecem evidentes nas teologias cristãs na medida em que o comum dos fiéis se orienta a partir da crença em uma vontade pessoal superior que dirige o mundo e nossas vidas. E nessa direção há sempre a possibilidade de nos desviarmos do caminho e também de voltarmos ao caminho. A lei para os humanos se estabelece a partir da vontade divina mediada por homens iluminados que parecem conhecer os desígnios divinos. E se não fosse assim? E, se interpretássemos que Deus, ou uma misteriosa força inacessível à nossa razão, depois de ter criado o mundo estivesse descansando para que nós trabalhássemos para continuar a criação?

No fundo nós não queremos o descanso divino, nem sua aposentadoria porque as coisas seriam muito mais difíceis para nós. Enfrentar a crueldade característica dos humanos sem afirmar a bondade divina que imaginamos capaz de nos resgatar, enfrentar a frieza e inconstância de nosso amor sem falar do Deus que nos ama sempre, enfrentar nosso egoísmo e auto-suficiência, nossa tentação contínua a dominação dos outros sem a presença de um Justo Juiz capaz de resolver ao menos na outra vida nossos litígios seria de fato extremamente penoso. Se tudo isso é compreensível, é compreensível também que tenhamos esquecido de nós mesmos como seres humanos criadores. Por isso uma tarefa urgente se impõe a nós e esta nada mais é que acordar o humano em nós. Esta parece ser a indicação que a Vida nos faz hoje. Mas, que preço temos que pagar para acordar o coração humano? Que preço há que pagar para captar a beleza do contingente e do efêmero? Que responsabilidades não deveríamos assumir para aprender a viver dos bens da terra com justiça e equidade?

4. A LINGUAGEM DE NOSSOS DESEJOS

Creio que um dos problemas que devemos enfrentar em nosso tempo é o da linguagem de nossos desejos profundos, de nossos valores, de nossas crenças. Por que situar aquilo que cremos, longe de nós? Por que afirmá-los desde entidades distantes ou de seres do passado fazendo-os viver o que queremos viver hoje? Por que usar os artifícios e os exemplos do passado a serem seguidos e não o enfrentamento com o que de fato podemos ser como coletividade hoje? E nesse sentido, não apenas as religiões que são reconhecidas como religiões precisam ser interrogadas, mas as referências políticas e científicas à palavra absoluta de alguns mestres como se sua contingência passada fosse elevada ao nível de eternidade histórica. O problema não é dos que se foram. O problema é dos vivos que recusam o valor de sua vida presente, de suas descobertas para afirmar a autoridade do passado. Mas, ao fazê-lo na realidade mentem para si e para os outros na medida em que não querem aceitar que manipulam ou se escondem nas palavras do passado para afirmar seu próprio poder. Há hierarquias religiosas na psicanálise, nas ciências sociais, na física, na química etc. Isto não significa não reconhecer o valor das contribuições que foram feitas. Mas, as contribuições não podem se tornar crenças absolutas capazes de deslegitimar os esforços do presente, os esforços das descobertas dos jovens, seu jeito de organizar o mundo em que querem e precisam viver. O passado e o futuro não podem obscurecer o presente. É este o dia em que o amor é carne em nós!

E se fôssemos órfãos de Deus? Quem justificaria o nosso bem e o nosso mal? E se fôssemos órfãos de Deus quem legitimaria as nossas guerras e nossos esforços pela paz? Não seríamos então obrigadas a descer aos nossos corações, a perscrutar nossas entranhas e deixar falar o nosso coração? Não deveríamos assumir com simplicidade

*Estamos sendo
convidados a resgatar em
nosso cotidiano a
transcendência em nós, o
Emanuel, a divindade
conosco, capaz de fazer
novas todas as coisas a
partir de nosso cotidiano.*

que o que nos acontece vem de nós como coletividade ? Não teríamos que acolher a simplicidade e a complexidade de nossa vida e nos apoiar mutuamente? Não teríamos que reconhecer a “misteriosa chama criadora” presente em tudo o que existe e existindo colada a tudo o que existe?

Creio que os que se situam na tradição cristã deveriam sair da religião como algo revelado por um Deus todo poderoso, Deus em si mesmo, Ser sumamente perfeito. Este modelo hierárquico patriarcal tem se mostrado legitimador de nossa irresponsabilidade humana atual. Estamos sendo convidados a resgatar em nosso cotidiano a transcendência em nós, o Emanuel, a divindade conosco, capaz de fazer novas todas as coisas a partir de nosso cotidiano.

O Cristianismo hoje é uma colcha de retalhos sem o fio de sustentação terreno, material, relacional cotidiano. É preciso encontrar de novo o fio, o sustento. É preciso amarrá-lo nos lugares em que se rompeu. O fio é a vida cotidiana que acontece em casa, na rua, no trabalho, nas escolas, nas plantações. É desse fio de sustentação que precisamos afirmar de novo os valores que sustentam nossa vida. E, porque sustentam nossa vida sustentam a vida daqueles que antes de nós os afirmaram à sua maneira e segundo suas necessidades. É a partir dele que faremos memória do passado e celebraremos o presente. O presente é a nossa única possibilidade de vida e é ele que tem que ser o nosso amor. A partir do presente se pode resgatar as parábolas do passado, os mitos fundadores, as sabedorias antigas, a vida das mulheres e homens que nos precederam na acolhida da vida com suas lágrimas e esperanças. Este será o fio que tornará possível que a colcha de retalhos cristã possa servir para esquentar e embelezar a vida de todas nós no hoje de nossa existência.

Que perguntas as ecologistas feministas fazem às igrejas cristãs?

IVONE GEBARA

As perguntas que nós feministas preocupadas com as questões ecológicas dirigimos às nossas igrejas e às nossas teologias têm uma ligação, tem a ver com nossa vida em nossa *oikia*, isto é em nossa casa comum, a terra como lugar que nos contem e nos permite viver. É desde este lugar geográfico vital que nos damos conta dos atentados mortais à Terra, da enfermidade que lhe impusemos por causa da ganância de nossos projetos culturais e econômicos. É desde a nossa *oikia* comum que nos damos conta que tudo está contaminado por esta enfermidade que se manifesta na morte de nossos rios, na destruição de nossas florestas, na má qualidade de nosso ar, nas químicas introduzidas nos alimentos e assim por diante.

A enfermidade social que se manifesta através da luta de classes, entre os gêneros, entre etnias aparece também no comportamento que reduz a Terra a mercadoria e mata a biodiversidade que a caracteriza através de monoculturas e cansaço dos solos. Tudo se relaciona com tudo.

Nesse sentido nossas perguntas apresentam-se também como uma variação das mesmas perguntas que dirigimos à compreensão mecanicista e utilitária presente em nosso mundo globalizado e criticadas pelas teologias feministas. Em outros termos, nos damos conta da cumplicidade das elaborações teológicas na manutenção de uma cultura hierárquica de exploração dos seres humanos e da natureza. Em certo sentido falar da exploração do ser humano é também falar da exploração da Terra como natureza visto que, como disse anteriormente, acreditamos na relacionalidade entre tudo o que existe. Esta é a postura epistemológica das ecofeministas.

Fazer perguntas não significa deixar de reconhecer que em meio às dificuldades e sofrimentos do passado e do presente, coisas boas aconteceram e acontecem. A crítica reflexiva antropológica e teológica às igrejas é um trabalho intelectual que nos leva a debruçar-nos sobre as diferentes questões de nosso tempo para perceber onde está o nó que trava a passagem dos valores necessários à sobrevivência digna de nosso planeta e em particular do ser humano. A crítica reflexiva é apenas uma espécie de chamado ao pensamento, chamado à nossa corporeidade integral para nos darmos conta do tipo de mundo que estamos deixando como herança a nossas filhas, filhos e netos. Não apresentamos soluções e nem exemplos a serem seguidos como se receitas funcionassem em todos os lugares. As soluções plurais virão de cada uma de nós, de cada grupo preocupado com a vida do planeta e de seus habitantes e desde sua situação própria.

Por onde começar esta reflexão? Creio que por um lado é preciso continuar na linha da ausência de uma simbologia cristã feminina para abordar agora a questão ecológica. Há algo nesta linha que precisa ser aprofundada visto que segundo a tradição cristã mais comum entre nós não se reflete com o mesmo vigor e rigor na salvação da natureza objeto de destruição de nós seres humanos. A natureza é considerada “lugar” e como lugar se torna objeto submisso ao uso e ao poder humano. A partir daí se pode fazer uma abordagem crítica aceita pela maioria das igrejas sobre os excessos do poder humano sobre a natureza e as desastrosas conseqüências de nossa ganância sobre o planeta. Mas, precisamos ir mais longe. Precisamos ver como nossas filosofias, nossas crenças e as elaborações teológicas mantêm essa dominação ou apresentam-se aparentemente neutras diante dessa destruição.

Não se percebe que há uma concepção antropológica e cosmológica que sustenta as atuais políticas econômicas e que estas concepções têm raízes religiosas e notadamente ligadas às elaborações teológicas cristãs do passado.

Sabemos que as questões ecológicas são mais simpáticas às igrejas cristãs do que as questões levantadas pelo feminismo. Com a ecologia há um tipo de conflito que na realidade pode ser mais suportável do que o conflito aberto pelas mulheres. E isto porque se toma a questão ecológica apenas como a preservação do meio ambiente ou como uma bandeira de defesa da natureza a partir dos mesmos conteúdos cristãos. Não se percebe que há uma concepção antropológica e cosmológica que sustenta as atuais políticas econômicas e que estas concepções têm raízes religiosas e notadamente ligadas às elaborações teológicas cristãs do passado.

A maioria das pessoas reduz a questão ecológica à poluição do ar, à poluição sonora, à destruição das matas, à matança dos rios, aos

*Creio que as ações
devastadoras da
natureza são de fato
efeitos de nossas crenças
profundas, são efeitos de
um tipo de educação e
de socialização que vem
desde séculos passados.*

agrotóxicos, etc como se estas questões tivessem soluções independentemente do conjunto das produções culturais e das escolhas filosóficas e políticas que fazemos. Creio que as ações devastadoras da natureza são de fato efeitos de nossas crenças profundas, são efeitos de um tipo de educação e de socialização que vem desde séculos passados. Nesse processo se introduz a responsabilidade da tradição judeu-cristã visto que é dela que estamos

tratando no momento. Esta formou a cultura de muitos povos através de uma antropologia e de uma cosmologia hierarquicamente antropocêntricas que hoje são extremamente destrutivas da Terra e de seus diferentes sistemas. Afirmar isto não significa negar o valor do Cristianismo e sua inestimável contribuição na valorização da pessoa humana sobretudo dos mais pobres. Entretanto, significa também afirmar que o nosso tempo exige outra interpretação e outras referências de sustentação dos valores chamados cristãos.

Por essa razão, não basta assumirmos uma luta ecológica e mantê-la afirmando os mesmos conteúdos teológicos presentes no cristianismo atual. O cristianismo é um fenômeno múltiplo e modificável e precisa em consequência modificar seus conteúdos e sua forma de explicitá-los. Não se trata apenas de introduzir novidades da moda ou de ajustar algumas convicções sociais. Creio que estamos sendo chamados a uma espécie de revolução copernicana para entendermos de novo as origens dos valores que sustentam a fé cristã. E, o que sustenta a fé cristã tem a ver com a própria sustentação da vida em nosso planeta. Esta sustentação é, a meu ver, anterior a qualquer sustentação religiosa e por isso se impõe como uma preocupação ou como uma urgência a ser pensada para que possamos nos comportar ou atuar de forma distinta.

Uma das exigências feitas ao cristianismo desde uma perspectiva ecológica é a urgente valorização da vida, ou seja, valorização de todos os processos vitais. E isto porque, embora a palavra vida seja uma das mais utilizadas, a concepção que se tem dela no cristianismo cheira muitas vezes a necrofilia. Muitas vezes nos parece, que se trata de uma vida amada a partir do sacrifício e da morte ou seja a partir de uma vida boa só depois da morte. Muitos acreditaram e acreditam que só terão a verdadeira vida depois da morte, depois que este corpo mortal desaparecer, visto que, é em direção a uma vida eterna para além dessa que parecem se encaminhar os esforços de muitas de nossas lutas históricas e de nossas lutas pessoais. Assim, ama-se mais o que virá do que aquilo que é, ama-se mais o passado ou o futuro do que o presente. E se o amor ao presente é esquecido não se luta para que as pessoas instaurem entre si novas relações no presente.

Como entender estas afirmações que podem parecer contraditórias com o que recebemos de luta pela dignidade da vida, pela justiça e pelo direito dos pobres, valores presentes na herança cristã?

A primeira consideração que precisamos fazer é em relação ao caráter complexo do cristianismo. A mesma crença que por um lado pode fornecer vida pode também em outras situações produzir morte. Este é o caráter ambíguo e contraditório de nossas crenças religiosas porque é o caráter de nossa própria humanidade. Somos ao mesmo tempo vida e morte, bem e mal, amor e ódio, construção e destruição, sentido e falta de sentido. Em relação ao cristianismo e às teologias se dá o mesmo fenômeno.

Creio que ninguém desconhece a forte influência de doutrinas espiritualistas na

Uma das exigências feitas ao cristianismo desde uma perspectiva ecológica é a urgente valorização da vida, ou seja, valorização de todos os processos vitais.

elaboração da teologia cristã sobretudo no passado. E não apenas doutrinas espiritualistas como a dos essênios, mas correntes filosóficas dualistas que valorizavam muito mais os corpos abstratos que a concreta materialidade da existência, muito mais as delícias celestes do que as breves experiências de prazer terreno. Havia sem dúvida uma desconfiança do ser humano e uma desconfiança da matéria sobretudo por causa de sua contingência e da mutabilidade que nos caracteriza. Estou convencida de que não podemos captar todas as razões que as pessoas daqueles tempos e lugares viveram para conseguir sobreviver às dificuldades de seu contexto. Apenas, podemos a partir de hoje captar como essas doutrinas sobreviveram em nós, como foram utilizadas, transformadas e apresentadas. Podemos captar sua força de construção e de destruição presentes ainda hoje em nossa história.

O Cristianismo, salvo algumas exceções provindas de alguns movimentos espirituais minoritários, desenvolve-se como uma espécie de negação do corpo muito embora Jesus tenha cuidado dos corpos

*A Mãe Terra dos povos
primitivos, a deusa da
fertilidade e da valorização
da sexualidade foi
destronada pelo Deus Pai
dos céus, aquele que mantém
os poderes imperiais vivos e
atuantes.... É mais fácil
lidar com a vontade de uma
transcendência abstrata
do que com as exigências
éticas necessárias à
sobrevivência da vida.*

e ensinado a presença do divino nos corpos. Buscava-se a ascese do corpo como afirmação de um princípio criador fora dos limites da Terra, como exigência de uma vontade espiritual poderosa identificada a Deus. Havia a consciência de que pelo fato da matéria ser perecível deveríamos desenvolver em nós os valores espirituais únicos não perecíveis como se houvesse a possibilidade de uma vida totalmente no espírito longe das contradições e das exigências da matéria. Esta concepção antropológica e cultural permanece como

residual e ativa na teologia cristã até os dias de hoje. E, é ela que precisa ser ternamente visitada e repensada a partir da cotidianidade de nossa existência.

Muito embora, como já afirmei, o movimento de Jesus tenha lidado com corpos doentes, corpos necessitados, corpos desvalorizados, corpos escravizados, corpos famintos e sedentos de justiça material, a teologia posterior elaborada desde os primeiros séculos de nossa era, fechou-se numa espécie de realização da salvação para além dos corpos. Talvez por razões históricas compreensíveis na época, desenvolve-se a idéia de desprezo do mundo, desprezo da matéria, desprezo da sensibilidade, desprezo do sexo, desprezo dos prazeres. Mais uma vez a contradição histórica se faz presente. Pode-se pensar que ao desprezo da matéria ensinado aos pobres e vivido por alguns religiosos iniciados corresponde o crescimento da riqueza do Imperador Romano e de uma elite que se deliciava com os bens materiais. O princípio divino espiritual ajudava a manter a distancia entre as classes sociais na medida em que projeta a felicidade para além dessa vida e na medida em que dava um fundamento espiritual ao poder imperial e as distinções sociais hierarquizadas.

Além disso, tudo o que nos assemelhava aos animais e aos vegetais precisava ser ultrapassado e negado ou desvalorizado. A Mãe Terra dos povos primitivos, a deusa da fertilidade e da valorização da sexualidade foi destronada pelo Deus Pai dos céus, aquele que mantém os poderes imperiais vivos e atuantes. Com o Deus Pai há uma espécie de aliança com os poderes deste mundo. É mais fácil lidar com a vontade de uma transcendência abstrata do que com as exigências éticas necessárias à sobrevivência da vida. É mais fácil afirmar a obediência a um princípio espiritual universal que buscar a justiça, o perdão e a misericórdia nas relações cotidianas.

Desenvolve-se uma forte idéia de que esta vida passageira com seus sofrimentos e vícios tem pouco valor diante dos valores eternos

que encontraremos depois da morte. Só depois da morte nos salvaremos desta vida, destes condicionamentos da matéria, destas desigualdades inerentes a nossa condição. E seremos eternamente felizes. Entretanto, nos salvaremos não dentro dos processos vitais próprios aos animais, aves, peixes e plantas, mas absolutamente fora desses processos, visto que seremos assimilados a um Deus masculino vivendo num céu espiritual. Já aqui se marca a nossa superioridade em relação ao mundo animal e vegetal. De certa forma o Deus celeste aparece como substituto da Mãe Terra cuja realeza era vivida na própria terra. Com ele, já não renascemos como as sementes, mas vivemos eternamente em um céu de perfeição absoluta longe da mutabilidade e fragilidade dos processos terrenos.

O cuidado, o louvor e o agradecimento à fertilidade da terra, à fertilidade dos animais de todas as espécies incluindo-se aqui a fertilidade humana têm seu valor reduzido e passa-se a favorecer uma redenção abstrata num paraíso imaginário abstrato no qual se negam as condições reais de existência de todas as formas de vida. A felicidade completa aparece como a libertação do corpo, não só dos limites do corpo humano, mas de nossa dependência das necessidades de comer e beber e portanto de plantar e colher e distribuir. As atividades

*Ninba hipótese de
trabalho é que embora
tenhamos progredido em
valorização dos processos
vitais continuamos
ainda dependentes de
uma cosmologia e de
uma antropologia
dualistas que fundam
as nossas teologias.*

terrenas são passageiras. A terra ela mesma é passageira. Da mesma forma tudo o que ela contém e faz viver é passageiro. No final tudo (compreende-se aqui a alma espiritual humana) será em Deus visto que este mundo passará, este mundo está fadado à morte. Daí porque o amor ao mundo é em função do amor maior que é o amor a Deus na sua eternidade constante. E o amor a Deus exige a renúncia ao amor das coisas materiais, à preocupação com a riqueza. Por isso, se exaltou a pobreza não em contraposição à

injustiça da riqueza roubada, mas como valorização da pobreza de espírito, como desprendimento da matéria.

Mas, o que é mesmo este amor a Deus? Como vivê-lo desde as contingências de nossa materialidade? O caminho mais comum era a negação do corpo, a consideração da materialidade como uma espécie de castigo do qual teremos necessariamente que nos libertar.

Hoje, apesar do incentivo ao consumismo sem limites, esta materialidade continua negada de diferentes maneiras também na cultura atual. Veja-se por exemplo como se espiritualiza o corpo ideal ditado pela moda, como se anseia por ele, como se fazem sacrifícios para que nos aproximemos deste ideal passageiro. E quando se chega lá por um breve tempo, há que se cuidar das tentações para não cair no inferno dos corpos plurais com suas gorduras e suas pelancas sobrando por todos os lados. Não vocês dirão, isto é o capitalismo e não o cristianismo. De fato, é o capitalismo influenciado por uma teologia sacrificial, por um corpo idealizado que seria a meta de todos os corpos.

Vocês provavelmente dirão que hoje a teologia mudou e já não é mais assim. Minha hipótese de trabalho é que embora tenhamos progredido em valorização dos processos vitais continuamos ainda dependentes de uma cosmologia e de uma antropologia dualistas que fundam as nossas teologias. E estas continuam alimentando o mundo de nossos valores religiosos e as hierarquias políticas, econômicas e culturais. Por essa razão os discursos teológicos parecem irrelevantes hoje.

Gostaria de desenvolver brevemente, a título de exemplo três questões teológicas reveladoras da crise ecológica na teologia:

- a questão da criação
- a questão da redenção
- a questão da morte e da ressurreição.

Tentarei apresentar algumas intuições na linha da perspectiva ecofeminista como convite a uma reflexão ulterior mais aprofundada.

1. A QUESTÃO DA CRIAÇÃO

Somos todos com todos os processos vitais “poeira” de estrelas, ou seja, todos tiveram o mesmo início e temos o mesmo meio vital. Tudo o que existe é interconectado, é interdependente. Esta é a palavra da ciência contemporânea que nos convida a re-situarmos nossa tradições religiosas numa perspectiva de interdependência e de humildade maiores. Tal afirmação nos convida, entre outras atitudes, a reconsiderar nossa concepção masculina de um Deus criador de origem mais ou menos judaica, assim como todas as deduções teológicas a partir dessa afirmação inicial. Reconsiderar nossas concepções não é negar aquilo que foi no passado, mas começar um processo ousado de explicitar nossas crenças a partir das vivências ou a partir daquilo que de fato estamos experimentando em nossa existência atual.

A concepção tradicional da criação foi de certa forma aprisionada por leis e regras ligadas a uma dominação política que acabou negando a extraordinária capacidade criativa do universo e da terra. Colocamos tudo sob controle da razão teológica masculina que assim como outras razões reconhecidas como científicas pretendem exercer o controle sobre nossa criatividade e sobre nossa liberdade.

Retomar a criação a partir da tradição judaica assumida pelo cristianismo nos convida a refletir sobre o relato da criação como um mito entre outros, um esforço narrativo que explicita uma compreensão do mundo que nos foi legada. Trata-se portanto de uma entre outras concepções. Mas, é uma que nos é cara pois, a

partir dela criamos e recriamos nosso mundo de significações. E, é aqui que entra a contribuição de nosso tempo, uma contribuição que não pode mais ser limitada pela dogmática hierárquica assumida pelas igrejas sem que suas conseqüências sejam confrontadas com as exigências atuais de nosso mundo.

Na doutrina da criação esconde-se um teocentrismo antropocêntrico e androcêntrico que controla a criatividade da vida e não dá suficiente valor àquilo que poderíamos chamar de seres não humanos ou de todos os outros seres da natureza dos quais os seres humanos dependem. Estamos propondo abrir mitos e conceitos para as narrativas que os fizeram nascer assim como para as nossas atuais narrativas. Este parece ser o grande desafio que nos é proposto como uma pequena contribuição para tornarmos nosso planeta uma habitação mais viável e digna para todos.

Longe de negarmos as tradições religiosas cristãs tentamos fazer com que elas vivam de forma a contribuir para a vida do planeta. É nesse sentido que podemos falar dos processos de desconstrução. Não se trata de destruir ou de chegar a uma espécie de niilismo teórico onde reina a mais absoluta fragmentação de tudo. Ao contrário trata-se de resgatar a complexidade do universo e situar a partir dela as diferentes narrativas creacionais como tentativas humanas de aproximação do mistério da vida que nos envolve a todas e todos. Essas narrativas múltiplas não podem ser erigidas em verdades absolutas, mas apenas afirmadas como sabedorias que revelam a inquietação humana diante das perguntas e das respostas provisórias trazidas por nossa existência.

*Na doutrina da
criação esconde-se
um teocentrismo
antropocêntrico e
androcêntrico que
controla a
criatividade da vida
e não dá suficiente
valor àquilo que
poderíamos chamar de
seres não humanos...*

A importância dos mitos da criação se situa como expressão da curiosidade das origens, como poesia da busca de sentido, como musicalidade do universo expressa em linguagem humana. Por essa razão, abrir os nossos mitos às novas compreensões significa afirmar a universalidade da busca humana de sentido para tudo o que toca a nossa existência.

2. A QUESTÃO DA REDENÇÃO

A doutrina da redenção no cristianismo é dominada por uma compreensão mítica do ser humano segundo a qual originariamente fomos criados bons e por vontade nossa nos corrompemos deixando-nos seduzir pelas forças do mal. Em alguns mitos do mal presentes na Bíblia podemos perceber o quanto o mal vem simbolizado pelas coisas da natureza: a árvore do bem e do mal, o fruto proibido, a serpente, as águas que nos submergem. A simbologia da natureza parece prestar-se para expressar o mal exterior que acomete o ser humano como se fosse um ataque inimigo que nos vem de fora. Sem dúvida há também o interior humano simbolizado pelo coração ou pelas entranhas. Mas, a expressão do mal exterior ao ser humano aparece na sua forma mais ligada às forças da natureza e isto nos convida a reflexão.

*... abrir os nossos
mitos às novas
compreensões
significa afirmar a
universalidade da
busca humana de
sentido para tudo o
que toca a nossa
existência.*

Se por um lado isto nos leva a crer numa espécie de oposição às divindades da natureza presente em diferentes povos antigos (Astarte dos cananeus, por exemplo), a simbologia também revela uma espécie de identificação do “não Deus” à natureza e ao ser humano na sua condição real. Deus parece estar acima da mistura que somos com uma natureza pura e perfeita. Por isso, se vai falar de Deus

como ser perfeitíssimo. Dada a distancia entre o criador e as criaturas só mesmo alguém da mesma natureza divina poderia resgatar os seres humanos do distanciamento que eles mesmos se impuseram em relação a Deus. Por isso, segundo a cosmovisão cristã que se desenvolveu nos primeiros séculos depois da morte de Jesus se falou de Encarnação divina. Deus se faz um com a carne humana para salvar a carne humana ou para trazer os humanos de novo para uma vida de aproximação de filiação divina adotiva. O privilégio dos humanos em relação ao resto da criação é inegável!

Não se consideram os processos de renovação da vida animal e vegetal como processos de redenção, inscritos na própria força organizativa da vida.

No processo de redenção a partir da encarnação a figura salvífica é o filho único de Deus. Identifica-se a encarnação do amor ou a simples presença do amor ao poder absoluto de Deus. Passa-se a dar uma atenção enorme à divindade de Jesus e em contrapartida passamos a caricaturar sua humanidade colocando-a num pedestal de perfeições totalmente mítico. Quanto mais divinizamos a Jesus mais lhe entregamos poderes sobre humanos, mais desvalorizamos os nossos esforços para que as relações entre nós se modifiquem em justiça e respeito mútuos.

Nesse processo idealizado de redenção, a natureza e os animais parecem estar fadados à morte radical. Apenas os seres humanos têm algo de imperecível. Trata-se da alma humana que segundo a cosmovisão cristã é marcada pela imortalidade visto ser de uma substância diferente. O mundo tornando-se assim irremediavelmente perecível e por isso merece um cuidado relativo às necessidades humanas terrenas. Neste sentido, não há muita preocupação com a morte das plantas e animais, com os desastres ecológicos etc. Não se consideram os processos de renovação da vida animal e vegetal

como processos de redenção, inscritos na própria força organizativa da vida. Através destas breves intuições se pode perceber a gravidade da problemática que estamos querendo tocar e como ela se desenvolve em nossa cultura as vezes através de mecanismos pouco perceptíveis para a maioria.

3. A QUESTÃO DA MORTE E RESSURREIÇÃO

A partir do que refletimos acima, a morte e a ressurreição no cristianismo parece revestir-se de um significado que rompe com os chamados processos naturais. A morte humana é considerada um mal a ser vencido ou a inevitável passagem para uma outra vida, uma vida onde apenas a alma espiritual ressuscita e vive eternamente. Trata-se apenas da alma humana visto que os outros seres vivos estão destinados à morte final e total. Só os humanos gozarão da felicidade eterna. Mais uma vez a supremacia humana aparece e lhe dá poder sobre todos os outros seres do universo, seres perecíveis, seres que embora criados pelo mesmo Deus não têm a destinação eterna.

Diante dessa espécie de hierarquia entre os seres criados abrem-se outras hierarquias entre os seres humanos: hierarquias de gênero, de raças, de etnias, de idades e assim por diante. No início da modernidade se desconfiava se os negros e os indígenas teriam alma humana dada à proximidade de suas culturas com os processos da natureza. Aliás esta mesma pergunta fora feita antes em relação às mulheres.

Na compreensão antropológica e cosmológica que estão presentes no cristianismo desde os primeiros séculos as hierarquias são

observadas de forma a submeter ao ser humano masculino e branco quase todo o poder sobre a terra e de forma indiscutível o poder religioso. Mais uma vez, vocês poderiam dizer que hoje já não é mais assim. Creio que ainda é assim muito embora as afirmações de igualdade entre os seres humanos escondam a verdade de nossas ações e pensamentos. São elas que testemunham as nossas crenças. Basta constatar que são os lugares onde vivem os mais pobres, em geral negros e indígenas, os escolhidos para se jogar o lixo das cidades e até o lixo atômico. São as populações mais pobres em geral de negros e indígenas as maiores vítimas da violência gerada pelo sistema capitalista. São eles que habitam os lixões e as prisões. São eles os infratores, os marginais, os miseráveis, os condenados.

O que está em jogo em nossas doutrinas teológicas é esta mistura de vontade de poder, de dominação com algo que aparece como uma dimensão sublime, dimensão de amor universal, de igualdade de direitos e oportunidades.

Temos a impressão que as doutrinas teológicas nada têm a ver com a manutenção das grandes e pequenas injustiças sociais. Tentamos de todas as maneiras torná-las puras e coerentes racionalmente. Tentamos de todas as maneiras identifica-las a sublimidade do amor. Nem percebemos que esta aparente pureza é apenas fachada que esconde uma realidade cruel que não queremos enfrentar, ou seja, a cumplicidade direta ou indireta com os sistemas de violência. Sem dúvida não se pode esquecer da solidariedade direta e indireta com os processos de cuidado e de misericórdia. Por essa razão precisamos repetir: tudo é mistura, uma inevitável mistura da qual temos que tomar mais consciência.

O que está em jogo em nossas doutrinas teológicas é esta mistura de vontade de poder, de dominação com algo que aparece como uma dimensão sublime, dimensão de amor universal, de igualdade

de direitos e oportunidades. Precisamos desmascarar as nossas ilusões de bondade e amor universal muito embora, às vezes, as necessitamos como do ar que respiramos. Mas, sem desmascará-las ou seja, sem reconhecer sua dimensão real e sua complexidade não poderemos dar passos para que uma humanidade melhor possa nascer hoje mesmo de nossas entranhas. E a humanidade melhor é de cada pessoa e de toda a humanidade ao mesmo tempo. É nessa renovação cotidiana do pacto humano de respeito mútuo que renascemos, que ressuscitamos, que vencemos as várias formas de morte que nos subjagam. A ressurreição é um processo jamais acabado no interior mesmo da vida. E quando a vida individual se extingue novos brotos de vida já estão aí irrompendo na terra, único lugar com condições de continuar a fazer germinar esta vida da qual participamos todas e todos. É nessa linha que se pode reler a crença na ressurreição de Jesus. Trata-se de uma ressurreição paradigmática, prototípica que indica que na medida em que continuamos fazendo valer os valores que animaram a vida de Jesus, ele e eles continuam ressuscitando hoje no meio de nós. E isto é válido para outros personagens – mulheres e homens- cujos exemplos de vida inspiram as nossas ações. Nessa perspectiva a ressurreição é e não é para depois da morte. Ela é na realidade sempre para a vida, para nós que aqui estamos, que falamos dela. Ela é como os exemplos inspiradores dos que se foram

*É nessa renovação
cotidiana do pacto
humano de respeito
mútuo que
renascemos, que
ressuscitamos, que
vencemos as várias
formas de morte que
nos subjagam.*

e se transformaram por sua vida em boa semente para nós. Esta semente, à maneira das sementes de frutos e hortalças, quando deixada na terra é capaz de renascer, crescer e dar muitos frutos. O mesmo se pode dizer de todas as formas de vida ou seja podemos dizer que todas participam do mesmo processo de vida, morte e ressurreição. Isto evidencia mais uma vez a interdependência entre os processos vitais e as semelhanças que existem entre eles. Desta forma, já não

se pode mais pensar em salvação do ser humano sem o conjunto de seu entorno físico vital, já não se pode mais pensar o ser humano como o rei da natureza, superior a todas as criaturas. Somos parte deste corpo único que vive desde o individual e o coletivo numa criativa e vital interdependência de vida, morte, ressurreição, renovação.

Estes são alguns pedidos que fazemos às nossas igrejas e às teologias. E os pedidos que fazemos às Igrejas são convites ao pensamento, convites para retomar a simplicidade de nosso cotidiano, aprender dele pois é nele que está a maior sabedoria capaz de mover nossos corações. É nele que uma criança nasce de novo, que um cachorro nos salva da solidão, que um pássaro nos desperta para um novo dia e que o mesmo ar nos faz respirar a todos. Esta é, a nosso ver, uma das formas atuais de anunciarmos para nós mesmos a boa nova da vida em abundância para tudo o que existe.

Que perguntas as feministas fazem à sua herança cristã?

IVONE GEBARA

A reflexão que fizemos sobre o significado atual do Cristianismo em sua complexidade e nos seus diferentes rostos nos prepara para abrir esse novo passo relacionado com o feminismo. O feminismo pode ser considerado não apenas uma crítica a racionalidade masculina da Modernidade, mas uma crítica aos conteúdos, simbologia e estruturas de poder das igrejas cristãs e de suas teologias. Não poderei expor nesta palestra todo o percurso da teologia feminista nos diferentes continentes e nem mesmo esboçar seus diversos passos na América Latina. Há artigos e livros disponíveis sobre esta evolução. Trabalhamos diferentes temáticas e problemas desde as hermenêuticas feministas da Bíblia até a construção de

Uma das perguntas fundamentais que as feministas fazem à sua herança cristã é sobre a simbologia masculina do cristianismo.

novos conteúdos inspirados em nosso tempo e na tradição ética do cristianismo. Hoje tratarei de uma pergunta fundamental na teologia feminista que de certa forma toca o conjunto da problemática levantada durante os quase quarenta anos de história deste pensamento. A importância desta pergunta é maior do que as respostas que possam ser dadas a ela. A pergunta nos convida a percorrer a história do cristianismo, sua estrutura conceitual e suas formas de poder até os nossos dias.

Uma das perguntas fundamentais que as feministas fazem à sua herança cristã é sobre a simbologia masculina do cristianismo. Como entender essa simbologia masculina? Em termos bastante simples a expressão da compaixão, da misericórdia, da acolhida dos outros, do sacrifício por causa da justiça, da partilha a partir dos marginalizados como valores que sustentam a vida se moldaram publicamente desde referências masculinas. E as referências masculinas sempre tiveram a ver com a afirmação de um “mundo perfeito, de um homem perfeito” que podem ser modelo buscado para nós. O homem perfeito Jesus de Nazaré origina-se de uma filiação e de uma vontade salvífica divina. Maria sua mãe se torna apenas o receptáculo de uma vontade divina.

Da mesma forma, os fundamentos da vida e da criação moldaram-se a partir de uma concepção masculina do poder criador e redentor “vindo de longe”, de “fora” da História. Se nos debruçamos por um instante sobre a centralidade cristã em torno da figura de Jesus reconhecido como o Cristo veremos o quanto esta centralidade é de fundo masculino. O problema não está nos valores que estão presentes em sua vida, mas na maneira como estes valores foram interpretados e apresentados à comunidade de crentes. O problema

está nas afirmações sobre Jesus como único filho de Deus, Deus ele mesmo, da mesma substância que o Pai, Criador de todas as coisas. Simbolicamente o masculino aparece como primeiro em Deus e o primeiro na figura masculina de Jesus. Neste sentido os valores que guiam nossa existência segundo a tradição cristã são valores que se apresentam como emanados do masculino ou que têm uma expressão e uma simbologia masculina, embora saibamos que não são necessariamente experiências masculinas. Entretanto, mesmo que se dêem interpretações mais femininas destes valores, as referências masculinas continuam fundadoras e fundantes no contexto patriarcal.

...o que se passa com o cristianismo não é um fenômeno original, mas apenas uma espécie de repetição em moldes religiosos da soberania masculina nas sociedades hierárquicas de tipo patriarcal.

Há portanto uma hierarquia de gênero na simbologia cristã identificada às figuras masculinas e à razão masculina. E esta hierarquia simbólica é, a meu ver, anterior às elaborações teológicas, visto que na cultura de cunho patriarcal o masculino, e Deus como masculino, se sustentam. E mais, os valores condutores da cidadania -como por exemplo o papel do governo e o papel do legislador, as pessoas que tem valor social reconhecido e as que não têm- aparecem com feições masculinas, visto que é aos homens que os lugares públicos foram reservados e é aos homens que a glória e a honra públicas foram e são ainda outorgadas de forma privilegiada.

Vemos assim que o que se passa com o cristianismo não é um fenômeno original, mas apenas uma espécie de repetição em moldes religiosos da soberania masculina nas sociedades hierárquicas de tipo patriarcal. Entretanto, o que é grave a meu ver é que como intelectuais e educadores somos capazes de afirmar a relatividade das diferentes produções culturais, mas não somos capazes de reconhecer a igual relatividade de nossas produções religiosas.

Continuamos a atribuir-lhes uma origem transcendental que se distancia do humano e até, as vezes, uma origem que se contrapõe a ele como se essa atribuição pudesse dar uma autoridade e um valor maior às nossas ações e visões. Estas atribuições são compreensíveis em outros tempos e outros momentos culturais, mas a persistência nesse esquema dualista pode ser bastante pernicioso. Nem sempre temos consciência de que somos nós seres humanos que criamos nossas epistemologias e nossas interpretações do mundo muito embora saibamos que o mundo é sempre anterior e maior do que a minha existência concreta.

A predominância pública da simbologia masculina nas culturas ocidentais dominantes é portanto anterior às elaborações teológicas visto que estas se organizam a partir de dados culturais. E, a cultura e política patriarcais, como sabem, sempre relegaram as mulheres a papéis secundários nas grandes decisões políticas e sociais, assim como nas produções do pensamento. A partir dessa situação, a simbologia da força, da coragem, do governo do mundo, da compreensão do mundo, do sacrifício até a morte se mostra prioritariamente com expressão masculina. Por isso, trabalhar a questão da simbologia é fundamental para a teologia feminista. Através dela poderemos perceber o quanto a absolutização de certos símbolos influi nos comportamentos cotidianos e os aprisiona num jeito de ser que acaba por excluir “as outras” do direito de expressar dissenso, de expressar alternativas de pensamento e até de criar uma nova simbologia.

Facilmente se acusa as mulheres de quebrar a tradição secular, de modificar as verdades da fé, de querer introduzir o relativismo na religião, de fragmentar a teologia em benefício próprio ou em benefício dos modismos da atualidade. Não será este mais um artifício dos detentores do poder teológico quer sejam de direita ou de esquerda para continuar mantendo as diferenças a partir das desigualdades

sociais e das desigualdades no exercício do poder? O discurso da diferença pode servir à inclusão e à desigualdade dependendo das situações.

Dizer que a simbologia é anterior às elaborações teológicas é afirmar a força da vida cotidiana, da cultura que herdamos e da que produzimos, dos sistemas de socialização e de educação que fizeram e fazem parte de nossa vida. As teologias nada mais são que expressões da cultura dominante e servem para manter os privilégios da cultura dominante. Por essa razão, o trabalho sobre as culturas dominantes com suas heranças passadas aparece como trabalho fundamental do feminismo em todas as partes do mundo. Trabalhar sobre a cultura não é deixar de lado as outras dimensões da vida, mas dizer que as outras dimensões inclusive a economia têm base na cultura. E as culturas mudam sempre, embora se queira manter que há realidades eternas, absolutas e imutáveis. Mas, a meu ver, o imutável é a mutabilidade da vida. E nessa mutabilidade precisamos começar por observar a história mais elementar e primitiva do ser humano na tentativa de resgatarmos algo de nossa experiência humana que de certa forma é anterior ao domínio patriarcal. Este é um caminho entre outros a partir do qual podemos entender a constituição simbólica do ser humano – mulher e homem – desde o princípio. É um caminho que nos convida à memória ancestral, à memória biológica que poderiam nos ajudar a refazer os caminhos do que se convencionou chamar de memória história muitas vezes mais masculina que feminina.

Algumas antropólogas feministas têm mostrado que do ponto de vista da experiência humana a Mãe é o primeiro Deus de cada criança. É dela que vem o alimento,

Dizer que a simbologia é anterior às elaborações teológicas é afirmar a força da vida cotidiana, da cultura que herdamos e da que produzimos, dos sistemas de socialização e de educação que fizeram e fazem parte de nossa vida.

a proteção, o carinho que permite a vida se desenvolver. Não é necessária a consciência racional para se vivenciar esta divindade primitiva e sem dúvida divindade não escolhida. Entretanto, num certo momento da vida das mulheres e dos homens essa divindade primeira transforma-se e volta-se para o masculino. Para os homens ela se rompe no momento em que o menino começa a identificar-se com a imagem paterna ou masculina. Toma distância em relação à mãe porque de fato na figura do pai ele se descobre diferente dela e passa a afirmar-se como diferente da mãe e semelhante ao pai. Enquanto que para a menina, a imagem da mãe persiste e não há rupturas significativas visto que a menina se identifica com a mãe não só como sua mãe, mas como sendo de seu gênero, um gênero que se constrói socialmente. Por isso, também a experiência religiosa segue marcada por essa imagem materna, muito embora nos processos de socialização religiosa se afirma Deus como Pai e se nega esta experiência inicial fundante. A divindade deixa de ser a mãe experimentada desde o princípio, visto que ela também se submete à imagem masculina de Deus, imagem dominante no mundo da cultura, da política e do poder religioso. Há uma ruptura entre a divindade próxima e a divindade distante, a divindade em nós e a divindade sobre nós. A divindade distanciada é vivida como distancia física ou seja, distância espaço - temporal. A nova divindade ama de longe e, de longe pune, castiga, salva como se fosse uma lei superior sobre nós. Por isso há uma busca da vontade de Deus como uma vontade outra, superior, diferente, maior e melhor do que a minha, à qual a minha deve se submeter. E além disso, há uma culpa que se desenvolve decorrente da impossibilidade de aceder a essa vontade no cotidiano da vida assim como uma tensão contínua para se descobrir essa vontade superior.

A imagem de Deus dominante é ligada a um complexo e diversificado contexto histórico de encontro entre povos, de conquistas mútuas, de guerras, de processos de paz que se faziam mais ou

menos fora de casa. Desde a afirmação da realeza no mundo judeu se pode perceber como o Deus do Rei acompanha suas conquistas e as conquistas do rei influenciam seu povo e sua casa. A força sustentadora e protetora da vida toma uma forma masculina e expressa a pretensa superioridade masculina na guerra e na conquista e até a superioridade da guerra como meio de relação entre os povos. Mas, não apenas isso, expressa também a superioridade do rei em fazer justiça, em fazer o bem, em cuidar de seu povo, em não permitir que os inimigos se apossassem dele, em ser fiel a seu povo e assim por diante. Esta mesma experiência é transportada para Deus como se este ser superior ou o próprio mistério criador da vida possuísse as qualidades que se requer do rei. Deus é bom e justo, é juiz e Pai. E, justamente porque ele possui estas qualidades de forma absoluta que o rei torna-se o primeiro servidor de Deus entre o seu povo. Então, por analogia se vai dizer que Deus nos ama primeiro, Deus nos ama de forma incondicional, que Deus é sempre fiel, que seu amor e sua justiça são eternos. Deus é personalizado a partir da figura poderosa e protetora do rei que precisa sempre ser reconhecido como justo, bom e perfeito. Mas, o que significam hoje estas expressões em relação à nossa atual vivência? Como as traduzimos de maneira

A imagem de Deus dominante é ligada a um complexo e diversificado contexto histórico de encontro entre povos, de conquistas mútuas, de guerras, de processos de paz, que se faziam mais ou menos fora de casa. Desde a afirmação da realeza no mundo judeu se pode perceber como o Deus do Rei acompanha suas conquistas e as conquistas do rei influenciam seu povo e sua casa.

existencial no nosso cotidiano? Como torna-las experiências significativas para nós ou simplesmente permitir que sejam experiências de outros tempos e de outros grupos? Não haveria outras experiências mais significativas e ajustadas ao nosso espaço e tempo?

É bom ter presente que estes mesmos comportamentos psicológicos, sociais e políticos podem ser verificados, quando Constantino se torna cristão e com ele todo o Império Romano. A figura de Jesus é identificada à do Imperador ou a do Imperador à Jesus. Ele se torna o rei celeste e o rei do universo enquanto que o imperador é o rei temporal e aquele que de fato e de direito tem o poder sobre seus súditos. Jesus, em sentido político, é a fachada de um poder maior que domina o povo e as consciências. E como diz bem Espinosa a política é inseparável da teologia e da religião. Por isso, para ele, os cristãos imitam a teologia judaica e repetem seu passado transformando a lei do amor e da liberdade escrita nos corações individuais em “tábuas da lei”, tábuas visíveis para todos. A visibilidade da lei e do legislador capaz de punir todas as faltas de observância apesar de sua utilidade e necessidade pode se tornar igualmente fonte de opressão. Quando o amor se transforma em código legalista corre o risco de ser esquecido como amor e ser apenas afirmado como lei a ser obedecida ou comportamento a ser imitado. As conseqüências nefastas deste comportamento são muitas. Basta que olhemos nossa história passada e nossa história recente no que se refere à intransigência das instituições diante de certas demandas femininas.

Os desejos de dominação ocultos sob o impulso imitativo provocam o desprezo e o medo do presente. Por isso é mais fácil ater-se numa experiência passada e interpreta-la conforme as nossas necessidades do que nos perguntarmos sobre os sentidos de nosso presente a partir daquilo que estamos vivendo.

Para voltar e reafirmar a hipótese de trabalho que venho desenvolvendo, é importante lembrar que a experiência da Mãe como primeira divindade é tão fundamental para qualquer ser humano que encontramos por exemplo no judaísmo a expressão “Deus misericordioso”. A palavra misericórdia vem de *rahameen* sendo que *rahem* é útero. Deus identifica-se com o útero feminino para exprimir sua proteção e salvação. Por isso, se diz que “Deus é *rahoom*” ou seja é aquele que protege e salva. Na mesma linha está a palavra feminina *shekinah* que significa *morar em*. Deus mora em nós assim como a criança mora na mãe.

*Os desejos de
dominação ocultos
sob o impulso
imitativo
provocam o
desprezo e o medo
do presente.*

Estas expressões que saem do mais profundo da experiência humana revelam que a experiência espiritual patriarcal repousa numa matriz feminina não reconhecida e que esta, por sua força interior, se expressou de alguma maneira apesar do controle e do desprezo que se teve dela. Entretanto, essas imagens femininas não parecem contribuir para a beligerância da sociedade patriarcal e por isso tenta-se esquecê-las ou até, apagá-las da memória coletiva. A sociedade patriarcal necessita de hierarquias, de oposições, de provocações de guerra, de sacrifícios acrescentados à vida para manter-se. Por isso, se entende que apesar dessas irrupções femininas no judaísmo a tendência vencedora foi a da guerra aos chamados inimigos, a vitória do Senhor dos exércitos e não a convivência negociada no interior do *reheb* maior, ou seja da Terra na qual vivemos.

O tempo dos Impérios e das justificações supra-terrenas dos poderes não terminou em pleno século XXI. Parece que continuamos a necessitar desta forma patriarcal e imperial de afirmar o poder e os valores nos quais acreditamos. Precisamos ainda dos mundos perfeitos e dos ideais celestes para fundar o amor e o respeito que é urgente acordar entre uns e outros. Precisamos dos mundos ideais para

*...a mudança das
estruturas de sustentação
econômica do mundo
depende em grande parte
da mudança de nosso
horizonte simbólico
cultural e portanto da
compreensão que temos
de nós mesmos.*

continuar as guerras santas do ocidente contra o oriente e do oriente contra si mesmo. Precisamos ainda crer que temos uma missão dada por Deus e descrever cada vez mais da força de comunhão e paz também presente em nossas entranhas.

Por essa razão, muitas feministas acreditam que a mudança das estruturas de sustentação econômica do mundo depende em grande parte da mudança de nosso horizonte simbólico cultural e portanto da compreensão que temos de nós mesmos. No fundo, falamos de democracia, de vontade popular, de socialismo, mas na realidade estas novas formas de compreensão e de vivência social se dão nas antigas formas hierárquicas consagradas pelas religiões patriarcais e muito particularmente pelo cristianismo. Se, por exemplo, elegemos alguém para governador ou presidente da república na realidade não elegemos uma forma de participação popular no governo, na condução dos problemas, na divisão dos bens. Continuamos a nos fixar na pessoa escolhida como se ela fosse um antigo soberano de cujas mãos sairão benefícios mágicos para o povo. O mesmo procedimento pode ser verificado nas igrejas quando elegem seus líderes.

Creio que isto tem a ver com uma teologia política a serviço do poder como já pensava Spinoza no século XVII. Para ele a teologia é uma poderosa forma de subjugar o povo usando-se o nome de Deus, muito embora o conceito Deus, tenha pouca consistência do ponto de vista experimental.

Algumas tendências do feminismo teológico têm denunciado direta e indiretamente esse anacronismo religioso que atravessa a política e as nossas crenças religiosas atuais. Mas, diante da miséria cultural e

econômica na qual nos encontramos, a crença na intervenção das forças de “outro mundo” aparecem como as únicas com as quais os miseráveis podem contar. E justamente o crescimento das religiões patriarcais e de um espírito mágico tem a ver com o crescimento da concentração do poder, do conhecimento e da riqueza nas mãos de poucos enquanto que a miséria e a pobreza crescem em meio às grandes massas. Os grandes poderes e as massas empobrecidas se tocam na mesma afirmação da necessidade de um poder hierárquico dominador. E os que estão no meio vivem dessa mesma cultura de dominação.

Tudo isso tem a ver também com o crescimento da produção de armas e sua distribuição entre os diferentes grupos sociais. A solução pelas armas passou a ser a solução da esquerda e da direita. Passou a ser a solução dos pobres e dos ricos. Passou a significar a destruição da humanidade por ela mesma. A simbologia da guerra, do sacrifício, dos homens e mulheres bomba, dos soldados que morrem pela liberdade, das intervenções que se fazem em nome da democracia para os povos são expressões dessa religião patriarcal que subsiste de diferentes formas em nossa cultura global. Hoje esta religião tem uma forte expressão nas instituições mantidas por Estados fortes e por Estados aparentemente fracos.

A persistência da simbologia masculina no cristianismo apesar dos mais de 35 anos de ativa teologia feminista nos permite afirmar que as mudanças de conteúdo teológico e a expressão simbólica desses conteúdos se transformaram muito pouco sobretudo do ponto de vista institucional. E mudaram pouco porque as formas hierárquicas de dominação persistem e as formas de manutenção de privilégios acentuam-se sutilmente, embora tenhamos crescido bastante em consciência e em algumas ações coletivas significativas.

Creio que as crenças e as expressões simbólicas mais significativas têm a ver com a diversidade de experiências que acontecem nos nossos corpos. Então, cabe perguntar: o que passa em nossos diferentes

*O que acontece em
meu corpo quando
tenho que esquecer
minha história
presente e afirmar
outra história...*

corpos quando é o outro de gênero diferente do meu se torna rosto de Deus, mediador da salvação, caminho e verdade para minha existência? O que passa com nossos corpos quando aqueles que detêm o poder social legislam sobre meu corpo a partir de seu gênero diferente? O que acontece em meu corpo quando tenho que esquecer minha história presente e afirmar outra história como regra a ser seguida para minha existência? Essas são algumas perguntas que as mulheres fazem e não se pode mais responder a elas com uma falsa argumentação dizendo que esta é a vontade do Criador e Salvador. Ou, não se pode mais responder como fazem os teólogos que cada um e cada uma têm que ser valorizado segundo as suas diferenças. Aqui também há uma reflexão a ser feita. O que acontece quando ao se fazer um discurso sobre a diferença se quer reduzir toda a criatividade e todas as expressões salvíficas a um modelo único masculino reconhecido como único caminho? O que acontece nos corpos femininos que perdem a divindade materna e sororal como referência e têm que se ajustar à vontade beligerante do pai ou do irmão? O que acontece com nosso amor social quando todas as nossas iniciativas devem se submeter às formas oficiais da caridade?

As perguntas não faltam, faltam apenas respostas significativas que a maioria das instituições religiosas não soube dar ou não quer dar, apesar do trabalho das teólogas feministas. Por isso é bom lembrar que enquanto a teologia feminista trabalhou na introdução tardia das mulheres na história da Igreja, no reconhecimento de sua ação na Bíblia, enquanto incluiu as mulheres, embora muitas vezes forçando certos conceitos, na teologia feminista ficou algo importantíssimo ainda por fazer. E este algo é o trabalho sobre a construção de uma simbologia feminina pública não só na sociedade, mas em nossas comunidades religiosas.

Sem dúvida, o êxito e apreço de muitas teólogas e pastoras em suas igrejas se devem à sua produção intelectual e desempenho pastoral. Mas, além disso este reconhecimento se deu porque mesmo utilizando linguagem inclusiva, não foram reconhecidas como ameaças ao padrão estabelecido. Aquelas que foram consideradas ameaças foram rapidamente convidadas a tarefas de menor impacto ou simplesmente conduzidas a um discreto ostracismo no interior de suas igrejas. Estes comportamentos podem ser observados quando teólogos e pastores emitem juízos sobre algumas teólogas. As teólogas são interpretadas de conservadoras, revisionistas, de direita, de centro, de marginais, de culturalistas e outros qualificativos por parte dos homens sempre que há uma recusa em enfrentar a problemática da desconstrução dos conceitos teológicos e da criação de uma simbologia mais inclusiva de nossa realidade de mulheres e homens. Esta constatação não quer inocentar as teólogas de seus erros e coloca-las numa espécie de redoma de perfeição. Apenas tento expressar um jogo de forças políticas no interior das teologias.

Vale acrescentar, no final desta reflexão, que a corrente pós-colonialista que se desenvolveu particularmente na Europa e nos Estados Unidos nos últimos 25 anos tem dado bastante ênfase ao trabalho de valorização das diferentes culturas a partir delas mesmas, isto é, sem a interferência, por exemplo, da chamada cultura cristã para que esta autorize o reconhecimento de seu valor. Creio que este trabalho ainda não foi feito pelas mulheres elas mesmas e nem em relação às mulheres nas diferentes igrejas cristãs. Continuamos de certa forma, colonizadas. E esta colonização é devida sobretudo ao choque psíquico e social a que nos submeteram as instituições que nos socializaram e, entre elas também, as igrejas com sua forte autoridade fundada em uma divindade patriarcal. Parece que somos apenas filhas de um Pai celestial e somos órfãs de mães. Trata-se de uma orfandade cultural, simbólica e política como se mostrássemos nossa filiação religiosa apenas a partir da figura de um Deus masculino.

Há bem pouco tempo quando uma criança não tinha pai reconhecido era chamada de filho ou filha natural. O nome da mãe contava pouco. Na ausência do Pai a criança vira filha ou filho da natureza. Do ponto de vista teológico trata-se de apagar a filiação materna e acredita-se que através da mesma paternidade espiritual se daria uma unidade entre os seres humanos.

Nós mulheres, muitas vezes temos a impressão de sermos sempre para os outros e de vivermos num mundo que existe para os outros. E mais sentimo-nos interpretadas por outros, legisladas por outros, controladas por outros, salvas por outros como se não tivéssemos capacidade de afirmar a nossa própria existência de forma autônoma e ao mesmo tempo relacional.

Não estou propondo a separação entre o mundo das mulheres e o dos homens e não estou afirmando que as mulheres conhecem o caminho de liberdade e cidadania por onde todos têm que caminhar. Estou propondo sim uma revisão de nossos conceitos, uma revisão de nossas análises, uma compreensão mais humilde de nossas possibilidades humanas afim de tornar o nosso mundo uma casa agradável para viver. E para isso, temos que coletivamente visitar nossos conceitos, nossos símbolos maiores e menores, nossas organizações eclesiais para ver em que medida, poderemos plantar uma semente que possa germinar com uma qualidade humana diferente, uma qualidade capaz de ser a imagem da árvore que acolhe sobre seus galhos os mais diversos pássaros e as mais diversas borboletas. Esta tarefa não é só das mulheres. É uma tarefa de mulheres e homens em conjunto para fazer nascer outras relações humanas. Este é o desafio que lançamos às igrejas: a igualdade e o respeito nas relações entre mulheres e homens e na elaboração de novas teologias é responsabilidade masculina e feminina. Esta é uma tarefa de todas/os nós para o presente século XXI.

**Aportes en torno
al pensamiento de
Ivone Gebara**

El pensamiento teológico de Ivone Gebara sobre el concepto del mal y sus implicaciones en el proceso psicoterapéutico de un colectivo femenino

RUBY ZÁRATE CARRIZO*

1. INTRODUCCIÓN

El mal es una realidad que nos trasciende e impregna toda la vida humana. En este artículo se pretende hacer una síntesis del análisis del pensamiento teológico de Ivone Gebara sobre el mal y algunas implicaciones en el proceso psicoterapéutico de un colectivo femenino. Este colectivo está formado por un grupo de mujeres costarricenses que participan de grupos de desarrollo personal. El interés se centra en la reflexión colectiva sobre el mal, es decir, la manera en que las mujeres denominan los distintos sucesos de sus vidas, lo que piensan y sienten de los mismos, las atribuciones que

* Chilena, psicóloga, y graduada del programa de maestría en teología de la UBL.

hacen de ellos tanto en sus vidas concretas como en sus relaciones con la ideología, sus divinidades y sus esperanzas.

La inclinación por este tema surge de la práctica profesional en psicología, especialmente en el trabajo grupal con mujeres tanto a nivel terapéutico como de desarrollo personal. Nos motiva analizar desde el punto de vista de las mujeres, sus experiencias en relación con el mal, sus definiciones y las consecuencias que impactan sus vidas individual y colectivamente.

Dentro de esta cultura, las mujeres como género experimentan el mal en sus conciencias, sus cuerpos, sus intereses, en su condición femenina. El mal es vivenciado con dolor, con miedo, manifestado en distintas enfermedades psicosomáticas, como castigo y con un sin fin de interrogantes, muchas veces contradictorias. De ese mal cotidiano que atraviesa las vidas humanas, en especial las vidas de las mujeres, es de lo que queremos compartir en este escrito.

La vivencia del mal en las mujeres se ha dado dentro de un contexto cuya socialización continúa manteniendo procesos de discriminación, desigualdad y dominación. En la vida de la gran mayoría de mujeres, el incremento de la violencia, la pobreza, el abuso de poder, la subordinación, la pasividad, la muerte, y la maldad se han vuelto parte de la cotidianidad. La historia de las mujeres

*Dentro de esta cultura,
las mujeres como género
experimentan el mal en
sus conciencias, sus
cuerpos, sus intereses,
en su condición
femenina.*

está marcada por injusticias, explotaciones, silencios, sumisiones, obediencias y posturas acríticas, sin por ello desconocer que algunas han hecho alianza con estas prácticas.

Cuando hablamos del mal lo hacemos desde esta dimensión personal y colectiva. Hablamos del mal que ha “distorsionado todo aspecto de la creación” en palabras

de la teóloga Janet May,¹ el mal que está ahí “adentro y afuera de nosotras mismas con una interrogante ¿Qué pasaría si dimensionáramos más el bien que el mal?” como dijera la teóloga Violeta Rocha.²

1.1 Marco teórico-conceptual

En esta investigación se han trabajado dos elementos teórico-conceptuales claves, a saber: el mal y el proceso psicoterapéutico en un colectivo femenino. Estos elementos se entenderán de la siguiente manera:

El mal: Considerado como las experiencias de destrucción, de alienación o de exclusión vividas por las mujeres (Gebara, 2002, 19). El mal es experimentado como un desequilibrio que afecta a la vida y que forma parte de ella. Es un desequilibrio que nos afecta individual y colectivamente, que ataca nuestro cuerpo y nuestras psiquis de distintas maneras.

El proceso psicoterapéutico: Es el eje que contempla la intervención psicológica basada en la perspectiva estratégica breve y de género. Ésta última, mantiene que todas las mujeres, los hombres, las niñas y los niños han sido afectadas/os en forma adversa en una gran cantidad de formas, por la estructura sociocultural sexista. El proceso psicoterapéutico grupal tiene como meta incrementar las oportunidades para el crecimiento personal y colectivo y eliminar el sexismo y su impacto negativo en las mujeres y demás personas (Morris y Maisto 2001, 570).

¹ Janet May, “Ideas para una ética corporal cristiana” en *Conspirando* 38, 22-25.

² Entrevista personal a Violeta Rocha, teóloga y rectora de Universidad Bíblica Latinoamericana.

Colectivo femenino: Se entenderá en esta investigación un grupo de mujeres que trabajan juntas en procesos de discusión y reflexión sobre la condición mujer. Las reflexiones tienen una finalidad común basadas en desenmascarar las servidumbres encubiertas en las concepciones tradicionales de mujer (Coria 1997, 161). La discusión de género es un análisis presente en todos los temas tratados.

Basadas en estos aspectos se eligieron cuatro aspectos que revelan el mal según Ivone Gebara. Cabe aclarar que el aspecto denominado por la teóloga “Soy negra, pero soy hermosa”, o la maldición en el color de la piel, se incluye en un quinto aspecto considerado como el mal de la invisibilidad. Los aspectos estimados tratan sobre el mal de no tener, el mal de no poder, el mal de no saber, el mal de no valer y el mal de la invisibilidad. Estos aspectos fueron discutidos y reflexionados por las mujeres participantes de los grupos donde quedaba en evidencia lo aprendido, lo permitido y lo obligado por el sistema social en el que están inmersas.

A continuación una breve explicación de los aspectos a considerar:

1. *El mal de no tener.* Para Gebara este aspecto corresponde al mal no elegido.

En todas las sociedades corresponde a la mujer la responsabilidad principal de alimentar a la familia. La vida de las mujeres parece estar ligada a este aspecto primordial o primario del sostenimiento de la vida. Por consiguiente, el mal de no tener o la carencia de lo esencial para vivir las afecta de modo particular (2002, 39).

2. *El mal de no poder:* Es el mal de la imposibilidad de influir en lo que ocurre dentro y fuera de sí mismas.

El mal no es un mal metafísico o un discurso sobre el mal en general, sino que se trata del mal concreto, sufrido, el

mal de pasar hambre, el mal de no tener libertad de expresarse, el mal de no disfrutar de las mismas oportunidades sociales, la falta de democracia (2002a, 46).

3. *El mal de no saber*: La negación para muchísimas mujeres del conocimiento, del estudio, de la reflexión sobre temas relacionados a la vida, de Dios, de la existencia humana, de la muerte. Es el tipo de mal que la teóloga denomina lo femenino como mal de ‘no saber’. Gebara dice:

Hay un miedo real que se expresa de diversas formas y en diferentes aspectos de nuestra vida. Entre estos miedos existe el de atreverse a pensar, de plantear preguntas, de dudar de ciertas respuestas, de sospechar acerca de lo que nos enseñaron y que es propuesto como la verdad. Muchas veces las instituciones religiosas nos crearon ese miedo y aprisionaron nuestra capacidad de pensar críticamente “las cosas de nuestra fe” (1999b, 22).

4. *El mal de no valer*: La valorización de las mujeres pasa por el cuerpo sexuado. El cuerpo, su explotación así como su color van a incidir en el valor de la persona. El cuerpo es lo que nos permite ubicarnos en el mundo porque tiene valor histórico.

El valer es un lugar más de crucifixión para las mujeres. No sólo se trata del valor que se les atribuye a las mujeres en relación con los hombres, sino también en relación con otras mujeres. Hay mujeres que sólo valen como “objetos”, y “objetos” de placer o de venganza, “objetos de placer y de odio” (2002a, 57).

5. *El mal de la invisibilidad*: Lo distinto ha sido considerado desigual en la cultura misógina. La ideología social ha pretendido encubrir la participación no sólo de mujeres sino también de hombres en la

historia humana. Gebara refiere la importancia del saber sobre el poder que no se desea:

Mujeres y hombres están siendo invitadas/os a buscar nuevas formas de poder social. Este será fruto de las nuevas relaciones de justicia que queremos llegar a construir juntos. Para eso es preciso empoderar a las mujeres, a los pobres, a los marginados y empoderar de nuevo a los hombres pero desde otra perspectiva (2002b, 8).

1.2 Metodología

La metodología del presente estudio ha sido de tipo bibliográfica y cualitativa. La modalidad cualitativa de trabajo se realizó en encuentros colectivos femeninos de discusión reflexiva acerca del mal. Se formularon objetivos para facilitar el conocimiento de las reflexiones de las mujeres en sus experiencias en relación al mal, sus apreciaciones y los resultados que influyen no sólo en sus vidas sino también en el medio ambiente en el que desarrollan sus trabajos, sus sueños, el lugar donde depositan sus esperanzas y mucho más. Destacamos algunas propuestas de intervención en personas motivadas a trabajar con mujeres como en una práctica más liberadora de la espiritualidad.

2. EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO SOBRE EL CONCEPTO DEL MAL DE IVONE GEBARA

2.1 La conceptualización del mal

Muchas son las ideas y perspectivas que se han desarrollado alrededor del significado, impacto y secuelas que el mal tiene en la vida humana y también en el medio ambiente. No es difícil escuchar que el mal es un misterio que incluye tópicos como la ética, la

libertad, la culpabilidad, la inocencia, las víctimas, los victimarios, el castigo y la muerte, entre otros. Al referirnos al mal como un problema estamos delimitando el acercamiento al mismo desde un contexto particular y señalando determinados sujetos históricos.

Los antecedentes bibliográficos revisados provienen únicamente de la visión occidental del mal, no se consideran posiciones existentes en otras regiones. Respetando la diversidad de propuestas dentro de la teología, deseamos señalar que el discurso sobre Dios y la reflexión sobre la fe se han elaborado de acuerdo a ciertos intereses históricos. No obstante, algunas de las preguntas de antaño respecto al mal continúan teniendo validez en el presente: ¿Cómo puede un Dios bueno ser la fuente del mal? ¿Es Dios bueno, malo o impotente? ¿Por qué un Dios bueno no previene o elimina el mal?

Pretendiendo tomar distancia de las posturas que se han atribuido la apropiación de la verdad, es importante destacar las palabras de Ivone Gebara advirtiéndonos:

Existe una dificultad cuando se habla del mal vivido y practicado por las mujeres. Cuando se mencionan experiencias de destrucción, de alienación o de exclusión vividas por las mujeres, surgen conflictos de comprensión e interpretación ... De ahí la importancia de escuchar los relatos de experiencias concretas, de situarlas en una cultura y en un contexto, de descubrir las posibles soluciones y las esperanzas concretas que puedan contener (2002a, 19-20).

En la cultura occidental, las mujeres vivencian sus experiencias a la luz de los esquemas socioculturales aprendidos. Estos esquemas, muchas veces, no son expuestos al análisis o discernimiento de su naturaleza ni su sentido. Para la psicóloga Mizrahi (1990), las mujeres son herederas de estigmas, estereotipos sexuales, desigualdades de género, y por eso éstas se han construido desde la subordinación, la inferioridad y la moral inquisidora.

Dorothee Sölle (2000) menciona que la teología feminista surgió, como toda teología de la liberación, de la experiencia de haber sido heridas. Además, señala que el surgimiento de este tipo de teología se ubica en la destrucción infligida a las vidas de mujeres ... lo que hace visible las mutilaciones. La autora enfatiza que esta teología “surge entre mujeres que perciben su situación y caminan en común rompiendo los convencionalismos y las formas de la teología dominante y sus pactos de poder” (2000,113).

Latinoamérica es un continente que se ha dolido y aún se duele por una historia basada en diferentes formas de opresión, además de la opresión de género. Sin desconocer que actualmente existen en la región movimientos de restauración democrática, no se puede obviar la creciente brecha entre una riqueza concentrada en pocas manos, la violencia, la violación a los derechos humanos, la corrupción, el narcotráfico, el deterioro del ambiente. En este escenario las mujeres experimentan una mayor vulnerabilidad, ya que son ubicadas dentro de la sociedad en posiciones subordinadas y de escaso poder en los espacios públicos.

2.2 Teología desde la condición mujer

Ivone Gebara es una mujer del siglo XX que ha sido capaz de plasmar en sus escritos su trayecto teológico “con las continuidades y rupturas que han marcado su vida en el encuentro con otras vidas” (Gebara 2001, 229).

La evolución personal de Gebara es contada por ella misma en un relato corto de su itinerario teológico. Hemos extraído algunos puntos que nos parecen pertinentes al estudio en cuestión. La teóloga escribe que mientras estudiaba Filosofía y Teología, tuvo su encuentro con la teología de la liberación que más tarde le abriría al diálogo ecuménico. Posteriormente, llegó al feminismo dándose cuenta que

en su “trabajo teológico en la línea de la liberación faltaba tomar en consideración el ‘lugar de las mujeres’ como lugar teológico” (Gebara 2001a, 232). Gebara plasma su pensamiento teológico destacando la vida de las mujeres como sujeto histórico y teológico. Para la teóloga sus textos han tenido diferentes destinatarios. “Mi texto es en parte una imagen de mi historia” (Gebara 2000, 11). No obstante, podemos encontrar algunos tópicos de su interés comunes a lo largo de su poesía o narraciones.

Una pregunta fundamental orienta el método de trabajo teológico de I. Gebara: ¿a qué experiencia humana corresponde esta o aquella expresión y práctica teológica?

2.3 Una mirada feminista sobre la conceptualización del mal

La cuestión de cómo nos aproximamos a los asuntos que nos mueven y nos tocan, responde tanto a los cuestionamientos internos como a las perturbaciones externas que se hacen presente a lo largo del ciclo vital humano. Una pregunta fundamental orienta el método de trabajo teológico de I. Gebara: ¿a qué experiencia humana corresponde esta o aquella expresión y práctica teológica? Queda en evidencia la línea directriz de su pensamiento respecto al mal: “el problema no es la existencia del mal sino el de la comprensión, interpretación del mal, vivencia y práctica, por las mujeres” (Gebara 2000, 17). En uno de sus últimos libros, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Gebara deja explícito que trabaja desde una perspectiva teológica contextual y, en muchas ocasiones, más allá de los límites de los discursos teológicos convencionales. Además, contempla elementos de la teología de la liberación pero leídos de nuevo a la luz de las cuestiones que plantean diversos grupos de mujeres. Esto introduce un elemento diferente, el de la diferencia cultural de los sexos, que parece modificar no sólo la

Para Gebara, “no hay una experiencia del mal vivido por las mujeres, sin una búsqueda de salvación, aunque se trate de una salvación provisional o del simple deseo de escapar del malestar que nos afecta.”

comprensión teórica de la liberación, sino también su realización efectiva en la historia (Gebara 2000, 26).

En el trabajo de reflexión del mal, la teóloga pretende una reflexión feminista, reconociendo la opresión social, cultural y religiosa de las mujeres. Es vital para ella pensar al ser humano de una manera diferente, lo que parece constituir un reto absolutamente imprescindible en nuestros

días. Pensar el mal en femenino forma parte de este gran desafío de nuestro tiempo: “tenemos que construir unas relaciones más justas y una solidaridad mayor en el mundo cristiano y fuera de él” (Gebara 2000, 31).

Lo cotidiano en la vida de las mujeres es la lucha por vivir en el presente. Lo cotidiano de las mujeres aparece como el lugar en el que se hace la historia, donde se manifiestan las más variadas formas de opresión y de producción del mal, sin ser suficientemente reconocidas (Gebara 2000, 107). Para Gebara, “no hay una experiencia del mal vivido por las mujeres, sin una búsqueda de salvación, aunque se trate de una salvación provisional o del simple deseo de escapar del malestar que nos afecta” (2000, 145). Hablar de Dios y de la cuestión del género supone hacer una doble afirmación. En primer lugar, supone afirmar que lo que decimos de Dios está vinculado a nuestras experiencias históricas, a nuestra vivencia; en segundo lugar, que nuestra idea misma de Dios, así como nuestra relación con Dios o con su misterio, está determinada por lo que se ha llamado ‘construcción social y cultural del género’ (Gebara 1995, 13).

Gebara aproxima al tema de la maldad llamando la atención al enigma que éste causa a todos los pueblos en la historia humana.

Las culturas humanas, según la teóloga, han pretendido distinguir entre el bien y el mal, y basadas en esta distinción, han construido sus procedimientos morales, privilegiando el bien por sobre el mal y a su vez, lo han identificado con una fuerza superior, trascendente o simplemente humana (1994, 52).

La teóloga insta a una lectura holística del mal, la cual comprendería “la percepción de la integración, dependencia y relación entre todos los elementos que forman parte de la existencia del mundo físico y psíquico” (1995, 55). Para Gebara:

Una lectura holística no puede, por tanto, situar el bien y el mal aquí o allá, de una manera fija, pues lo que llamamos bien o mal es más complejo que la aparente simplicidad de nuestras palabras y más sencillo que la complejidad de las morales establecidas. ...El mal es algo que recibimos y transmitimos; es herencia y novedad; trabajo y acontecimiento ... cada uno lo encuentra y lo perpetúa (1995, 57-58).

3. EXPERIENCIA DEL MAL EN UN COLECTIVO FEMENINO

3.1 Grupo de reflexión femenina

Las fuentes primarias de información son mujeres participantes de grupos de desarrollo personal que asisten al centro Oikos: Persona y Cambio Dos. Se diseñó una guía de trabajo sobre la conceptualización y los aspectos del mal. Las participantes se dividieron en dos grupos. Al grupo total se le aplicó una prueba de frases incompletas antes y después del desarrollo total de las sesiones de discusión. Se invitó a las mujeres a contar sus experiencias (hechos concretos personales y anécdotas) por medio de una guía de preguntas abiertas.

El trabajo de discusión colectiva intentó ahondar en la temática propuesta profundizando, explorando y clarificando la reflexión. A partir del trabajo experiencial de y con las mujeres se intenta relacionar los resultados obtenidos con el pensamiento teológico de Ivone Gebara. Además, se procura establecer algunas implicaciones en el proceso psicoterapéutico en la vivencia cotidiana de las mujeres con el fin de facilitar algunos lineamientos en ésta área que favorezca el proceso.

El grupo de mujeres participantes es diverso en cuanto a ocupaciones y profesiones (secretarias, amas de casa, psicólogas, periodistas, ingenieras, comerciantes, educadoras); prácticas religiosas (católicas, evangélicas, otros grupos) y edades que van de los 24 a los 54 años. En su mayoría, son sobrevivientes de abuso sexual, físico, emocional y/o patrimonial, sucesos que las han movido a sanar las secuelas de la violencia. La sobrevivencia tiene relación con el reconocimiento de haber experimentado alguna situación de violencia y por consiguiente, se nombra sobreviviente a mujeres que se encuentran en alguna fase del proceso de curación, destacando el descubrimiento de mecanismos que las ayudaron a no sucumbir en el dolor y ser la principal testigo de su propia historia. Estas mujeres también pertenecen a grupos de desarrollo personal, reunidas por intereses particulares que tienen relación con el crecimiento personal posterior a procesos psicoterapéuticos individuales y grupales.

3.2 Discusión sobre el mal

Se destaca el trabajo grupal, un quehacer psicoterapéutico como un espacio seguro y confiable. Las mujeres denominan sus experiencias del mal como:

- El sufrimiento causado a otras personas como también a la naturaleza y la vivencia concreta de la humanidad, el mal a sí mismas y a la sociedad en general.

- El mal personal y colectivo en dimensiones económicas y morales: como trasgresión, poder económico, egoísmo, y se reconoce como una lucha (entre el bien y el mal) dentro de la persona misma.

En el trabajo de cada uno de los aspectos del mal mencionados por Gebara las mujeres hacen oír sus palabras:

1) El mal de no tener

- “Una responde a la culpa, a los mandatos o amenazas”
- “Las mujeres no somos consideradas en lo que realmente somos, criar hijos, hacerle frente...el hombre se lava las manos y se pierde”
- “Yo creo que como madre, nos nace ser abnegadas”

2) El mal de no poder

- “Será que no podemos o no somos conscientes de nuestras capacidades...”
- “Nos han dicho que no podemos, llegando a anularnos”
- “Cuando se empieza a ver la realidad hay que reevaluar ciertos mandatos. El matrimonio es una cruz”
- “Los hombres de la oficina dicen que las mujeres se están portando mal, tan mal, por eso las están matando”

3) El mal de no saber

- “Hoy hay mayor censura, hay otros valores”
- “Si actuamos aplicando el conocimiento somos sancionadas y consideradas como malas”
- “Las divinidades una las va construyendo”
- “A veces se critica sin saber, por la ignorancia, porque nos han dicho que la autoridad es la que dice la verdad”

4) El mal de no valer

- “El ser humano es alguien que vale solo por haber nacido”
- “La sociedad ha definido el tipo de valor que tienen las personas”
- “El cuerpo es una cosa de exhibición, juguete, perfecto, según los estereotipos, todo menos que humano”
- “Utilizamos lenguaje racista”

5) El mal de la invisibilidad

- “El reconocimiento de una mujer tiene que venir de un hombre, sino se es cuestionada”
- “Nosotras mismas no nos permitimos el placer”
- “Las mujeres trabajan por amor y los hombres cuentan chistes”
- “A nosotras, de color oscuro, se nos consideraba sucias”

Del ejercicio de oraciones incompletas y después de las discusiones grupales observamos algunos cambios:

- La pobreza es vista como mal y problema global.
- El sistema es responsable del sufrimiento.
- La muerte es un paso a otro estado.
- La ciencia, la educación y la política son logros del hombre y de la mujer.
- Respecto de sí mismas: “descubrirse a través de la vida”.
- La búsqueda, la compasión y la decisión son nuevas ideas acerca de la voluntad de Dios y la salvación.
- Ante la injusticia social el deseo de hacer algo.
- Cambio de ánimo: de tranquilidad a cansancio.
- La espiritualidad es sentida como más equilibrada.
- La fe es una decisión y Dios no aprueba la no Vida.

Posterior a las reflexiones se observan algunos acercamientos y distancias con el pensamiento de Gebara:

Acercamientos: Las mujeres reflexionan desde la crítica al sistema, desde sí mismas, reconociendo que hay cosas que se viven como malas sin serlo y rechazando la acusación que se les hace de ser responsables de todos los males.

Distancias: Muchas mujeres manifiestan un pensamiento individualista y en pocas se refleja una mayor empatía con la sociedad.

Algo en común entre las mujeres y Gebara es el apoyo a la idea de justicia y solidaridad, una solidaridad que se expresa -para Gebara- con el mundo cristiano principalmente y para las mujeres, con el mundo en general.

3.3 Entre nudos y ruidos: Gebara y grupo de mujeres

La exposición de lo sentido, pensado y actuado por las mujeres a través de la palabra escrita, verbal y analógica en el grupo de reflexión y los planteamientos de la teóloga Ivone Gebara, no nos deja obviar la presencia de algunos nudos y/o ruidos que pensamos inciden y/o limitan el desarrollo pleno de las potencialidades de las mujeres.

En aspectos generales observamos:

- La presencia de cierta resistencia afectiva en las mujeres integrantes del grupo de reflexión al reconocimiento del mal en sí mismas. Se hace evidente la distinción de la existencia del mal en los sucesos, personas e ideología imperante.

Las mujeres reflexionan desde la crítica al sistema, desde sí mismas, reconociendo que hay cosas que se viven como malas sin serlo y rechazando la acusación que se les hace de ser responsables de todos los males.

- La importancia de incentivar la disminución de la tensión entre la idea del mal dentro y fuera de sí mismas. El comentario de las mujeres es débil al respecto y casi sorpresivo al punto de no emitir muchas opiniones.
- De la autonomía de las mujeres se visualizan distintos grados en las participantes de las reflexiones. La autonomía de las mujeres tiene en algunas un protagonismo tímido e incipiente en el área afectiva y política y en otras, contempla aspectos económicos, profesionales y religiosos.
- La necesidad de la creación y multiplicación de espacios de reflexión y discusión que afiancen las alianzas y complicidades entre las mujeres.
- En la conducta ética, se hace necesaria una universalización de los códigos morales y no la práctica dividida para mujeres y hombres. Esto implica dejar de lado la conducta de complacencia y disimulo en las mujeres, lo que no conlleva necesariamente a un enfrentamiento permanente con el género masculino, sino que implica su posicionamiento como personas y ubicar un lugar propio desde donde pensar.
- La imperiosa urgencia de una relectura de la realidad. Las mujeres tradicionalmente han asumido una historia contada que excluye a la mitad de la humanidad, las mujeres mismas. Para hacer una nueva lectura, las mujeres necesitan primero conocerse a sí mismas, deconstruir los estereotipos impuestos y transformar las evaluaciones que se han hecho sobre ellas mismas. Se hace necesaria una relectura que implique una superación de las falsas y erróneas concepciones.
- La necesidad de una mirada contextual latinoamericana que revise el discurso subordinante sobre las mujeres que se mantiene hasta el presente, y se reproduce por medio de estereotipos religiosos y familiares.

- Un protagonismo frágil en las mujeres que, aunque como grupo están construyendo espacios, conciencias sociales e identidades de género, como personas no se encuentran totalmente convencidas y asumidas respecto a los derechos humanos.
- Del feminismo que, siendo una concepción alternativa del mundo y de la vida, se vivencia como amenaza en la psique de las mujeres del grupo. Un aspecto importante toca la idea de ‘esencialismo’ presente en la mayoría de las mujeres; es decir, una supuesta “esencia femenina” que determinaría a las mujeres como abnegadas y pacíficas, lo que promueve la servidumbre y subordinación.
- De la teología de la liberación, las mujeres tienen prácticamente un conocimiento nulo. Lo que si se logra identificar en las reflexiones son conceptos religiosos opresivos. Frente las tensiones entre la tradición cristiana y las mujeres, habría que prestar atención a la necesidad de construir estrategias que orienten una práctica espiritual liberadora.

4. LA VIVENCIA DE UN GRUPO DE MUJERES Y LO PSICOTERAPÉUTICO

4.1 La intervención psicológica en el grupo de las mujeres

La propuesta utilizada en nuestro grupo de mujeres se basó en algunas premisas del enfoque de género sensitivo y de la terapia estratégica breve. La idea de utilizar estas teorías³ es que sirvan de

³ Aceptamos las limitaciones de los enfoques y reconocemos que estos nos permiten percibir algo de la realidad cada vez que intentamos contextualizar.

*El mal viola las
fronteras personales y
colectivas en áreas
como el poder personal,
los sentimientos, los
pensamientos, el
cuerpo, la intimidad,
la sexualidad, la
familia y otros.*

herramienta para facilitar la comprensión del discurso de las mujeres y nos ayuden a no salirnos de los objetivos propuestos. Las premisas consideradas nos permiten observar el contexto interactivo de la conducta y la forma en que se hace frente a los problemas, atribuyendo poca importancia a las características particulares de personalidad. De esta manera, consideramos que los problemas consisten en una conducta presente indeseada que se da de forma recurrente. La problemática del mal persiste en la vida de las mujeres.

En la medida que las mujeres asumen el proceso psicoterapéutico como propio, surge una apropiación del espacio y el tiempo necesarios para llevar a cabo el cambio deseado. En el comienzo del proceso psicoterapéutico estratégico breve, se consideró la interacción entre las mujeres del grupo de reflexión y la terapeuta en lo relativo a la co-construcción del problema (Casabianca-Hirsch 1989, 36). En este nivel, el proceso se ha desarrollado desde lo que las mujeres perciben que tienen que modificar (el mal), es decir, lo que aparece en el plano cognitivo, acompañado por un malestar más o menos profundo en el plano afectivo, el dolor y sufrimiento, y una demanda más o menos específica de lo que están dispuestas a hacer o recibir en el aspecto conativo o sea, las conductas reflejadas en las reflexiones grupales.

Las mujeres reconocen el daño ocasionado por el mal en sus vidas cotidianas y en las vidas de otras personas como los más pobres, los niños y niñas, los y las ancianas. El reconocimiento del daño nos refiere a la herida ocasionada en lo interno y externo de la vida humana. El mal viola las fronteras personales y colectivas en áreas como el poder personal, los sentimientos, los pensamientos, el

cuerpo, la intimidad, la sexualidad, la familia y otros. Una vez reconocido el daño, las mujeres del grupo han tomado la decisión de sanar; decisión que en ellas comprende la revisión de las respuestas dadas ante el impacto del mal. Algunas respuestas pueden haber sido destructivas y otras muy dolorosas pero todas requieren ser cambiadas. No todas las personas tienen las mismas oportunidades o respuestas. Sin embargo, el punto de partida es el reconocimiento de sí mismas, de las vivencias y las formas de hacer frente al dolor.

Hardesty comenta que “La sanidad está definida en términos de inclusión y apreciación del pluralismo, tolerancia y empatía. Las mujeres también hablan de sanar el planeta en la lucha contra la polución, conservar la energía y salvar algunas especies. La sanidad no es sólo un asunto personal sino algo interpersonal y global” (1996, 137). El cambio se da en los espacios profundos de reflexión, en los encuentros de las mujeres que comparten sus vivencias límite, vivencias humanas de amor y desamor, de tristezas y alegrías, de esperanzas y desesperanzas. Espacios donde las personas se ven en espejo con otras mujeres que han sufrido las mismas historias de dolor y trauma y que también están haciendo el esfuerzo por seguir adelante.

La vida de las mujeres no es la misma mientras participan de los grupos ni tampoco cuando comparten sus experiencias de vida. La búsqueda de ser ellas mismas emerge de la desolación, del vacío, de la violencia en sus diversas manifestaciones. Como lo dijera Ute Seibert “Cuando descubrimos las vidas y los cuerpos de las mujeres como textos sagrados necesitamos formas que nos permitan descifrar esos textos, las marcas de

El cambio se da en los espacios profundos de reflexión... Espacios donde las personas se ven en espejo con otras mujeres que han sufrido las mismas historias de dolor y trauma y que también están haciendo el esfuerzo por seguir adelante.

violencia y opresión que allí se han plasmado, como también los lugares y momentos de trasgresión y conflicto, de placer y bienestar” (2000, 193).

En el proceso de la vida, las mujeres reflexionan en medio del dolor pero también en medio de la esperanza. A este respecto Araceli de Rochietti señala: “El dolor que acosa nuestras vidas, que debilita nuestros esfuerzos, que viola nuestros derechos, es el pan cotidiano en América Latina ... pero a la vez la esperanza. La esperanza de creer en la vida ... la esperanza de experimentar cada día la solidaridad en la supervivencia y en la lucha por la libertad” (1988, 167).

4.2 Reflexionar una espiritualidad liberadora

“...una espiritualidad sanadora ... un entusiasmo por la vida, una sensación de conexión, de formar parte de la vida que nos rodea” (Bass y Davis 1995, 220). Lo espiritual se supedita a las propias creencias, a la actitud de servicio, al desarrollo de la capacidad de colaborar y sanar. Gebara subraya:

Una espiritualidad sin ética es vacía y una ética sin espiritualidad ... sin autoevaluación personal y colectiva es sólo una ideología de la situación, un comportamiento sin raíces. Ética y espiritualidad se interpenetran para sostener la vida en el pluralismo de sus situaciones. Ambas se nutren de valores, los valores que se requieren para la construcción de una sociedad donde quepan todas y todos (2002b, 9).

De la misma manera, necesitamos y queremos repensar la espiritualidad en grupo, donde las mujeres vislumbren su posibilidad de ser libres y aprendan a usar el discernimiento como una herramienta para liberarse de miedos ocultos, y de la falsedad del tiempo. Tiempo vivido como una percepción personal que muchas veces limita la experiencia. Urge crear espacios de reflexión, releer el contexto latinoamericano, resistir los males y encontrar el camino a casa.

5. CONCLUSIONES

Quisiéramos concluir este estudio enlazando los resultados con algunas reflexiones finales. La postura de Gebara y su visión particular del mal caracterizado en lo que llamamos el mal de no tener, de no poder, de no saber y de no valer, sumado al mal de la invisibilidad, se compartió y trabajó terapéuticamente con un grupo de mujeres. La modalidad del estudio cualitativo se realizó en forma colectiva, las participantes ofrecieron, a través de discusiones y reflexiones verbales y escritas, sus vivencias cotidianas relacionadas con lo que ellas pensaban, sentían y vivenciaban del mal. Los resultados de las discusiones entre las mujeres mostraron cierta cercanía como también una leve divergencia con el pensamiento de la teóloga.

El trabajo con las participantes siguió una directriz psicológica en el enfoque denominado estratégico breve aunado a premisas fundamentales de la terapia género sensitivo. No obstante, se reconoce que existen innumerables caminos por donde transitar hacia la comprensión de la temática en cuestión, pero la elección en este estudio forma parte del sesgo de la investigadora. Las discusiones siguieron una línea abierta con el fin de crear una atmósfera de confianza y seguridad para y entre las participantes.

Una vez concluido el trabajo grupal, podemos observar que descorrer los velos de una ideología dominante es una tarea de todos los días. La cosmovisión de las participantes está invadida de culpas, ritos, deberes, seres angelicales y demoníacos, y de un pensamiento dualista, imperante en los esquemas mentales, y que obstaculiza una visión integradora de la vida.

La cosmovisión de las participantes está invadida de culpas, ritos, deberes, seres angelicales y demoníacos, y de un pensamiento dualista, imperante en los esquemas mentales, y que obstaculiza una visión integradora de la vida.

El contexto histórico de las mujeres muestra la exclusión y la violencia en las relaciones que éstas establecen, tanto con ellas mismas como con el medio que las rodea. La espiritualidad, o mejor dicho una espiritualidad liberadora, en las mujeres es vivida con escasa toma de conciencia, ya que en la mayoría de las opiniones, los ritos religiosos ocupan su espacio vital.

El aporte de Ivone Gebara lo encontramos en su estilo solidario, al compartir sus escritos con una visión feminista de tinte idealista y poético.

Estamos concientes que tanto para las teólogas feministas como para las mujeres en general, la liberación de la opresión no pasa por los mismos procesos ni tiene el mismo significado. A pesar de ello, nos damos cuenta que el camino tiene espacios velados que han de ser descubiertos. Lo no dicho ha de hablarse, lo temido ha de enfrentarse, pues todavía existen las mujeres que no tienen, las mujeres que no pueden, las que no saben, las que no son valoradas y muchísimas mujeres que aún son invisibilizadas en nuestra sociedad excluyente.

Bibliografía

- Bass, Ellen y Laura Davis. 1995. *El coraje de sanar. Guía para las mujeres supervivientes de abuso sexual en la infancia*. Traducido del inglés por Amelia Brito. Barcelona: URANO.
- Casabianca, Ruth y Hugo Hirsch. 1989. *Como equivocarse menos en terapia. Un registro para el modelo m.r.i.* Buenos Aires: Edigraf
- Coria, Clara. 1997. *Las negociaciones nuestras de cada día*. Buenos Aires: Paidós.
- Gebara, Ivone. 1994. *El rostro nuevo de Dios. La reconstrucción de los significados trinitarios y la celebración de la vida*. Traducción de José Ma. Hernández. México, DF: DABAR.
- _____. 1995. *Teología a ritmo de mujer*. Traducción de José Ma. Hernández. México, DF: DABAR.
- _____. 1999a. *Tod@s estamos en Dios. Rescatando los cuerpos excluidos*. Perú: Proceso Kairós
- _____. 1999b. “La trinidad vista desde una perspectiva ecofeminista” en Ruether, ed, 1999, 21-47.
- _____. 2000. *Intuiciones ecofeministas ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Traducción de Graciela Pujol. Madrid: Trotta.
- _____. 2001a. “Itinerario teológico. Una breve introducción” en Tamayo y Bosch, eds., 2001, 229 -239.
- _____. 2001b. “Mujeres en busca de amor” *Con-spirando* 38, 18-21.
- _____. 2002a. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Traducción de José Francisco Domínguez. Madrid: Trotta.
- _____. 2002b. “10 años de Con-spirando” *Con-spirando* 40, 3-12.

- Hardesty, Nancy A. 1996. "Healing" en Russell y Clarkson, eds., 1996, 137.
- May, Janet W. 2002. "Ideas para una ética corporal cristiana", *Conspirando* 38, 22-25.
- _____. 2003. *Guía para la presentación de trabajos académicos*. San José: UBL.
- Mizrahi, Liliana. 1990. "Herederas de una moral inquisidora", en *El malestar silenciado. La otra salud mental. Ediciones de las mujeres*, 14, 15-27.
- Morris, Charles G. y Albert A. Maisto. 2001. *Psicología*. México: Pearson Educación.
- Ress, Mary Judith, Ute Seibert-Cuadra y Lene Sjørup, editoras. 1994. *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul.
- Rocha, Violeta. "Entrevistada por Ruby Zárate. 4 de noviembre de 2005". San José. Apuntes.
- Rochietti, Aracely de. 1988. "Mujer y pueblo de Dios" en Tamez 1988a, 167.
- Seibert, Ute. 2000. "Hacer teología feminista, entre el cuerpo y la palabra" en *Alternativas*, 7, 16/17.
- Sölle, Dorothee. 1978. *Sufrimiento*. Traducido del alemán por Fabián Diego y Joseph Boada. Salamanca: Sígueme.
- _____. 2000. "Los nombres de Dios", *Alternativas* 7:16/17.
- Tamez, Elsa. 1988a. *Mujer y pueblo de Dios*. Costa Rica: DEI.

Epistemología y teología en Ivone Gebara

Discusión introductoria

JONATHAN PIMENTEL CHACÓN*

En cuanto a la teología de la liberación, su gran mérito fue el de recuperar la cuestión de los pobres como una perspectiva teológica fundamental, y a partir de ahí alimentar una espiritualidad de búsqueda de liberación de diferentes opresiones, especialmente de los llamados pecados sociales. Mostró la íntima relación entre la adhesión a Jesús y la lucha contra las injusticias sociales que cotidianamente matan la vida en toda Latinoamérica... Esta teología pareció aportar sobre la epistemología antigua y medieval, una epistemología moderna y hasta de cierta forma mecanicista, donde los conceptos de lucha de clases, sociedad sin clases y Reino de Dios parecen a primera vista armonizarse. Pero, en realidad,

* Costarricense, graduado del programa de maestría en teología de la UBL y profesor de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional, Costa Rica.

no se introduce una nueva epistemología; se incluyen apenas aspectos de la epistemología característica de la modernidad... El carácter fundamentalmente antropocéntrico y androcéntrico de la teología de la liberación es indiscutible.

Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*

1. INTRODUCCIÓN

La teología latinoamericana de la liberación¹ tiene una trayectoria discontinua; en ella hay cambios y rupturas, y, a su vez, se mantienen temas, categorías pero con significados nuevos. Hay temas centrales que seguirán presentes aún después de un cambio radical.² Con esto

¹ Utilizo esta denominación por extendida y arraigada; pero es claro que “el todo es lo no-verdadero” (Adorno). En América Latina existieron siempre en una y otra forma una amplia diversidad de teologías de la liberación. La publicidad y las necesidades editoriales, sobretudo europeas y estadounidenses, se encargaron de unificar discursivamente lo que en la práctica nunca estuvo unificado. Todavía hoy en día las necesidades y modas editoriales del primer mundo son las que le confieren “densidad social” a una u otra teología en América Latina. Se trata, desde luego, de modas y por ello son poco significativas. Hoy en día nos encontramos en una etapa de rupturas e involuciones en la que las reflexiones más creativas y arriesgadas provienen de los movimientos de mujeres.

² Como ejemplo puede verse Elsa Tamez “Cristología Latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico” en *Vida y Pensamiento* 20,1 (2000). La autora considera que el tema de la liberación debe ser resignificado o ha sido resignificado desde “nuevos sujetos”; no obstante se mantiene como un tema central. Metodológicamente se mantiene la mediación socio-analítica (C. Boff) pero puede utilizarse tanto la sociología como la antropología cultural. Los nuevos significantes aportan nuevas herramientas desde una metodología común. En el artículo de Tamez se esbozan los conflictos que visibilizan las inflexiones entre las cristologías latinoamericanas. Por otro lado, las mediaciones socio-analíticas entrañan siempre algo de positivismo.

quiero indicar que no hay en el quehacer teológico latinoamericano una evolución homogénea – sino conflictiva – en el sentido de que lo escrito hace treinta años tuviera incoados elementos de una reflexión ecofeminista, eje que se desarrollará a principios de los noventa.³

En este trabajo se discuten algunos aspectos de la postura epistémica (epistemología ecofeminista) y de la teología (apofatismo y paradoja) de la teóloga brasileña Ivone Gebara. Se sostiene que la teología de la autora posee una autocompresión y postulados efectivos que la ubican en discontinuidad relativa con teologías cuya matriz se ubica en el movimiento de las teologías latinoamericanas de la liberación en su primera etapa de producción⁴ (especialmente Gustavo Gutiérrez en la década del 70, aunque menciona otros autores). En su origen esta discontinuidad está ligada a las tesis o hipótesis epistémicas que asume Gebara en su trabajo. Estas tesis deben entenderse como el intento de construir un *campo semántico particular* o *ecofeminista*. El rango analítico que alcanzan las tesis debe comprenderse como el proceso de construcción de una *lógica sintáctica* ecofeminista o una epistemología ecofeminista.

La discusión posee valor en el marco de los cambios epocales que acompañan la transición entre siglos, pues en éste las teologías de la liberación han sido releídas por las burocracias eclesiásticas en estado de agotamiento⁵ y por grupos, no movimientos, con deseos liberadores

³ La declaración contraria afirmará continuidad o cuando mucho transformación pacífica.

⁴ Primera etapa de producción hace referencia al momento en el que surgen las obras que Gebara crítica: *Teología de la liberación. Perspectivas* de Gustavo Gutiérrez.

⁵ Por su mismo agotamiento estas burocracias y sus burócratas eclesiásticos revisitan las teologías latinoamericanas de la liberación únicamente para buscar lo menos riesgoso de ellas. Les gusta ser ecuménicos correctos.

(foros sobre teología y liberación), y los trabajos de Gebara son significativos para lo que en el período ha sido llamado “nuevas teologías latinoamericanas” o teologías hechas por “sujetos emergentes”. Estos últimos aspectos, sin embargo, no son comentados en este trabajo.

2. CLAVES DE LECTURA Y ACERCAMIENTO

2.1 Discontinuidad y conflicto

Frente a la historia unilineal, debemos señalar las líneas múltiples de la historia. Nuestras lecturas, insiste Gebara, deben interesarse por las discontinuidades, las rupturas, los desfases que se producen en las tramas socio-históricas.⁶ Más que el proceso fácilmente acomodado de una línea de continuidad, lo que interesa es el acontecimiento que marca la ruptura. Una perspectiva evolucionista se complace en las continuidades, pero tal perspectiva es pura ficción. Hacemos más continuas las líneas históricas de lo que de hecho son. Reconstruimos series lineales continuas en las que el punto final marca la pauta desde la cual hay que reconstruir una determinada historia.

La historia del quehacer teológico latinoamericano tiene un punto de inflexión o discontinuidad básico: la asunción, por parte de algunas mujeres, de sus propias biografías y geografías (cuerpos) como lugares fundamentales para hacer teología. Se trata de darle una carne

⁶ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*. Traducido al español por Graciela Pujol. Madrid: Trotta, 2000, 77-78.

distinta a una tarea con aspecto y carne masculina, hacer del malestar y de la alegría particular y grupal de las mujeres la matriz cultural de una o varias teologías liberadoras en América Latina. Este proceso ha sido y es conflictivo. Lo es no sólo en sus relaciones externas sino también internas.⁷

La historia de un pensamiento se halla atravesada de momentos disímiles y conflictivos, los cuales no pueden acumularse en una sola sucesión directa y lineal. Foucault, por ejemplo, se fija ante todo en el estudio de las “prácticas”; éstas constituyen un quehacer institucionalizado de alguna manera en el marco de una sociedad dada. Estas prácticas son instituciones del saber y del poder. Así, se estudia la práctica del internamiento de enfermos mentales en clínicas

⁷ Ver Virginia R. Azcu, “Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina” en *Cuadernos de Teología* XXI (2003), 149-174 y para una visión más polémica de las relaciones internas entre las teologías escritas por mujeres ver Marcela María Althus Reid, “Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos” en *Cuadernos de Teología* XXII (2003) 123-133. Esta teóloga (materialista) argentina considera que reflexiones que tienen como sustento la teoría de género están animadas por lograr igualdad operativa en los espacios patriarcales. Advierte sobre el supuesto carácter regresivo de estas teologías, principalmente en discusiones de formación de identidades sexuales. Igualmente, la ingenuidad de las agendas teológicas incapaces de advertir, que “buscar” la presencia de mujeres en la Biblia no resuelve ni critica la matriz patriarcal de algunas tradiciones bíblicas; únicamente alivia las peticiones de puestos de poder en instituciones patriarcales por parte de algunas mujeres. Igualmente complejos y diferenciados son los movimientos y las ideas feministas latinoamericanas tal y como son presentados en Francesca Gargallo, *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá: Desde abajo, 2004. Una cuestión más: la lectura del texto de Gargallo muestra desconocimiento de las teologías feministas latinoamericanas. Cuando intenta hablar de Ivone Gebara, escribe Guevara y data el texto *Intuiciones ecofeministas* en 1992, cuando fue editado por primera vez en español en el año 2000 en Montevideo y no en Quito como escribe Gargallo. Esto, que puede ser un error de imprenta o editorial, apunta a una cuestión más importante: la ausencia de articulaciones y diálogos efectivos.

*Su teología
ecofeminista no sólo
habla de otro modo
(cuestión semántica)
sino también
pretende construirse
a partir de nuevas
reglas (cuestión
epistemológica).*

de salud mental; la práctica médica mediante la cual se define la enfermedad, la práctica de encarcelamiento; la práctica discursiva y moral acerca de la sexualidad.

Ahora bien, estas prácticas se investigan históricamente en la medida en que quedan materializadas o codificadas en un discurso. Un discurso es un conjunto de enunciados que obedecen a las mismas reglas de formación y de transformación. Foucault, muestra en *Arqueología del saber*⁸ cómo se hacen los análisis del discurso. Los discursos que obedecen a unas mismas reglas de formación y transformación obedecen a una misma práctica discursiva, muestran una misma regularidad. La *episteme* expone los principios desde los cuales se piensa una red sincrónica constituida por formaciones discursivas. El método está atento a los momentos en que nos encontramos con la emergencia de un nuevo discurso que ya no encaja en las reglas establecidas, sino que habla de otro modo, según nuevas reglas. Este es el caso del ecofeminismo de Ivone Gebara. Su teología ecofeminista no sólo habla de otro modo (cuestión semántica) sino también pretende construirse a partir de nuevas reglas (cuestión epistemológica).

2.2 Politicidad del discurso

El discurso es un acto político.⁹ No hay descripción neutra de lo que acontece. La sociedad – en la que están envueltos los que hacen

⁸ M. Foucault, *Arqueología del saber*. Traducido al español. México, D.F.: Siglo XXI, 1972.

⁹ En el término política encontramos dos nociones básicas articuladas: “la noción de poder entendido como la capacidad de un grupo o clase social para hacer valer

teología – es un campo de fuerzas en conflicto, una trama de poderes en lucha. Nada en la sociedad escapa a la retícula de los poderes. El discurso teológico mismo es discurso – poder, un arma de lucha en el medio de la conflictividad socio-histórica. El pensamiento moderno ha sabido siempre que el pensamiento es un acto comprometido. En este sentido es que puede hablarse de matriz moderna en las teologías latinoamericanas de la liberación. Esta matriz se mantiene presente, con otros énfasis, en la teología de Gebara.

En el quehacer teológico latinoamericano se ha señalado constantemente que el saber se hace desde algún lugar en la conflictividad socio-histórica, por eso no es neutro, sino eminentemente político. Todo discurso y todo saber es un momento de lucha. Pero las fuerzas sociales no son sólo binarias, opresores – oprimidos, sino que hay una multiplicidad de luchas y los discursos son tan múltiples como las fuerzas en disputa.¹⁰ El discurso puede ser una “maquina crítica”, aunque también puede ser – incluso a la misma vez - bálsamo, bendición, acatamiento a los valores y poderes

sus intereses particulares como intereses del conjunto de la sociedad; la otra [noción], su asociación con la *creación de comunidad*, nos señala que el poder político puede emplearse históricamente para sancionar y defender procedimientos que impiden, anulan o bloquean la construcción de la comunidad, la posibilidad más alta de la existencia en comunidad en un momento histórico dado, pero también puede emplearse para *avanzar* hacia lo común, hacia la comunicación, hacia la solidaridad o para resguardarlos en cuanto valores relativamente alcanzados. Desde esta consideración podemos decir que en la política el ejercicio del poder debe ser o estar en función de objetivos radicalmente humanos” en Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina*. San José: DEI, 1986, 55. Énfasis en el original.

¹⁰ Gebara desarrolla esta idea en *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Traducido al español por José Francisco Domínguez. Madrid: Trotta, 2002. Específicamente cuando trata del mal que padecen las mujeres y el mal que practican las mujeres. Con este énfasis desea alejarse del dualismo que percibe en algunas teologías latinoamericanas de la liberación.

en curso. Gebara especifica esta cuestión a partir de una discusión básica: la discriminación – dominación y luchas de las mujeres y la destrucción de la naturaleza dentro de economías capitalistas y dependientes¹¹ con matriz patriarcal. La discusión posee dos desarrollos fundamentales: espiritualidad e interdependencia.

La espiritualidad ecofeminista, que traduciremos aquí como deseo de producir relaciones de estima y autoestima personal y social capaces de desplegarse en instituciones y lógicas sociales, es un lugar de encuentro y diálogo entre culturas, sensibilidades y luchas específicas. La ausencia o presencia de este referente de fe antropológica es el que permite o dificulta el diálogo y, a la vez, constituye el criterio material de lectura sociohistórica de todo proyecto humano. La espiritualidad ecofeminista es una invitación al acompañamiento y diálogo crítico, lo cual implica el respeto de cada forma de vida particular y la posibilidad de que cada quien desde su lucha específica construya culturas humanas alternativas.

Esta espiritualidad se expresa, por ejemplo, cuando identificamos la universalidad con el punto de exclusión: en el caso costarricense, decir todos somos trabajadoras inmigrantes. En una sociedad estructurada jerárquicamente, la medida de la verdadera universalidad está en el modo en que las partes se relacionan con quienes son imaginados como “sobrantes”, excluidos por y respecto de los otros. Esta precisamente es una de las fortalezas analíticas y políticas de la propuesta teológica y pastoral de la opción por los pobres. Desde la propuesta de la espiritualidad ecofeminista, sin embargo, los empobrecidos también optan por ellos y advierten su capacidad de sentirse y pensarse en su especificidad sociohistórica como capaces

¹¹ Esta crítica aparece ya en una obra temprana ver Ivone Gebara y María Clara Bingemer, *María, mujer profética*. Traducido al español por Eloy Requema Calvo. Madrid: Paulinas, 1988, 39-40.

de crear y compartir humanidad.¹² Sin que esto implique el desconocimiento de la ambigüedad de sus propias prácticas.

La interdependencia crítica¹³, elemento central de la epistemología de Gebara, con su referente ecológico y feminista, anima la autoconstitución de comunidades humanas que condensen y expresen prácticas de respeto a la naturaleza y crítica al patriarcalismo. La consideración de otras culturas y subjetividades está atravesada por los criterios de producción sostenible de la vida (respeto de la naturaleza) y de producción erótica y lúdica de humanidad (crítica del patriarcalismo y del modo de producción capitalista), la ausencia o precariedad de estos criterios constituye el punto de partida de toda crítica cultural o de formaciones sociales específicas.

La interdependencia crítica, elemento central de la epistemología de Gebara, con su referente ecológico y feminista, anima la autoconstitución de comunidades humanas que condensen y expresen prácticas de respeto a la naturaleza y crítica al patriarcalismo.

La interdependencia crítica señala las posibilidades y los límites de las prácticas humanas: denuncia contextos opresivos y anuncia contextos liberados, es decir con más opciones de ejercer autonomía intersubjetiva, y, en el mismo movimiento, de autoconstituir humanidad personal y social (autonomía, autoestima). Todavía algo más. La cuestión de la posibilidad y necesidad de la producción erótica y lúdica de humanidad debe ligarse, en la perspectiva de Gebara, con teoría de género.¹⁴

¹² Según la autora la opción por los pobres es ante todo una opción humanista y no teológica.

¹³ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 73-76.

¹⁴ Ver sobre esto *El rostro oculto del mal*, 90-92.

Género, en el pensamiento de la teóloga brasileña, hace referencia a relaciones e intercambios asimétricos de poder. Apunta, entonces, la existencia de culturas de violencia, es decir, de discriminación y exclusión. La discriminación y exclusión de género (distinción socialmente producida y distribuida, elaborada a partir, en primer lugar, de consideraciones biológicas) ha llevado a las mujeres a identificarse con esta dominación reduciendo sus capacidades de autonomía y autoestima personal y social. Además son condicionadas y distorsionadas por necesidades de adaptación a espacios simbólicos e institucionales de sometimiento.

En segundo término, con género Gebara introduce una segunda indicación. La discriminación y exclusión ligada al género ha impedido que las instituciones culturales (las iglesias lo son) asuman la feminidad, excepto en sus construcciones de degradación extrema. La mujer en los espacios públicos burgueses o animados por lógicas de cristiandad patriarcal debe comportarse o como objeto sexual o como una distorsión de lo masculino o el varón (calculadora, cruel) y, en los mercados laborales masivos, como un trabajador de segunda o tercera categoría.

La mediación de género no constituye un referente descriptivo de la vida de las mujeres, sino explicativo y, por ello, un forma de producirse y autoproducirse en contextos específicos. Teoría o mediación hermenéutica de género constituyen un criterio de ingreso crítico a lo real social latinoamericano. Este criterio le permite a Gebara relacionar la vida de las mujeres, la economía, la política y las posibilidades de transformar desde una espiritualidad liberadora las condiciones de discriminación y exclusión producidas por distinciones de género.

El concepto género utilizado por la brasileña es amplio, pero no tanto para resultar inútil. La discriminación y exclusión en razón

de la construcción social de identificaciones a partir del género se relaciona completamente con todos los ámbitos de la realidad. Género no es una categoría que sostiene la normatividad de la heterosexualidad sino que considera los seres humanos en su diversidad, también sexual. Está pendiente en las teologías feministas latinoamericanas una discusión sobre las relaciones entre género, clase y raza.

Excursus: Una visión masculina de la violencia contra las mujeres

En su forma más brutal la violencia contra las mujeres combina la impunidad, el odio hacia el extranjero que desea trabajar y hacia quien desea, desde su propia fuerza y con otros, encontrar una mejor forma de existir. Los asesinatos y desapariciones de mujeres en Ciudad Juárez son signos de una sensibilidad patriarcal exacerbada e impune. El patriarcalismo exacerbado y asesino no es castigado aunque muchos de sus actos estén tipificados como delitos. No se castiga porque es una forma privilegiada desde la que se obliga a varones y mujeres a mirar sus propias identidades. Esto quiere decir que el patriarcalismo exacerbado procura disciplinar nuestra subjetividad.

Disciplinar nuestra subjetividad no es otra cosa que aprender a mirar como natural la muerte y, primeramente, que haya quienes estén “predestinadas” para muertes violentas. Las mujeres traen escrita en todo el cuerpo la historia de la violencia que vivirán. En el caso de las mujeres el patriarcalismo exacerbado dice: el cuerpo es destino. Este ideograma debe leerse como una consigna: viva la muerte de las mujeres.

*Género no es una
categoría que sostiene
la normatividad de
la heterosexualidad
sino que considera
los seres humanos
en su diversidad,
también sexual.*

Violencia, invisibilización e impunidad es la forma con la que se encargan y nos encargamos de las “mujeres de Juárez”, principalmente entre los profesionales de la teología. Sus muertes impunes deberían nutrir con rabia y con organización nuestras instituciones y nuestras vidas personales.¹⁵ Olvidar estas mujeres no significa únicamente permitir su derrota frente a los sistemas judiciales, sino tomarlas como tragedias y no como empobrecidas y aniquiladas por tramas sociales con matriz patriarcal. Entender la muerte de estas mujeres como manifestación de una matriz o anti-espiritualidad nos coloca frente a una tarea política o, dicho teológicamente, frente a la responsabilidad de caracterizar nuestra fe políticamente.

En sus manifestaciones menos brutales las mujeres forman parte de un entramado discursivo y simbólico del cual no tienen ningún control y cuando intentan tomarlo son sancionadas como resentidas o simplemente ignoradas. Los entramados discursivos y simbólicos de sociedades patriarcales o con principios de dominación masculina utilizan “a las mujeres” y a “lo femenino” como formas de excitar la genitalidad y el consumismo compulsivo. En cuanto a la genitalidad compulsiva las mujeres son presentadas como cuerpos penetrados y, ahora, que pueden penetrar.

La penetración es escenificada como acto de sumisión y de superioridad fálica. Cuando éste (el falo) está ausente se le fabrica o se le imagina. La genitalidad compulsiva de la pornografía llevada a las relaciones cotidianas se traduce en acoso, humillación

¹⁵ Las organizaciones ecuménicas burocráticas, cuando se preocupan de las mujeres, organizan comisiones, foros, editan libros y pagan viajes. De todo esto participan mujeres y algunos varones- universitarias, de capas medias a las que muy poco cosa les hace falta. Las “otras mujeres”, entre tanto, ni se dan cuenta y probablemente ni siquiera quisieran enterarse de lo que hacen los que se preocupan por ellas.

y violación. Todo esto ocurre en oficinas, iglesias y casas de habitación. Para las mujeres la producción de la genitalidad compulsiva implica también el rechazo de sus deseos sexuales y la toma de decisiones sobre su vida reproductiva. La exposición permanente de mujeres penetradas con o sin su consentimiento anuncia un deseo: que las mujeres ya no decidan. A algunas mujeres se les concede alcanzar “éxito” en estas tramas precisamente por su exposición constante y por aparecer felices por ello.

*Los entramados
discursivos y simbólicos
de sociedades patriarcales
o con principios de
dominación masculina
utilizan “a las mujeres”
y a “lo femenino” como
formas de excitar la
genitalidad y el consu-
mismo compulsivo.*

El éxito de una mujer se liga, sobre todo en las mujeres más jóvenes, con su capacidad de mantenerse deseables, de acceder a los deseos masculinos y de aparecer satisfecha aunque nunca lo esté. Las mujeres, o lo que se imagina y difumina de ellas, tienen como espejo los personajes “femeninos” del agente 007: callar, admirar, besar y copular. Callar y admirar, gestos clásicos de algunas mariologías o relatos edificantes de mujeres en las tradiciones protestantes, se tornan lugares epistémicos del patriarcalismo exacerbado: las mujeres no producen conocimiento, únicamente lo reciben. Callar y admirar son también posturas políticas que vistas desde algunas tradiciones religiosas poseen una consigna básica: no hagan política, esperen milagros. Las mujeres no deben organizarse, sino confiar en algún redentor/a.

Esta postura anti-política se difunde en América Latina a través de las telenovelas. Las tramas son comunes: un varón de capas medias o multimillonario rescata a una empobrecida (*Cara sucia*, *María la del Barrio*) virginal de su escasez y miseria a cambio de que ella se torne un espejo distorsionado de él. Se trata de un registro conocido en Occidente: aniquilar integrando. Se trata desde luego de integraciones asimétricas. Estas tramas, por otro

lado, enfatizan “la pureza” racial y sentencian: el mestizaje es violencia. Por eso las empobrecidas virginales deben asumir los modales de las oligarquías que las asimilan, ulteriormente tornarse igualmente triviales.

La propaganda del consumismo compulsivo enseña a los varones que las mujeres se encuentran siempre justo al lado de algún automóvil, algún pantalón y en los casos más patéticos como premio de una gesta donde participan caballos y cigarrillos: el caso del vaquero de Marlboro. Las mujeres por su parte se sienten proclives a estar cerca de automóviles, pantalones, caballos y cigarrillos. Para estar cerca de éstos o, más precisamente, de los varones, deben procurarse senos, maquillajes, silencios y olvidos. Muchas veces los senos y los maquillajes se consiguen a precio de dolorosos silencios y olvidos.

Las que se niegan a esto e intentan solas o con otras darse autoestima y construirse como personas con o sin maquillajes, es decir sin que éstos sean determinantes, se las hace fracasar o se conforman con aislarse y esto les imposibilita convocar a otras mujeres o se sostienen en sus luchas adquiriendo constantemente nuevas formas de organización. Se trata de las luchas de mujeres (y algunos varones) en América Latina.

2.3 Indeterminismo

En nuestros acercamientos debemos plantear un claro rechazo al determinismo mecanicista. Y en su lugar privilegiar el azar; las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino, ni a una mecánica, sino al azar de la lucha.¹⁶ Se trata de un postulado

¹⁶ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 77. Ver también M. Foucault, *Microfísica del poder*. Traducido al español. Madrid: La Piqueta, 1980.

fundamental para Gebara. La tesis afirmativa del azar va contra el finalismo. La historia teleológica sigue siendo una historia metafísica.¹⁷

La afirmación del azar va también contra el determinismo estricto, no se trata de una mecánica. Gebara intenta pensar los factores mecánicos en perfecta complicidad con las luchas de fuerzas; aquellos actúan no a modo de infraestructura, según un esquema meramente metafórico de Marx, sino que actúan allí mismo donde está el poder, la dominación. No hay dualismo, sino refuerzo, complicidad. Tampoco hay un primer motor, una primera instancia, una instancia definitiva.¹⁸ Hay regímenes de poderes en lucha, dentro de los cuales es necesario ubicar al poder económico y religioso.

Nótese que la afirmación del azar se opone a la finalidad, pero no a las causas. La idea del azar se halla hoy en biología molecular y en la física indeterminista. Lo que la brasileña sugiere es que debemos generalizarla para la vida social. Esta primacía del azar está relacionada con la multiplicidad de las fuerzas, puesto que la dominancia no está preestablecida sino que depende de la coyuntura en que se dan las luchas. La noción de indeterminismo debe ligarse con la necesidad de producir conocimiento transdisciplinarmente.

2.4 No moralista

El moralismo confunde al ser con el deber ser.¹⁹ El moralismo antepone los ideales morales a la verídica intelección de las cosas y

¹⁷ Gebara se equivoca al presentar al marxismo como un finalismo y la sociedad sin clases como escatología. Las palabras textuales de Marx dicen otra cosa. El comunismo, afirma, no es un fin al que debemos aspirar, no es un bello deseo, es más bien un resultado, el efecto de las contradicciones del capitalismo. Ver *Intuiciones ecofeministas*, 66.

¹⁸ Cuestión que señalaron y señalan las feministas latinoamericanas, los pueblos originarios y afrodescendientes, las juventudes y homosexuales. Ver la crítica de Gebara sobre lo que ella denomina tradición aristotélico - tomista en *Ibid.*, 63-69

¹⁹ *Ibid.*, 126.127.

*Gebara no dice que
los varones sean o
no buenos seres
humanos, sino
simples portadores
de los mecanismos
de la lógica del
patriarcalismo.*

del ser humano. El moralismo funciona como una especie de espejismo trascendental; se comienza por moralizar el ser para luego, desde ese ser así moralizado, postular un deber ser. Pero es que ese deber ser ya estaba puesto ahí, en la moralización. Lo que procede es un escrutinio hipercrítico de la realidad humana. Eso no impide que tengamos muy en claro los valores que pueden guiar la conducta humana, como efectivamente lo hace Gebara, pero no debemos confundir “la ciencia” con el moralismo.

El humanismo moralista traza un cuadro ideal del ser humano. Pero eso no es lo que necesitamos; lo que necesitamos es un mejor conocimiento del ser humano. Y toda acción interpretativa y transformadora podrá basarse mejor en ese conocimiento escarpado de lo humano. Que es parcial y, muchas veces, paradójico.

Lo que procura hacer Gebara es mostrar las contradicciones de la sociedad capitalista dependiente y patriarcal. No dice que los varones sean o no buenos seres humanos, sino simples portadores de los mecanismos de la lógica del patriarcalismo. Gebara critica vehementemente a Rosiska Darcy de Oliveira por esencializar y moralizar, por ponerse a escribir que la mujeres son esencialmente distintas y los varones moralmente perversos.²⁰

Esto, dice la teóloga brasileña, es justamente lo que no hay que hacer. Lo que sí hay que hacer es ver la forma como funciona la sociedad patriarcal y androcéntrica de forma tal que nos permita

²⁰ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 20-21.

concluir qué es una sociedad de explotación y cómo transformarla. Con moralizar no se consigue nada. Tenemos que entender la lógica de lo real que lleva a la opresión, la invisibilización y subvaloración de “lo otro”: mujeres, adultos mayores, homosexuales, afrodescendientes, juventudes, la naturaleza. Así podremos comprender posteriormente los conflictos y rupturas.

2.5 Librarnos de una trampa

Gebara logra librarse sólo parcialmente del texto general de las teologías occidentales. Aunque sean nuestra mitología, no puede salirse. Tal es la idea de Derrida en el caso de la filosofía. Gebara utiliza estrategias, sabotajes, deconstrucciones, diseminaciones, lo que está a su alcance; pero puesto que cuestiona el *logos* utilizando el *logos* le es imposible salirse totalmente de tal texto general. Lo que consigue Gebara es cuestionar la racionalidad de un sistema de poder particular. El modelo aristotélico – tomista no es la razón sino un modelo de racionalidad al que Gebara procura superar epistémicamente desde su opción ecofeminista.

Mas ampliamente la racionalidad a utilizarse en esta crítica tiene un criterio de ingreso a la realidad socio-histórica que podemos denominar como popular, donde esto designa “el conjunto articulado de sectores, movimientos e incluso individuos discriminados por las formas existentes de organización social (familia, trabajo, cultura, sexualidad, política, religiosidad) y que se moviliza para cancelar situacional, estructural y liberadoramente esas situaciones de discriminación”.²¹ Se trata de hacer una teología movimentista. Esta

²¹ Helio Gallardo, *Siglo XXI. Militar en la izquierda*. San José: Arlekin, 2005, 110. Conviene ampliar la cita, “se trata de un concepto que designa la *articulación* (no la unidad), de un *movimiento* (movilización, organización) de *diversos* (plural) que luchan no sólo por necesidades particulares sino por la *autoproducción*, en la lucha, de su *identidad*, *integración* social y personal, y *autoestima*” *Cursivas del texto*.

teología se caracterizaría por su disposición dialógica, intercultural y radicalmente política por social.

2.6 Conclusiones epistémicas

Para Gebara puede construirse conocimiento únicamente con carne y geografía específicas. Este postulado, moderno por cierto, ha sido sostenido con énfasis diferentes en las teologías latinoamericanas de la liberación. Lo que la brasileña incorpora es una tesis: la producción de conocimiento teológico en América Latina debe ser ponderada a partir de su capacidad de superar modelos epistemológicos patriarcales. La vía de superación de esa epistemología es, según la teóloga brasileña, “la” epistemología ecofeminista. Ésta se estructura en cinco premisas básicas:

a) el conocimiento se produce a partir de discontinuidades y conflictos que ocurren aún al interior de modelos que se desean liberadores;

b) la producción de conocimiento, por ser carnal y geográfica, es políticamente interesada. El interés de la epistemología ecofeminista es la producción sostenible e interdependiente, sin patriarcalismo y destrucción de la naturaleza, de vida. Carne y geografía deben asociarse con la necesidad y posibilidad de superar, para hablar con Freire, modelos de educación bancaria y construir modelos educativos con construcción de sujeto;

*...la producción de
conocimiento teológico
en América Latina
debe ser ponderada a
partir de su capacidad
de superar modelos
epistemológicos
patriarcales.*

c) el conocimiento teológico se produce desde condiciones que no son controlables ni predecibles

completamente, por ello debe considerarse el azar y el indeterminismo como una premisa epistémica que no niega la posibilidad del conocimiento, pero lo complejiza;

d) la producción de conocimiento no se fundamenta con ningún *a priori* moral sino a partir de la tarea de crearnos mapas analíticos que nos permitan un acercamiento crítico a y en nuestras condiciones de existencia;

e) la producción de conocimiento teológico no puede escapar, en Gebara, completamente de “las ficciones epistémicas occidentales” sino que interactúa con ellas a partir de criterios que permitan crear sabotajes: la construcción popular de conocimiento.

La epistemología ecofeminista realiza efectivamente una crítica de la primera etapa de producción de las teologías latinoamericanas de liberación, realizada por varones, principalmente. En tanto no se avance de ese punto su crítica es pertinente, aunque a veces tenga vicios de anacronismo.²² Sin embargo, si evaluamos las críticas de Gebara a partir de producciones más recientes encontramos que la crítica posee valor analítico discutible. Juan Luis Segundo²³, por ejemplo, procuró crear una epistemología teológica que tomará en cuenta las posibilidades y limitaciones del conocimiento a partir de la consideración del azar, las nuevas teorías cosmológicas y “la” evolución.²⁴

²² Especialmente en lo concerniente a la discusión ecológica.

²³ Sobre todo en Juan Luis Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander: Sal Terrae, 1993.

²⁴ Contra la idea del mecanicismo y la inflexibilidad que critica Gebara.

Por otro lado en lo que sí poseen valor analítico las críticas de Gebara es en señalar el androcentrismo, que aún persiste, en algunas teologías de la liberación. Cabe preguntarse si el lenguaje de Gebara, propio de capas medias universitarias, resulta provocador para las mujeres con las que quiere dialogar. Esto desde luego no es un problema mínimo sino básico en la teología de la brasileña, ya que ella se propone hacer su reflexión desde y con las mujeres. La ausencia de las voces y las prácticas efectivas de esas mujeres como lugares epistémicos densos, y no únicamente como ejemplos, dificulta la producción de conocimiento popular o de teologías ecofeministas.

En el siguiente apartado se presentan algunas de las consecuencias teológicas de la postura epistemológica ecofeminista. Las cuestiones que se abordarán tienen un eje particular: la discusión sobre las formas de hablar e imaginar a Dios.

3. APOFATISMO Y PARADOJA: LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA DE IVONE GEBARA

Puesto que ciertamente existo y sin embargo no existiría a menos que tú estuvieras en mí, ¿por qué te pido que vengas a mí?... Por tanto, Dios mío, yo no existiría a menos que yo estuviera en ti “de quien y por quien y en quien existen todas las cosas”... ¿A qué lugar te pido que vengas, dado que yo estoy en ti? ¿O de qué lugar has de venir a mí? ¿Adónde puedo ir yo más allá de los confines del cielo y de la tierra, para que mi Dios pueda venir a mí, pues el ha dicho: Yo lleno el cielo y la tierra?

Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 2

3.1 Teología apofática o negativa

Gebara plantea que el apofatismo o teología negativa²⁵ es un punto de partida necesario para el desarrollo de un modelo de Dios ecofeminista.

*La experiencia teológica ecofeminista comienza por la vía negativa - camino consagrado por los místicos antiguos - o sea por aquello que nuestra experiencia personal y comunitaria ya no puede decir más de Dios en términos absolutos. Nuestra experiencia ya no nos permite captar este misterio como una realidad totalmente otra y distinta de nosotros/as, como si hubiese un momento de discontinuidad total entre nosotros/as y ese/a Otro/a.*²⁶

Empezar por la vía negativa implica un doble reconocimiento. El primero antropológico y el segundo teológico. El reconocimiento antropológico acepta el carácter limitado del conocimiento humano y el teológico la inaprensibilidad del misterio. Estos dos reconocimientos deben situarse en el contexto de la crítica del conocimiento del pensamiento o filosofía moderna.

Al colocar Kant el conocimiento teórico dentro de los límites de la experiencia,

Gebara sigue el camino señalado por Kant al suponer que la limitación de la experiencia humana supone también una limitación en su capacidad de hablar sobre Dios de forma apodíctica.

²⁵ Suele citarse al Pseudo-Dionisio Areopagita como el iniciador, en el siglo VII, de esta teología, que no es una negación de la teología ni de Dios, sino afirmación de su incomprensibilidad (no incognoscibilidad) y la insuficiencia de todo lenguaje humano para expresar su misterio inefable. Debe mencionarse también que pensadores del cristianismo, como Nicolás de Cusa (1401-1464) con su “docta ignorancia”, fueron partidarios y difusores de dicha teología.

²⁶ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 134

declara el ser de Dios incognoscible. Sin embargo, para él, pese a todo, el pensamiento sobre Dios es un ideal irreprochable. Fichte tiene a Dios como impensable, pues no sólo con afirmar su existencia, sino incluso únicamente con pensarlo, se le haría finito.²⁷ Gebara sigue el camino señalado por Kant al suponer que la limitación de la experiencia humana supone también una limitación en su capacidad de hablar sobre Dios de forma apodíctica.

Sin embargo, Gebara sí afirma la cognoscibilidad de Dios, lo que niega es que podamos conocer todo acerca de su misterio. Gebara tampoco asume la estrategia de fundamentación de la moral de Kant. Para él Dios es una necesidad de la razón práctica, es decir de la fundamentación de la moral.²⁸ Con todo, la autora recoge, en buena medida, la crítica kantiana de la teología racional y su señalamiento básico: es improcedente hablar de Dios como un objeto (fenómeno).²⁹

Para la teóloga brasileña, todo forma parte de la experiencia aunque ésta sea, al fin y al cabo, limitada. La teología negativa o apofática se encuentra en una tensión sugerida por Eva-María Faber: entre la *docta* ignorancia y la *sabia* incertidumbre.³⁰ Es decir no es un irracionalismo pero tampoco es una teología racional.

²⁷ Eva María Faber, “La teología negativa hoy” en *Selecciones de Teología* 157 (2001), 35. Publicado originalmente como “Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie” en *Theologie und Philosophie* 74 (1999), 481-503.

²⁸ Ver sobre el tema José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983, cap III-IV.

²⁹ La autora dice: “Para el filósofo Emmanuel Kant, por ejemplo, la afirmación de Dios es uno de los postulados de la razón práctica y por lo tanto no explicable a partir de la razón pura. Dios es un objeto sin objetividad, sin personalidad socialmente identificable. Pero precisamente de ese objeto presente/ausente habla la Teología, que no discute la forma de existencia de Dios y parte de ello como algo ya dado” en *Intuiciones ecofeministas*, 55.

³⁰ Eva-María Faber, “La teología negativa hoy”, 39

La teología negativa postula una incomprendibilidad determinada positivamente: Dios como misterio. Gebara no pretende negar la posibilidad de expresar y pensar a Dios. La revelación de Dios ocurre al interior de nuestra experiencia y nuestra experiencia le da sentido. Dios es misterio pero no como oposición a lo finito. Esta idea la desarrolla a partir del concepto de la “zoé-diversidad de Dios.”³¹

*Hablar de la “zoé-diversidad” de Dios quiere decir hablar ante todo de la Vida en su extraordinaria riqueza, pero de una vida que se desdobra en la complejidad de un Misterio vital. Este Misterio vital no está fuera de nosotros, sino que vivimos en él, existimos en él, evolucionamos en él. Este Misterio también vive en nosotros y más allá de nosotros... La zoé-diversidad de Dios es una metáfora que tiene que ver con la relacionalidad de todo con todas las cosas. Todas las cosas viven en Dios y Dios vive en todas las cosas. En este sentido, Dios es la realidad que penetra, atraviesa y vivifica toda otra realidad... La zoé-diversidad de Dios nos invita a un silencio diferente sobre Dios, a acabar con esa “charlatanería” que no cambia el corazón de la vida... es afirmar radicalmente nuestra admiración y nuestro silencio ante esta realidad relacional que no es necesariamente una persona como nosotros... sino un misterio que está en todo.*³²

El concepto de zoé-diversidad, visto desde una teología negativa, afirma la existencia de un misterio vital o Dios³³ en el que existimos y, más aún, nos relacionamos. Dios constituye un espacio de existencia en el que nos desarrollamos como humanos. Pese a su cercanía o presencia, es necesario guardar silencio y admitir que aunque Dios está en todo mantiene, todavía, su carácter de misterio. Para Gebara, la realidad última no es el Dios personal o el Ser supremo.

³¹ Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal*, 216-220.

³² *Ibid.*, 218-219.

³³ Creemos que los conceptos son utilizados como sinónimos.

Esta realidad última original (el *arché* de los filósofos griegos) está más allá del ser, de la existencia, de la manifestación. La vía apofática es principalmente una teología mística, en el sentido de que sus palabras surgen de una inteligencia particular que no es la de la *ratio* cartesiana.

Gebara está contra una teología negativa que exigiría demasiado del ser humano, como si tuviese que permanecer resignado en su limitación, pensando con menos intensidad sobre sí mismo para poder pensar con mayor intensidad a Dios. Al contrario: el punto de partida formulado en la relación Dios-“creaturas”, postula que entre ambos existe una relación de interdependencia y autonomía. Esta idea de Gebara supone el replanteamiento de la idea de trascendencia.

3.2 Trascendencia de Dios

La reformulación de la trascendencia de Dios surge como siguiente paso del desarrollo de la teología negativa. Además forma parte del proyecto de crear modelos de Dios desde un horizonte ecofeminista.³⁴

*La perspectiva ecofeminista se enfrenta a una vieja tradición a partir de la cual Dios es un ser no creado y distinto de todas las criaturas. Su realidad es atemporal y racionalmente independiente de la nuestra, que es dependiente, relativa y marcada por la temporalidad. El pensamiento teológico tradicional está marcado por la autonomía del creador en relación a las criaturas y, consecuentemente, afirma la irreductible alteridad que existe entre ellos. Y es a partir de esa alteridad desde donde se afirma la persona de Dios y sus misteriosos designios relativos al mundo y a los seres humanos.*³⁵

³⁴ Uno de los subtítulos de su libro *Intuiciones ecofeministas* lleva por nombre “La trascendencia en busca de nueva identidad”, 133.

³⁵ *Ibid.*, 133-134.

La trascendencia de Dios ha implicado, para Gebara, imaginarlo fuera del mundo, al que gobierna externamente, en el que no está presente en él ni a través de él. La trascendencia es la proyección sobre Dios de la discriminación y dominación de las mujeres y la naturaleza.³⁶ Es necesario afirmar una comprensión de lo divino como fuente y fuerza de la vida dentro y a través de todas las cosas, fuente y fuerza que no está separada de nosotros ni del mundo natural en su conjunto. La teóloga brasileña intenta fundar su modelo de Dios desde una doble premisa: Dios no está por encima, ni a los lados, ni por debajo de nosotros sino que es parte de nosotros.

*La teóloga brasileña
intenta fundar su
modelo de Dios desde
una doble premisa:
Dios no está por
encima, ni a los lados,
ni por debajo de
nosotros sino que es
parte de nosotros.*

Podría decirse que nuestras relaciones hacen presente a Dios. Pero Gebara no habla únicamente de nuestras relaciones éticamente deseables, sino también de las que consideramos no deseables. La cuestión que discute la autora pertenece al tema de la relación entre Dios y el mal.

La trascendencia es igualmente experimentada en las relaciones de amor y odio, de ternura y solidaridad, de construcción y destrucción. Esta afirmación parece contradecir la tradición legada a Occidente...En ella Dios y el supremo bien se identifican. "En Dios no hay oscuridades", se decía. Dios es luz, amor, justicia. Dios es la expresión de todos los valores dichos de forma absoluta. Por eso la tradición mantuvo una lucha para colocar el mal fuera de la trascendencia divina, como "nada", como no ser en oposición al ser o al bien.³⁷

³⁶ *Ibid.*, 135.

³⁷ *Ibid.*, 135-136.

Lo que Gebara critica es la idea del ser divino como principio ontológico y explicativo de todo lo que hay, ya que de la pura nada ontológica no puede surgir el mundo de los entes. Por eso, en el esquema que tiene en mente y quiere criticar la brasileña, el ser no es mera existencia formal, sino constituyente y el principio epistemológico de contradicción tiene una raíz ontológica: lo que es en cuanto tal no puede no ser.³⁸

Tanto la esencia como la existencia se definen como el ser divino, con lo que se conjuga la inteligibilidad del ser en el orden de lo real y de lo esencial. Desde el ente y su origen estamos remitidos a la teología en cuanto ontología. El primer motor deviene dios creador, y la idea divina ser personal. Se busca el principio último que explica el orden racional (cosmología, antropología) y la existencia (creacionismo, metafísica).

En este marco, la teodicea sigue siendo necesaria para justificar el mal. En realidad, el problema se agrava, ya que el creacionismo cristiano defiende el origen creado de todo lo que existe, con lo que se radicaliza el problema del origen del mal, porque si todo viene de Dios habría que referirlo a él. La brasileña no piensa a Dios como creador y como sustentador, pero al pensarlo como espacio en el que estamos y que está en nosotros es inevitable postular que tanto el mal y el bien provienen del misterio.

Gebara establece una relación, vista desde el problema del mal, entre trascendencia y teología natural griega (el mal como privación, porque la materia tiene un orden ontológico inferior respecto del mundo ideal divino) y se completa con la libertad humana que introduce el pecado en el mundo y corrompe el orden cósmico, supuestamente perfecto en el paraíso.

³⁸ Se trata del denominado argumento ontológico, nombrado así por Kant, y expuesto por Anselmo de Canterbury.

Lo que ocurre en el pensamiento que critica la teóloga brasileña es que hay una yuxtaposición de esquemas conceptuales, el griego y el presuntamente cristiano, y se da un desplazamiento de la metafísica del mal como carencia del bien -que se mantiene- a una metafísica moral que es la que cobra la primacía. El viejo dualismo griego de alma y cuerpo, de mente y materia, cobra ahora mayor énfasis, ya que la visión moral del mundo genera una negativización del cuerpo, las pasiones, los afectos, los sentidos y la mundanidad del ser humano. El trasfondo es el de un Dios cruel que castiga a los hijos por el pecado de los padres de generación en generación.³⁹

Esta crítica lleva a considerar el misterio como trascendente e inmanente a la vez. Dios está más allá de los dualismos fuera-dentro, alma-cuerpo, que han quedado insertos en los conceptos clásicos de trascendencia e inmanencia. También a criticar la identificación de la masculinidad con el polo trascendente de esta relación y la feminidad con el lado inmanente.

La trascendencia de Dios nada tiene que ver con ser varón, ni con estar fuera y alejado, ni con la disminución de lo corpóreo. La inmanencia de Dios nada tiene que ver con alguna conceptualización de lo femenino, ni con estar dentro y cercano, ni con la permanencia de la corporalidad. Estos dualismos falsifican la tensión básica de la existencia humana entre lo que al presente es y lo que debería ser, entre la existencia presente, con sus distorsiones opresivas, y las posibilidades liberadoras. Desde ese mismo trasfondo Gebara critica una idea desarrollada en algunas expresiones de teología latinoamericana.

³⁹ Juan Antonio Estrada, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta, 2003, 205.

*Muchas veces hay una cooptación de Dios como el “el Dios de los pobres”, que se opone al Dios-ídolo de los ricos. El Dios de los pobres es el propietario de la tierra que está siendo continuamente robada y envenenada por el Dios ídolo. Y así el maniqueísmo de ciertas creencias tradicionales se sigue reproduciendo, incluso en la tentativa de favorecer a los pobres.*⁴⁰

De acuerdo a Gebara, postular la existencia de un Dios de los pobres y un Dios ídolo perpetúa un maniqueísmo, que ella estima constitutivo de “ciertas creencias tradicionales”. La crítica de la autora es teo-lógica y nuevamente tiene como trasfondo el problema del mal. Este tipo de modelos no corresponden a la experiencia cotidiana de las personas, indica la autora. Admitir que existe un Dios de los pobres y un Dios ídolo en pugna constante es funcionalizar en demasía a Dios.⁴¹

La comprensión de la teóloga brasileña sobre el concepto Dios de los pobres es inadecuada. Victorio Araya en su texto *El Dios de los pobres*⁴² realiza la distinción entre el Dios mayor y Dios menor para explicar que el Dios de los pobres no es una forma de nombrar de manera distinta a una divinidad todopoderosa.⁴³ Por el contrario, nombrar a Dios como Dios de los pobres es una forma de asumir la tensión, también vivida en la cotidianidad de las personas concretas, entre debilidad y fuerza, abandono y compañía, luz y oscuridad. En el texto de Araya se puede leer la siguiente frase:

La visión de Dios, como trascendencia y amor, se expresa de manera novedosa y paradójica: el Dios que es siempre Mayor (trascendencia) se

⁴⁰ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 141.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Victorio Araya, *El Dios de los pobres*. San José: DEI-SBL, 1983.

⁴³ *Ibid.*, 91ss.

*revela al mismo tiempo como Dios menor. Es menor porque su realidad amorosa se manifiesta parcial hacia los pobres, porque se esconde en la pequeñez y la pobreza.*⁴⁴

No existe ningún dualismo. Ni tampoco se postula ninguna lucha entre Dioses. La idea del Dios de los pobres es una clave de discernimiento de divinidades.

3.3 La trascendencia: hermenéutica teo-lógica crítica

Aunque Gebara no admita una existencia o alteridad radical de Dios con respecto al ser humano y la naturaleza⁴⁵, desde su crítica al concepto de trascendencia y desde la teología negativa que se ha explicado anteriormente, es posible desarrollar una hermenéutica teo-lógica crítica.⁴⁶

La trascendencia es una hermenéutica teo-lógica crítica puesto que postula la radical libertad de Dios⁴⁷ con respecto a todos los sistemas humanos de discriminación y dominación. La inmanencia

⁴⁴ *Ibid.*, 97.

⁴⁵ Gebara afirma que en algunas comunidades de base se afirma, y ella se siente parte de esta sensibilidad, que Dios no es ni varón ni mujer, de derecha ni de izquierda, de los libertadores ni de los opresores, sino simplemente un grito que sustenta en medio de otros gritos, de las voces, cantos y lamentos de cada día” en *Intuiciones ecofeministas*, 143. Esta afirmación es incoherente con su discusión ecofeminista de una divinidad “interesada”.

⁴⁶ Ver sobre esto Rosemary Radford Ruether, “El Dios de las posibilidades: Reconsideración de la inmanencia y la trascendencia” en *Concilium* 287 (2000), 543-553.

⁴⁷ En principio esto no alivia el problema del mal y la existencia de Dios, sino que lo agrava si Dios es libre, ¿por qué no utiliza su libertad en contra del mal? El problema desaparece si como cree Gebara en Dios subsisten el bien y el mal o si Dios es un símbolo y no un ente.

de Dios significa la presencia sanadora de Dios en, a través y debajo de nosotros, que nos alienta a reconstruir nuestras relaciones desde horizontes de pluralidad. El Dios de la trascendencia de una cierta masculinidad y exterior a lo creado, no es trascendente. Es producto de las complejas articulaciones entre sensibilidad cultural patriarcal dominante y teología. La trascendencia es esperanza.

*Dios es esta realidad siempre mayor, la esperanza siempre más grande que todas nuestras expectativas. Decir Dios es afirmar la posibilidad de caminos abiertos, es apostar lo imprevisible aun cuando lo que esperábamos ya no tenga condiciones de realizarse. Decir que Dios es mi esperanza - o nuestra esperanza - es decir que nuestra confianza no está en "los carros, caballos y caballeros", que no está en los ejércitos ni en las armas de guerra. Es decir, que nuestra última esperanza no está en los partidos, los sindicatos, los Estados, las iglesias, la ciencia... Decir que Dios es nuestra esperanza es afirmar que todo lo que es hecho por nosotros/as no puede ser edificado en nuestro señor o nuestra señora, en nuestro maestro o nuestro verdugo. A pesar de que no suceda en nuestra historia cotidiana, decir Dios es mi esperanza es abrir una brecha contra el imperialismo de nuestras obras sobre nosotros/as mismos/as.*⁴⁸

Dios como esperanza o la trascendencia de Dios en la teología ecofeminista no es un señalamiento objetivo sobre el carácter u ontología de lo divino. Sino una forma de mantener una distancia crítica frente a nosotros mismos y nuestras relaciones e instituciones sociales. Dios es la posibilidad de las posibilidades. Es decir, el anhelo de que pueda existir y que podamos participar de una mejor y renovada relación entre los seres humanos y la naturaleza. Se puede realizar un comentario más a partir de esta noción de trascendencia.

El comentario tiene que ver con la idea de la potencia e impotencia de Dios. Teólogos como Dietrich Bonhoeffer pretenden, antes que

⁴⁸ *Ibid.*, 146-147.

Gebara, realizar un desplazamiento en los atributos considerados como divinos: de la impasibilidad al sufrimiento de Dios; desde la omnipotencia a la impotencia de Dios, desde donde acompaña al ser humano; desde la trascendencia, entendida como poder absoluto en el mundo, a la trascendencia, considerada como debilidad de Dios en la historia; del Dios providente al Dios que abandona al ser humano y le coloca ante su propia responsabilidad.

Podría decirse que el proyecto de Bonhoeffer es asumido por Gebara; sin embargo, ella no pretende generar desplazamientos en los atributos divinos. Lo que pretende es criticar la noción misma de atributos divinos y humanos. No es que Dios sea impotente o potente, es que en el misterio acaecen o de él vienen las experiencias humanas. Este planteamiento recoge una tendencia histórica que podemos remitir, al menos, hasta Feurbach.⁴⁹ La crítica se dirige especialmente hacia los monoteísmos.⁵⁰

Dios como esperanza o la trascendencia de Dios en la teología ecofeminista no es un señalamiento objetivo sobre el carácter u ontología de lo divino. Sino una forma de mantener una distancia crítica frente a nosotros mismos y nuestras relaciones e instituciones sociales.

3.4 El cuerpo de Dios y el mundo como cuerpo de Dios

Se ha anotado previamente que el modelo de Dios de Gebara se encuentra en la tensión del silencio y la palabra. También, que en su

⁴⁹ Puede verse sobre esto Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Traducido al español por Rafael Hernández de Mururi Duque. Salamanca: Sígueme, 2003, 331-402. También Frédéric Lenoir, *Las metamorfosis de Dios*. Traducido al español por María Hernández. Madrid: Alianza, 2005, cap. 7.

⁵⁰ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 55.

*La idea del cuerpo
de Dios y del
mundo como su
cuerpo es, en la teo-
logía de Gebara, el
momento de la
palabra y de la
metáfora.*

proyecto teo-lógico el misterio está siempre presente aunque no pueda ser plenamente identificable con nada. La idea del cuerpo de Dios y del mundo como su cuerpo es, en la teo-logía de Gebara, el momento de la palabra y de la metáfora.

El mundo como cuerpo de Dios desplaza la teología de la creación del ámbito de la afirmación de la trascendencia metafísica, hacia la afirmación de su amor: cómo podemos vivir juntos, dentro del cuerpo de Dios y para edificar el cuerpo. Dios puede ser encontrado en el mundo, principalmente en los cuerpos excluidos y dominados.⁵¹ Igualmente la idea del mundo como cuerpo de Dios desea replantear la teología de la encarnación: para Gebara el cuerpo de Dios es todo el universo; es toda la materia en sus infinitas formas, antiguas y modernas, desde los quarks hasta las galaxias.

Esta idea contiene un despliegue ético: el cuerpo de Dios que debemos cuidar es todo el planeta tierra, ya que en cada partícula se manifiesta y recrea el amor creacional y encarnacional de Dios. Dentro de esta visión, Dios necesita del soporte (relacionalidad e interdependencia) de todas nosotras para su vida. “Entre esta casa grande y la casa chica existe una relación intrínseca, ya que las condiciones favorables o desfavorables del ecosistema van a afectar nuestra vida cotidiana”.⁵² Este modelo imagina a Dios como parte de un constante flujo de interrelaciones y cambios.

⁵¹ Ivone Gebara, *Tod@s estamos en Dios*, 16-17. Aunque parezca innecesaria, es conveniente realizar la siguiente aclaración: Dios está con los excluidos y los que sufren no porque ame el sufrimiento, sino porque es solidario.

⁵² *Ibid.*, 30.

Dios no puede desplegar ni sostener su existencia si otros cuerpos son dañados o eliminados. Si se mira socio-teológicamente, como lo hace Sallie McFague, la imagen del cuerpo de Dios constituye una crítica política:

*La primera consecuencia de una creación entendida como cuerpo de Dios apoya y pone de relieve una visión radicalmente ecológica del mundo. Se opone diametralmente al culto al individualismo promocionado por la economía, el Estado y la religión modernos, los cuales afirman en su totalidad que los seres humanos son individuos básicamente separados y aislados que entran en relación cuando lo desean. Ésta es la visión de los seres humanos que subyace tras la Nueva Era y el cristianismo de convertidos, así como tras el capitalismo de mercado y la democracia estadounidense.*⁵³

El planteamiento del cuerpo de Dios o de la naturaleza como cuerpo de Dios, más que referirse al ser de Dios, pretende desplegar, en el pensamiento de Gebara, una doble constatación: la sacramentalidad de toda la vida y la unidad diferenciada de toda la vida.

Resta todavía referirnos a una cuestión que está presente en todo el desarrollo del modelo de Dios de la teóloga brasileña: la cuestión del panteísmo.⁵⁴

⁵³ Sallie McFague, “El mundo como cuerpo de Dios” en *Concilium* 295 (2002), 215.

⁵⁴ La palabra panteísmo es relativamente reciente. Fue acuñada por John Toland (1670-1722), teólogo y aventurero irlandés, quien menciona en 1705 al grupo de los panteístas, del cual pretende formar parte. La prioridad en el uso del término panteísmo corresponde al antagonista de Toland J. de la Faye. Según Toland, el panteísmo profesa que no hay ningún ser divino distinto de la materia y de este mundo. Ver Juan Arana, *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, 16.

3.5 Panteísmo o panenteísmo

Si se remite a esta discusión es porque la misma Gebara la introduce en una versión inglesa de *Intuiciones ecofeministas*.⁵⁵ Su premisa de trabajo es que el panteísta se niega a diferenciar y dividir el ámbito del ser en territorios ontológicamente relevantes.⁵⁶

Según Gebara el principal problema del concepto panteísmo es sus prepuestos conceptuales:

*Nuestra teología siempre insistió en dos palabras importantes: identidad y alteridad. Estas dos palabras caracterizan a los seres humanos, a todos los otros seres, y al ser de Dios. Todos los seres fueron caracterizados por tener su propia identidad, y su propia alteridad en relación con los otros seres.*⁵⁷

La identidad hace referencia a la diferencia de esencia de un ser frente a otro ser. Las identidades están organizadas según jerarquías del ser. No todos los seres son iguales en virtud de sus diferencias esenciales. Las diferencias esenciales no son histórico sociales sino teológicas: Dios asigna las identidades. La alteridad, por otro lado, es el otro lado de la afirmación de la identidad, ésta posiciona el concepto de alteridad. “Cada ser es diferente de todos los otros seres, y esto lo hace otro, diferente”.⁵⁸ Cada ser ocupa un lugar y no puede ser a ningún otro. Eso permite concluir que cada ser es único e irremplazable.

⁵⁵ Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Traducido al inglés por David Molineaux. Minneapolis: Fortress Press, 1999, 121-124. Esta traducción conserva, mejor que la española, las discusiones del texto portugués original.

⁵⁶ *Ibid.*, 121.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

Desde esa distinción conceptual es que se afirma la identidad y alteridad de Dios. Dios es identidad de identidades y alteridad de alteridades. “Dios no sólo es superior que todos los seres, sino también absolutamente diferente”.⁵⁹ La experiencia de la autora es que “en varios cursos que he ofrecido ha surgido la crítica de que el ecofeminismo parece no tomar en consideración estos dos conceptos; entonces, luce como una variante de panteísmo”.⁶⁰

De acuerdo a Gebara esta crítica es confusa teóricamente. Los que señalan el ecofeminismo como un modo de panteísmo sobrevaloran los conceptos de identidad y alteridad, y no comprenden que únicamente son “una forma de comprender la estructura del universo y una forma específica de comprender al ser humano y a Dios”⁶¹ La perspectiva ecofeminista incluye las dimensiones de identidad y alteridad, pero léidas desde una premisa previa:

*Somos parte de una inmensa red de relaciones, una red que envuelve el exterior de formas distintas, en continuidad con el proceso creativo del universo. Del cual, desde luego, nosotros seguimos entendiendo muy poco. Esta perspectiva también señala la particularidad única de este momento y fomenta la particularidad de cada ser, y mantiene que ambos, reflejan la totalidad de la red vital que los precede y permanece con ellos. Más que ser panteísta, la perspectiva ecofeminista nos ofrece la oportunidad de ver la dimensión sagrada de nuestro Cuerpo Cósmico y nos impulsa a asumir con humildad los errores de nuestras pretensiones totalitarias.*⁶²

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, 123.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.* Serviría para clarificar el concepto de Gebara la idea de sinexión configurada por el filósofo español Gustavo Bueno. Explica Pilar Palop Jonquera que: “La sinexión es, precisamente, un tipo de unidad necesaria que, a diferencia de los

Si miramos la explicación de Gebara desde nuestra definición inicial: el panteísmo consiste en no diferenciar y dividir el ámbito del ser en territorios ontológicamente relevantes. Tenemos que decir que no logra explicar en qué sentido el ecofeminismo no es panteísta. Creemos que es necesario señalar una precisión metodológica y reunirla con la indicación conceptual de Gebara, para tener una visión más clara sobre esta discusión.

3.6 Hacia una teo-logía paradójica

Podemos señalar, antes que nada, el tipo de lenguaje que utiliza la autora para construir su modelo de Dios. Si interesa detenerse en la tarea de delimitar el tipo de lenguaje que utiliza para su teo-logía es porque el contenido de lo que enuncia debe ser ponderado desde el sentido que ella le asigna a sus palabras. Sin embargo, esto no termina con el proceso hermenéutico. El proceso es continuo, tanto ella como sus lectores interpretan constantemente el contenido y la forma de sus afirmaciones teo-lógicas.

Se ha dicho previamente que Gebara privilegia el acercamiento apofático o negativo a la cuestión de Dios. Este acercamiento constituye el primer apunte de sus consideraciones sobre el carácter del lenguaje teológico. El segundo es el carácter que ella asigna al lenguaje sobre Dios. La primera tesis de la autora sobre el lenguaje teo-lógico es que éste es producto de la evolución cultural y religiosa del ser humano.⁶³ Esto implica que los conceptos que intentan

nexos de identidad, subsiste, no entre términos equivalentes, sino entre realidades o aspectos de la realidad que necesariamente son distintos. La vinculación necesaria existe entre los dos polos de un imán, o entre el anverso y el reverso de cualquier objeto, son ejemplos intuitivos que permiten entender la idea de sinexión” en Miguel A. Quintanilla, director, *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1979, 457-458.

⁶³ Ivone Gebara, *El rostro nuevo de Dios*. Traducido al español por José María Hernández. México, D.F.: Dabar, 1994, 12.

explicar y valorar los lenguajes teo-lógicos son históricos y están en relación con experiencias y problemáticas particulares.

*Las cosas que producimos, incluso las más preciosas y sublimes como nuestras creencias religiosas, brotaron de un largo proceso de maduración en el que las respuestas a nuestras necesidades del momento estaban siempre presentes. Nuestra creatividad extraordinaria ha sido capaz de producir significados... y estos significados no son realidades estáticas, sino que forman parte del dinamismo de la vida y, por consiguiente, cambian también, se transforman necesariamente para responder a los llamados de la vida y ajustarse a las nuevas situaciones que enfrentamos.*⁶⁴

La primera tesis de la autora sobre el lenguaje teo-lógico es que éste es producto de la evolución cultural y religiosa del ser humano.

El lenguaje de Gebara pretende ser dinámico y no apodíctico, está preocupado por expresar en momentos específicos experiencias particulares de Dios. La de Gebara es una teo-logía en paradoja. Paradoja significa estar en contra de la opinión. No obstante, más que en contra de la opinión, la teología paradójica está contra de un modelo de Dios que imagina a éste en eterno reposo. El *logos* paradójico o teología paradójica ocurre en tres niveles:

1. La paradoja verbal, cuando Gebara afirma que no hay diferencia ontológica entre Dios y la naturaleza, pero continúa utilizando los dos términos y hablando sobre sus posibles relaciones; vincula ideas que parecen incompatibles. La paradoja verbal en la teo-logía de la autora es la siguiente: Hay que dejar a Dios sin Dios. Es decir, “deconstruir los modelos patriarcales de Dios”. Lo cual implica, la tensión silencio – palabra.

⁶⁴ *Ibid.*, 13.

2. La paradoja lógica parece ser de un carácter contradictorio con respecto a (supuestas) verdades. La paradoja lógica en la teo-logía de la autora es la siguiente: Siempre que hablamos acerca de Dios mentimos. Entonces, cuando digo Dios no es o es, ¿puedo estar mintiendo? (Si sí, entonces no). No se requieren, necesariamente, técnicas de análisis filosófico para resolver paradojas de esta clase. El núcleo de la paradoja puede ser alcanzado desde la premisa de la distancia existente entre lo teologizado y el teólogo. Existe un “vacío de sentido” que no puede ser superado.

3. La paradoja ontológica es la aparente incompatibilidad de afirmaciones que describen la realidad, o de inferencias basadas en esas afirmaciones. La paradoja ontológica en la teo-logía de Gebara es la siguiente: Dios está en el ser humano, el ser humano está en Dios, en esta relación hay unidad y singularidad.

Desde el pensamiento paradójico puede afirmarse que a pesar de que Gebara no distingue las cualidades ontológicas de Dios y el universo, no es conveniente ubicar a la autora en la disyuntiva panteísmo – panenteísmo. No obstante, nos parece adecuado situarla, como ella misma lo hace, dentro del espacio de un cierto panenteísmo.⁶⁵

Para ella el universo es Dios, aunque Dios es más que el universo. Dios tiene una identidad en flujo, es decir, no puede ser fijada pero sí imaginada o suspirada. “Digo Dios sin atribuirle una identidad específica; como si fuese una respiración, una fuerza... un clamor

⁶⁵ Ivone Gebara, *Longing for Running Water*, 123. Gebara remite su posición panenteísta a Sallie McFague.

ante situaciones intolerables, delante de la creciente violencia”.⁶⁶ Por otro lado, el universo es parte de la realidad de Dios. Es Dios.

Para la teóloga brasileña Dios no puede ser una excepción a los principios básicos de la realidad. Se considera la realidad compuesta de series múltiples de acontecimientos, no objetos. Dios participa de todos y cada uno de los acontecimientos. Si Dios se relaciona por inclusión en todos los acontecimientos, entonces no puede ser perfecto en el sentido clásico de no ser afectado por las limitaciones del universo. Más bien, Dios es perfectamente relativo. Es todo lo que puede ser porque siente y retiene todo lo que hay.

*Continúo usando la palabra Dios para referirme, por ejemplo, a mi propia angustia y a mi asombro ante la existencia. A veces Dios se mezcla con mi angustia o alegría, se expresa en un suspiro o en un lamento... Estoy inaugurando otro momento en mi recorrido en el cual Dios no es el Otro radicalmente otro, ser en sí, más bien se torna, de cierta forma, el misterio en nosotros y a nuestro alrededor. Mas el misterio no es algo de afuera. Él está... en cualquier existencia.*⁶⁷

Al estar constantemente incluyendo acontecimientos nuevos, Dios está cambiándose perpetuamente a estados nuevos. Dicho de otra forma: al cambiar la densidad y cantidad de las experiencias, Dios continúa en un flujo constante. Es útil retomar la idea del cuerpo y la persona para cerrar este concepto de panenteísmo. Yo soy interdependiente con mi cuerpo individual y social, sin embargo no soy identificable con ellos. Dios es interdependiente, más no identificable. Esta es, desde luego, una paradoja. Como conclusión, Gebara considera que el panenteísmo posibilita:

⁶⁶ Ivone Gebara, *As águas do meu poço*. Traducido al portugués por Jacqueline Castro. Sao Paulo: Brasilién, 2005, 174. En este libro Gebara expone su recorrido religioso en clave teo-lógica. Ver el capítulo titulado “Deus e a Liberdade”, 161-188.

⁶⁷ Ivone Gebara, *As águas do meu poço*, 176-177.

*Considerar las posibilidades del universo, las potencialidades de la vida, y las potencialidades de la vida humana en una tensión de apertura y cierre... podemos salir del círculo cerrado de la inmanencia y la trascendencia, del ser en sí y ser parte de la realidad que llamamos proceso de vida, en el cual la trascendencia y la inmanencia son meras expresiones que apuntan a la dinámica que tenemos adelante.*⁶⁸

3.4 Conclusión

El modelo de Dios en perspectiva ecofeminista que plantea Gebara es parte de un proceso de reflexión y no un sistema acabado. Se ubica en las antípodas de la dogmática e inclusive en polémica con teo-logías que se asumen contextuales y críticas. El carácter procesual y tentativo (*Deus definiri nequit*) de su modelo de Dios no la lleva al silencio y contemplación personal.

El horizonte panenteísta en el que se ubica ayuda a comprender el carácter intrínsecamente relacional de toda la vida, y ello con la adecuada tensión entre la palabra y el silencio. Esta tesitura moderna del discurso relacional sobre Dios – hegeliano, procesual, trinitario, feminista moderno y ecofeminista – se ha consolidado como el logro más duradero de las teologías modernas de Dios.

Por otro lado, en la vía de Gebara es posible distinguir entre un Dios personalizado y la Deidad. En esta perspectiva, podemos creer en un Dios personal negándonos al mismo tiempo a identificarlo con la realidad última. Se puede considerar, efectivamente, que existe un lugar o “trama vital”, como dice Gebara, que supera el conjunto de determinaciones y de personalizaciones divinas. Este lugar es el de la apofase por excelencia, en la que Dios es despojado, desnudado, vaciado de toda característica, incluidas las que, en el cristianismo,

⁶⁸ Ivone Gebara, *Longing for Running Water*, 124.

remiten a la vía trinitaria. Esta perspectiva es una parte de la filosofía de tipo apofático del budismo tibetano “que desarrolla simultáneamente una filosofía de tipo apofático sobre la Vacuidad (el Absoluto es un vacío inexplicable e indeterminado).⁶⁹

*Su modelo de Dios
no pertenece al
campo de las
disputas doctrinales
de la cristiandad,
pretende ser una teo-
logía en la vida.*

Este comentario señala otra característica del modelo de Dios de la autora: su pluralidad. Cuando la teóloga brasileña habla de Dios está inserta en un conflicto hermenéutico con los modelos de Dios predominantes en el cristianismo. Pero, su lucha hermenéutica pretende trascender la cristiandad jerárquica ortodoxa. Su modelo de Dios no pertenece al campo de las disputas doctrinales de la cristiandad, pretende ser una teología en la vida. En este aspecto particular se diferencia, efectivamente, de las primeras producciones de las teologías latinoamericanas de la liberación, muy preocupadas algunas de ellas en demostrar su ortodoxia. Nuevamente, sin embargo, la generalización hace que el señalamiento de Gebara sea analíticamente discutible. Juan Luis Segundo en una obra temprana como *Nuestra idea Dios*⁷⁰ no afirma que Dios intervenga en la historia y la salve, lo que afirma es que a través de su Espíritu nos anima a tomar la responsabilidad de finalizar la creación. Dios es luz que ilumina y se relaciona. Afirma, inclusive, que es nuestra responsabilidad cuidar de Dios.

Dios es la vida, está en la vida, traspasa la vida, está más allá de la vida: la profundidad de Dios se corresponde con un divino impersonal

⁶⁹ Frédéric Lenoir, *Las metamorfosis de Dios*, 254.

⁷⁰ Juan Luis Segundo, *Teología abierta para el laico adulto III: Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

y personal. Lo “impersonal cósmico” se corresponde con la naturaleza considerada en sus procesos generales, sus flujos: en la Vida de la Naturaleza como energía cósmica, universal, vibración original. Lo “personal cósmico”, por su parte, corresponde a la multiplicidad de cuerpos, de formas concretas, de rostros, que son mediaciones a través de las cuales esta energía irradia y revive la naturaleza. El modelo de Dios de Gebara pretende ser a la vez una teoría general de la vida.

Dentro del entramado sincrético que compone la discusión en torno a Dios que ofrece Gebara puede reconocerse un eje insuficientemente desarrollado: la lectura psicológica de la formación de las ideas o imágenes sobre Dios. Este eje es fundamental porque la autora rechaza la idea de un Dios personal que se comunica o de un Dios que lucha contra las fuerzas del mal, es decir rechaza la idea de Dios como sujeto. Al rechazar esta idea debe concentrarse por una parte en el desarrollo de su concepto de panenteísmo (lo que la mantiene cerca de las teologías que quiere criticar) y por otro en la forma en la que como personas y sociedades construimos nuestros dioses. Se trata de la discusión sobre la elaboración de las representaciones de Dios. Epistemológicamente esto significa para la teología ofrecerle mucha mayor atención a las experiencias concretas de las personas a la hora de elaborar perspectivas sobre lo divino o Dios. En esta dirección Ana María Rizzutto ha realizado un estudio clínico acerca de los posibles orígenes de la representación personal de Dios y sus elaboraciones ulteriores por parte del individuo.⁷¹ Estudios como los de Rizzutto podrían ser complementados con las indagaciones, más generales realizadas por Gebara, de la construcción de lo divino en el modelo aristotélico - tomista.

⁷¹ Ana María Rizzutto, *El nacimiento del Dios vivo*. Traducido al español por Francisco Campillo Ruiz. Madrid: Trotta, 2006.

4. CONCLUSIONES, EN TIEMPOS DE HOMENAJES

El método y la teología de Ivone Gebara presentan discontinuidades con algunas producciones de la primera etapa de las teologías latinoamericanas de la liberación. Las discontinuidades se acentúan en la consideración de “la carne de las mujeres” como lugar teológico propio. Este postulado epistémico desarrolla, también, discontinuidades en su postura teológica: la crítica del modelo aristotélico - tomista. También es posible advertir discontinuidades en la incorporación de criterios ecológicos como forma de superación de lo que la autora denomina antropocentrismo.

La incorporación de estos criterios lleva a la teóloga brasileña a postular su noción de panenteísmo, con la que se introduce su discontinuidad fundamental con la mayoría de producciones de la primera etapa de las teologías de la liberación. En el panenteísmo de la brasileña, Dios ya no salva ni “inclina su oído ante el clamor de los que sufren” sino que es un grito más entre muchos otros gritos. Esta postura se asocia con el reclamo moderno de cada quien debe hacerse cargo de sí mismo y no depositar la construcción de su propia persona y de “su” mundo” en fuerzas externas o metafísicas.

Gebara conserva, no obstante, elementos básicos de esa primera etapa: la afirmación del carácter político de la fe, la insistencia en el carácter contextual y, por ello, no definitivo del conocimiento y un deseo de poseer una visión de totalidad de la existencia. De ahí que sea adecuado hablar en este caso de discontinuidad relativa: la brasileña no logra superar “el universo teológico patriarcal” aunque sí realiza rupturas destacadas. La imposibilidad de superar dicho universo se debe a la inadecuación misma del desarrollo del concepto “universo teológico patriarcal”. Éste es demasiado amplio e incluye diversas

caracterizaciones; por esa razón la superación que se proponía la brasileña resulta inviable.

Aparte de esto, las generalizaciones propias de una perspectiva que se autocomprende como intuitiva en las que incurre la autora, imposibilitan la adecuada ponderación de sus posturas. Una mejor delimitación del concepto “universo teológico patriarcal” y una mejor caracterización de los rasgos que desea superar de “la teología latinoamericana de la liberación” le permitirían a Gebara precisar sus posturas y los alcances epistémicos y teológicos de las mismas.

En último término los trabajos de la brasileña son, por polémicos, de utilidad para discutir las posibilidades y limitaciones de las teologías latinoamericanas de la liberación en un contexto distinto al de las primeras generaciones de teólogos latinoamericanos.

Las nuevas generaciones de teólogos y teólogas latinoamericanas debemos, en este tiempo de homenajes y despedidas, entender los cambios ocurridos en el quehacer teológico latinoamericano como parte de luchas y contradicciones propias de la realidad socio-histórica, no como evoluciones lineales surgidas de núcleos metafísicos comunes. Debemos prestar atención a los factores que propician discontinuidades y rupturas. Así, por ejemplo, a una teología desde las juventudes le interesa percatarse de las luchas y rupturas de las teólogas feministas al interior de un universo teológico primordialmente androcéntrico y, al mismo tiempo, con afanes liberadores.

Nos es de mucha utilidad constatar los mecanismos opresivos que subyacen en los discursos teológicos con deseos liberadores. En tiempos de homenajes es fácil conformarse con ser correctos y no decir la propia palabra aunque sea incómoda. Nuestros antecesores y antecesoras se merecen, más que aplausos y condecoraciones,

nuestra sinceridad y nuestra disposición para ser interlocutores, no aduladores.

El determinismo teleológico y su construcción metafísica de un destino común niegan o intentan subsumir la pluralidad de las luchas por darle otro carácter al poder. Sin embargo, a esto debemos ingresar desde un criterio político y no moralista. Es decir, con el interés de develar la estructura de la dominación presente en los discursos teológicos y desde ahí crear mapas analíticos que permitan transformarlos. No nos es útil sólo decir que son malos y perversos; aunque efectivamente puedan serlo. Para esta nueva generación las teologías latinoamericanas no están desde ya producidas. Nuestra tarea es producirlas y testimoniarlas cotidianamente en la familia, en la pareja, en las iglesias, en el cuerpo de Dios.



In memoriam

El martes 20 de febrero el Dr. Arturo Piedra Solano pasó a la presencia de Dios. Docente del Seminario Bíblico Latinoamericano y luego la Universidad Bíblica Latinoamericana desde hace más de 25 años, Arturo se doctoró en Edimburgo

(Escocia), en 1993 con una tesis sobre la evangelización protestante en América Latina. Su preocupación y compromiso con la iglesia y la formación teológica se evidencia en su participación como fundador y pastor de la Fraternidad de Iglesias Evangélicas Costarricenses, ahora Iglesia Evangélica Presbiteriana, y su presencia en la Fraternidad Teológica, CEHILA, el CLAI y la Alianza Reformada Mundial, entre otras redes e instituciones a nivel latinoamericano y mundial. Como historiador e investigador, publicó varios libros y numerosos artículos.

La UBL lamenta la pérdida del colega, compañero y amigo, mientras celebra su vida y sus aportes. Como docente, pastor y amigo, Arturo tocó muchas vidas y contribuyó de distintas maneras a la afirmación de la fe, del compromiso por una América Latina justa y libre y la construcción de un pensamiento teológico pertinente a nuestros contextos.

El día 27 de abril, en la celebración del 10° aniversario de la Universidad Bíblica Latinoamericana, le fue otorgado el máximo reconocimiento de la universidad: profesor emérito *in memoriam*.

Breve cronología

- 1952 Nació en San José, Costa Rica
- 1978 Bachiller en Teología, Seminario Bíblico Latinoamericano
- 1982 Licenciado en Historia, Universidad de Centro América, Nicaragua
- 1983 Licenciado en Teología, Seminario Bíblico Latinoamericano
- 1994 Doctorado en Teología (Historia de la Iglesia) Universidad de Edimburgo, Escocia
- 20 de febrero, 2007 fallecimiento en San José, Costa Rica

A Jon Sobrino en solidaridad

P. Jon Sobrino S. J.
Universidad Centroamericana
José Simeón Cañas,
San Salvador, El Salvador

Muy querido hermano Jon:

A través de la prensa nos hemos enterado de la *notificatio* enviada por la Congregación de la Fe, relacionada con sus escritos cristológicos que aparecen en los textos *Jesucristo liberador: lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, publicado en castellano en 1991; y en *La fe en Jesucristo: ensayo desde las víctimas*, de 1999. La notificación ha conmocionado sobre manera nuestro espíritu evangélico.

También hemos recibido copia de la carta que usted envió al General de los Jesuitas P. Kolvenbach, en la cual expone con mucha claridad y convicción las razones por las cuales usted no suscribe la citada *Notificatio*.

La Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), consciente de las enormes repercusiones de este hecho, desea manifestarle lo siguiente:

- 1) P. Jon Sobrino, el estudiantado como el cuerpo docente de la UBL conoce, reconoce y agradece profundamente la prolífica producción teológica con que usted ha enriquecido e iluminado el pensamiento teológico latinoamericano y

mundial. Con sus escritos ha contribuido enormemente a nuestras investigaciones, nuestras reflexiones y nuestra fe. Sobre todo, reconocemos su pensamiento cristológico, arraigado en la misericordiosa praxis del Jesús de Nazaret. El estudiantado de esta institución procede casi de todas las iglesias y de todos los países de la América Latina y el Caribe, de tal manera que su pensamiento teológico y espiritualidad vertida en él, ya ha pasado a ser parte de las comunidades cristianas dispersas a lo largo y ancho de esta tierra de Dios.

- 2) Hermano Jon, muchos de nosotros conocemos no sólo sus escritos teológicos, sino que por gracia de Dios, hemos tenido la dicha de conocer su trabajo como docente y como sacerdote. Por ello podemos testificar que su vida también nos ha inspirado profundamente por su honradez, fidelidad y humildad. Esto lo demostró reiteradamente usted acompañando e interpretando las pastorales de Monseñor Arnulfo Romero, incluso cuando le escribió a él algunas de sus homilías y conferencias. P. Sobrino también reconocemos en su persona al pastor, al hermano y al amigo.

- 3) P. Jon Sobrino, usted es también uno de esos compañeros en la tribulación, que debido a su fe y a su coherencia han sufrido y sufren el acoso y la descalificación por los poderes de este mundo. Pero como usted lo dice en su carta al P. Kolvenbach, la *notificatio* no va contra su persona sino contra el movimiento de la teología de la liberación, en el cual muchos de nuestros colegas teólogos, hombres y mujeres, de las distintas iglesias, han tenido que cargar la cruz debido a la opción que han tomado de seguir en la praxis de Jesús de Nazaret. Esa praxis le cortó la vida a Monseñor Romero, a sus queridos hermanos Jesuitas de la UCA y a las mujeres que laboraban con Ustedes.

- 4) Por lo tanto, la UBL se une a las muchas voces alrededor del mundo que en el día de hoy desean expresarle a usted y a su comunidad, nuestros mayores sentimientos de solidaridad; además deseamos hacerle saber que nos unimos en oración para que el Dios de la Gracia le acompañe y le proteja en esta hora difícil. Nosotros y nosotras, como pueblo de Dios, estamos con usted siguiendo en la praxis de Jesús.

Dada en San José, el 16 de marzo del 2007

Atentamente,

Por Cristo y la América Latina, con rostros polifónicos,

Asociación de Estudiantes
Cuerpo Docente
Mag. Violeta Rocha, Rectora



Universidad Bíblica Latinoamericana

Hacer teología desde las víctimas*

JUAN JOSÉ TAMAYO**

La Congregación para la Doctrina de la Fe ha emitido una Notificación sobre dos libros del teólogo hispano-salvadoreño Ion Sobrino *Jesucristo liberador* y *La fe en Jesucristo. Ensayo sobre las víctimas*, en los que dice haber encontrado “diversas proposiciones erróneas o peligrosas que pueden causar daño a los fieles”.

Me gustaría hacer una reflexión serena sobre uno de esos libros, *La fe en Jesucristo*, publicada en 1998, que considero una de las obras

* Publicado en *El Correo*, 16 de marzo de 2007.

** Juan José Tamayo es director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones de la universidad Carlos III de Madrid y autor de *Para comprender la Teología de la Liberación* (Verbo Divino, Estella, 2000).

mayores de la cristología del siglo XX, al lado de *Jesucristo*, de Karl Adam, *Ser cristiano*, de Hans Küng, *Jesús el Cristo*, de Walter Kasper, *Jesucristo y la liberación del hombre*, de Leonardo Boff, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, de Juan Luis Segundo, *Jesús. La historia de un Viviente*, de Edward Schillebeeckx, y *Cristología feminista crítica*, de Elisabeth Schüsler Fiorenza, entre otras.

Según el filósofo Karl Jaspers, Jesús de Nazaret es una de las personalidades decisivas en la historia de la humanidad junto con Confucio, Buda y Sócrates. Aun habiendo nacido en el seno de la religión judía y siendo el iniciador del cristianismo, trasciende las diferentes tradiciones religiosas que pretenden apropiarse de él y rompe los moldes dogmáticos en que se le ha querido encerrar. Hasta el presente ha conseguido librarse de las sucesivas crisis que desde hace siglos viene sufriendo el cristianismo occidental por mor de la crítica moderna y posmoderna de la religión.

Jesús de Nazaret es objeto de estudio desde las más plurales disciplinas y desde las ópticas más dispares. La obra Ion Sobrino se sitúa en el ámbito teológico, y más en concreto en la óptica de la teología latinoamericana de la liberación. Su perspectiva es doble: la realidad de la fe y la realidad de las víctimas, ambas estrechamente relacionadas. Sobrino no reduce la fe a una actitud religiosa intimista y reclusa en el templo, sino que la amplía a la totalidad de la persona y a la totalidad de la realidad. La fe no se queda en la respuesta a la pregunta sobre si Jesús es divino o no, o si es humano o no; exige tomar postura a partir de él ante la realidad en sus diferentes dimensiones. En otras palabras, la fe en Jesucristo es más que fe en él; es una fe totalizante, que demanda a los cristianos y cristianas hacerse cargo de la realidad en clave de utopía y transformarla en el horizonte de los valores del reino de Dios. Tiene, por tanto, un componente ético, amén de religioso, ambos inseparables.

Ello quiere decir que el imaginario cristiano es capaz de plantear interrogantes significativos, de ofrece respuestas que tienen que ver con lo humano y, en esa medida, puede ayudar a buscar alternativas humanizadoras para nuestro mundo tan deshumanizado. Se trata de una concepción global de la fe, inspirada directamente en Rahner e indirectamente en Zubiri, maestro de Ignacio Ellacuría, asesinado junto a otros seis jesuitas y dos mujeres salvadoreñas.

Especial relevancia tiene el lugar desde donde Sobrino hace su reflexión sobre Jesús de Nazaret: las *víctimas*. Como ya hiciera ver Habermas, no hay conocimiento sin interés. Tampoco conocimiento teológico. Esto lo sabe muy bien el teólogo hispano-salvadoreño, para quien la teología no es un saber socialmente neutro, ni históricamente desmemoriado, ni políticamente apartidario, ni éticamente indiferente, sino que responde a un para qué y a un para quién, se ubica siempre en un determinado lugar y responde a un interés. El interés de la teología de la liberación es decididamente emancipatorio: la liberación de los pobres o, para expresarlo con categorías benjaminianas, la rehabilitación de las *víctimas*.

Nuestro mundo, afirma Sobrino, es un mundo de víctimas, de personas excluidas, que constituyen una nueva edición, aumentada y refinada, de Auschwitz. Si Auschwitz fue, hace más sesenta años, la vergüenza de la humanidad, hoy lo es la exclusión de miles de millones de seres humanos, la muerte de millones de personas indefensas que no tienen ningún tribunal al que recurrir para defender su inocencia y para denunciar a los culpables. Los excluidos constituyen el gran relato de nuestro tiempo. Sin embargo, sobre ellos se tiende un tupido velo de silencio, más aún, de encubrimiento, con la intención de negar su existencia, al tiempo que se generaliza una cultura de la indiferencia.

Sobrino rescata a las víctimas del olvido y de la indiferencia de que son objeto y las sitúa en el centro de su reflexión. Ellas no

ofrecen, es verdad, una solución mecánica a la comprensión de los textos del Nuevo Testamento y de las declaraciones doctrinales posteriores sobre Jesús de Nazaret, pero sí plantean preguntas sobre su significado, desenmascaran las intenciones a veces regresivas de sus autores y expresan sospechas sobre sus intérpretes oficiales, que tienden a poner los textos al servicio de la institución eclesiástica, más que al servicio de los desheredados de la tierra. La perspectiva de las víctimas ayuda a conocer a Jesús en clave de seguimiento de su causa, que es «el reino de Dios *para los pobres*», y a leer los documentos «revelados» en clave liberadora. Aporta luz y utopía, acogida y perdón, al tiempo que esperanza para el presente de las víctimas, y no sólo para el futuro.

Ésta es la original y comprometida perspectiva que guía la reflexión de Sobrino en sus tres núcleos fundamentales. El primero es la resurrección de Cristo, cuyo centro de atención es el Dios de Jesús que hace justicia a las víctimas poniéndose de su lado. El segundo se refiere a los títulos atribuidos por el Nuevo Testamento a Jesús de Nazaret: mediador, mesías, señor, hijo de Dios, hijo del Hombre, Buena Noticia, etc., re-leídos desde América Latina a luz de la esperanza de los empobrecidos. El tercero es el de los dogmas cristológicos en su dialéctica humanidad-divinidad, que Sobrino afirma en su totalidad con rigor terminológico, coherencia doctrinal y credibilidad histórica. No hay merma o vaciamiento de la divinidad a favor de la humanidad, como tampoco minusvaloración de ésta a favor de una divinidad desvinculada de la historia. La perspectiva de las víctimas ayuda a descubrir nuevas dimensiones humanizadoras del Dios de Jesús, aporta una concepción global de la salvación y contribuye a replantear el universalismo desde los excluidos, ausentes, a veces, en la teología dogmática católica.

La obra de Sobrino no cae en el mecanismo victimario, que con frecuencia ha caracterizado a la teología cristiana y a las prácticas

ascéticas. Las víctimas no son condición necesaria para la reconciliación; constituyen, más bien, un obstáculo. La reconciliación no se logra recurriendo al sacrificio de las víctimas, sino a través de la práctica de la justicia y de la misericordia, en plena sintonía con el mensaje de los profetas de Israel y de Jesús de Nazaret: “Misericordia, no sacrificios”. Este planteamiento responde a la concepción del filósofo de la Escuela de Frankfurt Max Horkheimer sobre la teología como «la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no pueda permanecer así, y lo injusto no pueda considerarse como la última palabra», y como expresión de un anhelo: «que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente».

El libro de Ion Sobrino merece una lectura desde la solidaridad con las víctimas y no desde la rígida e inmisericorde ortodoxia, como la que ha hecho el Vaticano.

Vida y pensamiento

una publicación de la
Universidad Bíblica Latinoamericana

Nuestro deseo es que vida y pensamiento sirva como un instrumento para compartir reflexiones e investigaciones acerca del desarrollo teológico en el continente latinoamericano.

SUSCRIPCION*

(por 2 números al año envío aéreo incluido)

	América Latina	Otros países
1 año:	US\$ 14	US\$ 18
2 años	US\$ 26	US\$ 34
3 años	US\$ 36	US\$ 46

* Consulte nuestra oferta para suscripciones múltiples

Favor enviar cheque en US\$ a nombre de la
Asociación Seminario Bíblico Latinoamericano
a la siguiente dirección:

Vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica.



Universidad Bíblica Latinoamericana
Vida y pensamiento
Apdo. 901-1000 San José, Costa Rica

Nombre: _____

Dirección: _____

1 año () 2 años () 3 años () Cheque No. _____

Vida y Pensamiento

es una revista de la Universidad Bíblica Latinoamericana que se publica dos veces al año. Cada número, de entre 80 y 150 páginas, trata un tema central de la teología de nuestros países, como: Teología y Género, Teología y Literatura, Protestantismo en América Latina, Dios en América Latina, entre otros; asimismo, lleva también reseñas bibliográficas de nuevas publicaciones teológicas y de otros temas relacionados.

Vida y Pensamiento, como instrumento para compartir reflexiones e investigaciones sobre el desarrollo teológico en América Latina, se pone a la disposición de instituciones afines y de cristianos estudiosos en general.