

UNIVERSOS TEOLÓGICOS

El cuidado de la casa común y los ecofeminismos en América Latina*

The care of the common house and ecofeminisms in Latin America

Recibido: 13-03-2019 Aprobado: 14-04-2019

Olga Consuelo Vélez**

Fundación Universitaria San Alfonso- Colombia

Resumen

El artículo pretende hacer una aproximación a las corrientes ecofeministas y su relación con el cuidado de la casa común para señalar su desarrollo, alcances y desafíos pendientes. Constituye una reflexión muy actual por el despertar de la conciencia ecológica y también por la nueva situación que asumen las mujeres, mostrando como estas se interconectan y se retroalimentan mutuamente, buscando caminos que hagan posible un actuar más responsable con los cambios que, en este sentido, exige el mundo actual.

Palabras clave: Mujer, naturaleza, casa común, ecofeminismo

Abstract

The article intends to make an approximation to the ecofeminist currents and their relationship with the care of the common house to indicate its development, scope and pending challenges. It is a very current reflection for the awakening of ecological awareness and also for the new situation that women assume, showing how they interconnect and feed each other, looking for ways that make possible a more responsible act with the changes that, in this sense, demands today's world.

Key words: Woman, nature, common house, ecofeminism.

* Para citar este artículo: Vélez Olga Consuelo. El cuidado de la casa común y los ecofeminismos en América Latina Universitas Alphonsiana, 36(2019):123-140.

** Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro Correo: olga.velezc@usanalfonso.edu.co

Introducción

La expresión “otro mundo posible” acuñada desde hace más de una década en el Continente Latinoamericano, especialmente, en los Foros Social Mundial que se han llevado a cabo como una instancia paralela, crítica y propositiva de los Foros Económicos mundiales, revela la urgencia de los cambios y transformaciones profundas que necesitamos, si aspiramos a tener un mundo habitable, digno y posible para todos y todas. Una de estas grandes propuestas ha sido la lucha por la igualdad fundamental entre varones y mujeres, denunciando el sistema patriarcal que ha invisibilizado a las mujeres a lo largo de los siglos y las ha relegado a los espacios privados, negándoles derechos fundamentales que van desde su identidad personal hasta la imposibilidad de ejercer puestos públicos y otro tipo de funciones que contribuirían a su desarrollo integral y a su identidad personal plena.

Pero este no ha sido el único problema. La racionalidad moderna, aunque ha traído bienestar y muchos avances científicos que han mejorado la calidad de vida y las posibilidades de desarrollo, también ha contribuido a la destrucción de la naturaleza y al alarmante riesgo de un declive impredecible de las condiciones de vida del planeta. Por esto último, la conciencia ecológica ha crecido en los últimos años y, aunque de manera tímida y muchas veces sin un compromiso radical, hoy, se puede constatar, una mayor responsabilidad e implicación de varias instancias en la manera de afrontar esta situación.

Es así, como desde hace más de tres décadas, la teología feminista también ha querido responder a esta realidad desde sus propias claves con la corriente conocida como “Ecofeminismo” que supone abordar la cuestión medio ambiental desde las categorías del patriarcado, el cuidado, el sexismo, la dominación, el énero y el sistema económico imperante.

El propósito de este artículo es reflexionar sobre algunas de las líneas seguidas por el ecofeminismo, especialmente en América Latina, mostrando los principales caminos de liberación que esta teología ha abierto, así como sus límites y desafíos. No se pretende señalar todas las vertientes de ecofeminismo que existen, pero sí presentar las líneas fundamentales y ofrecer una valoración crítica de las mismas. En otras palabras, nos preguntamos en qué consiste el ecofeminismo, cómo se ha desarrollado, qué articulaciones va proponiendo como caminos liberadores para nuevas maneras de pensar y actuar, buscando responder así a algunos desafíos del momento actual.

En este último sentido, solo una aproximación a las corrientes de transformación y cambio que surgen en el Continente puede despertar una implicación existencial y la responsabilidad de un destino común, en donde si no se suma, se resta.

Desarrollaremos cuatro apartados, a saber: 1) Planteamientos iniciales que permiten situarnos en el Ecofeminismo; 2) Breve mirada al desarrollo del ecofeminismo en América Latina; 3) Algunas articulaciones fundamentales de esta corriente teológica y 4) Valoración crítica de este pensamiento, señalando sus alcances y límites.

1. Planteamientos iniciales de una búsqueda común: mujer y medio ambiente

El término ecofeminismo fue utilizado por primera vez en 1974 por Françoise D'Eaubonne¹ con la finalidad de mostrar la alianza entre el cambio de relaciones entre hombres y mujeres con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema (Gebara, 2000, p. 17). Desde ese momento los contenidos dados a dicho término han variado, dependiendo de la tendencia en que se inscriba. De hecho, no se puede hablar de un único ecofeminismo sino de varios que pueden agruparse en unos grupos más teóricos y otros más activistas (Puleo, 2011, p. 30-52). La mayor parte del ecofeminismo occidental está planteado más a nivel de abstracción, planteando las relaciones con la naturaleza en el ámbito filosófico. Por el contrario, las mujeres de India, África y América Latina han aportado una visión más experiencial por su relación cotidiana con el agua, los suelos, los bosques.

Entre las características que comparten las diversas tendencias ecofeministas podemos señalar: 1) aplicar la perspectiva de género² al problema de la crisis ecológica, 2) conectar la dominación de las mujeres con la dominación de la naturaleza no humana 3) mostrar como el desarrollo de la ciencia y las tecnologías occidentales han desacralizado la naturaleza y han deteriorado el medio ambiente.

Ante esa situación, los diversos ecofeminismos han propuesto un nuevo concepto de lo humano, más integrador, que rompe las dicotomías clásicas del pensamiento occidental (naturaleza/cultura) y permite situar al ser humano a la altura de la naturaleza, no por encima de ella (Fernández, 2010, p. 2). Ese dualismo ha llevado a identificar la cultura con lo masculino y la naturaleza con lo femenino. Como la cultura se considera superior a la naturaleza, la humanidad se ha definido a partir de lo masculino y ha desechado, lo femenino.

Los ecofeminismos critican, a su vez, que el denominado 'progreso' es en realidad un proceso de creciente negación de la dimensión natural del mundo. Por eso ha

¹ Feminista francesa (1920-2005), cuestionó las políticas de control de la natalidad y reivindicó la autonomía de las mujeres en su sexualidad y en sus vidas, así como la relación más equitativa entre las personas y más armoniosa con su entorno.

² Para una presentación detallada de esta categoría, Cfr. Cobo, 1995, pp. 55-83.

de cambiarse la noción de ciencia por una visión empática, solidaria con todo lo vivo, que descarte cualquier intento de apropiación destructiva (Miles y Vandana, 1997, p. 78-80).

Frente a la concepción de la naturaleza como inerte, mecanicista, fragmentada, escindida del ser humano e inferior a él, se propone volver a una visión de continuidad ontológica entre naturaleza y cultura. Dicha visión podría propiciar la humanización de la naturaleza y la naturalización de la sociedad (Vandana, 1998, p. 161-177). El feminismo ecológico contribuye a la configuración orgánica de una teoría y praxis antidualistas, mostrando como la historia ha relegado a las mujeres. Se necesita, por tanto, inaugurar un pensamiento ético que reconcilie a la humanidad con la naturaleza. Todo esto no será posible si se sigue concibiendo el “yo” al modo cartesiano, como ajeno, exterior, a la naturaleza. Se necesita concebirlo de un modo natural, encarnado en un cuerpo que se sitúa en el mundo porque forma parte de él (Ynestra, 1998, p. 63-94). Este proceso supone abarcar dos aspectos: reconceptualizar lo humano y reconceptualizar el yo. Con respecto al primer aspecto, lo humano ha de situarse en el horizonte biológico y orgánico que lo constituye, sintiéndose parte de todas las existencias de este mundo, tanto humanas, como no humanas. El segundo aspecto, la reconceptualización del yo, supone pasar de la identidad personal a la alteridad (Plumwood, 1998, p. 227-253). Una alteridad que supone no solo una relación en condiciones de igualdad y equidad con los demás sino también con la creación.

Sin embargo, todo lo anterior se ve continuamente descalificado por la irregular explotación de los recursos mineros, en la mayoría de países que cuentan con dichos recursos, violando los más mínimos principios éticos en lo que respecta a los derechos de los pueblos indígenas de preservar sus territorios y de coherencia con modelos políticos que dicen ir en contra de esta explotación irracional de los recursos minerales³.

El ecofeminismo reconoce, con Vandana Shiva⁴, que la naturaleza es condición para la supervivencia humana. Asimismo, lo biológico es condición de posibilidad de lo cultural, la cultura se construye a partir de lo vivo y ha de interpretarse a partir de

³ En Argentina, por ejemplo, país donde se ha introducido, en algunos aspectos, otro modelo económico, en lo que respecta a la minería no se han tomado las acciones respectivas. Así lo muestra el siguiente informe: “Sin embargo, a pesar de una subida en potencia del movimiento campesino desde 2008, y de una contestación popular contra la megaminería, el modelo de desarrollo sigue con su dimensión extractivista y desigual, en la exportación de materias primas, modelo que la sociedad civil todavía no ha logrado influenciar”. Cfr. El barómetro 2013 de las sociedades civiles. La otra cara de la mundialización. Recuperado en: http://ccfd-terresolidaire.org/IMG/pdf/barometre_es.pdf

⁴ Científica, filósofa y escritora india. Activista en favor del ecofeminismo, recibió el Premio Nobel Alternativo en 1993.

la vida y no como una entidad ajena por completo a la dimensión natural (Fernández, 2010, p. 5).

2. Ecofeminismo en Latinoamérica

Hablar de ecofeminismo nos hace remitirnos, brevemente, a la teología feminista. Esta teología contextual surge en América Latina en la década de los 70s, en el horizonte de la teología de la liberación. Denuncia la opresión social vivida por las mujeres, opresión que se hace doble por el hecho de ser mujer y, triple, cuando se es mujer negra. En otras palabras, se comenzó a dar género y raza a la pobreza y a ver las diferencias fundamentales que de allí se derivan. Esta preocupación por la realidad de las mujeres fue acercando la teología a la reflexión feminista y, no sin dificultades, poco a poco se asumió dicho término como característico de una teología que no sólo busca responder a la realidad de opresión vivida por las mujeres sino que pretende retomar toda la revelación divina desde estas claves, buscando esa palabra liberadora que brota de la Sagrada Escritura, donde no se admite ninguna subordinación en razón del sexo. Posteriormente se introduce la categoría género que ayuda a desvelar los constructos culturales que han marcado tan decisivamente una subordinación genérica y han construido una sociedad patriarcal y excluyente⁵.

En este horizonte general, se inscribe la corriente llamada Ecofeminismo⁶ y, en América Latina, la referencia obligada para abordar una de las vertientes de esta corriente es la teóloga Ivone Gebara. Ella concibe el ecofeminismo como expresión de las preocupaciones por la dignidad de las mujeres y de todo el ecosistema; una nueva referencia para entender las relaciones humanas; una opción de sanación de la tierra y sus habitantes y una opción social y política en la perspectiva de cambios radicales en nuestra manera de vivir. Para ella, la separación entre naturaleza y cultura ha sido clave de interpretación de la civilización occidental. A la mujer se le identificó con la naturaleza, lo mismo que a los pueblos que no tenían asimilada la cultura occidental. A los varones se les identificó con la cultura. La aproximación de las mujeres a la naturaleza se basa en la cercanía de ésta con las funciones fisiológicas de reproducción, lactancia y cuidado de los niños. Estas funciones las excluyen de poder participar más activamente del mundo de la cultura y la política (Gebara, 2000, p. 19).

⁵ Para un estudio más detallado del origen y desarrollo de la teología feminista en América Latina Cfr. Vélez, 2001.

⁶ No quiere decir que la teología feminista se haya transformado en ecofeminismo, sino que desde esta perspectiva teórica y existencial, algunas teólogas feministas han articulado su reflexión con las preocupaciones ecológicas y así se ha acuñado el término “ecofeminismo”.

Sin embargo, Ivone Gebara reconoce que los planteamientos del ecofeminismo no están exentos de críticas. Algunas de esas críticas –que también se hacen en Norteamérica y Europa–, se refieren al hecho de juntar las dos luchas –la mujer y la naturaleza– porque son opresiones que han tenido orígenes distintos (la opresión de la naturaleza es fruto del S. XVI con la época moderna en occidente mientras que la opresión de la mujer se remonta a los orígenes del patriarcado (cinco o seis mil años atrás). Además, se denuncia que la ecología ha sido una ciencia elitista y masculina, que no toma en cuenta a los pobres, con lo cual, más que ayudar, puede debilitar la causa femenina. También se critica la posible postura esencialista que encierra el ecofeminismo que puede llevar a un idealismo de la esencia femenina y a debilitar la lucha de las mujeres del espacio público que se les ha negado. (Gebara, 2000, p. 20).

Un ejemplo de este esencialismo femenino lo constituye la obra “Elogio de la diferencia: lo femenino emergente” de Rosiska Darcy (1991) donde se invisibiliza la construcción socio cultural de lo femenino y lo masculino. Esta postura parece olvidar que “el dato biológico puro no existe. Todo está mezclado en esta realidad constitutiva y evolutiva que se llama cultura. Por eso el dato biológico es un dato culturizado, y el dato cultural está marcado por nuestra condición biológica” (Gebara, 2000, p. 21).

Frente a esa postura esencialista, varias feministas advierten que la vinculación de la mujer a la ecología no proviene de su naturaleza “femenina” sino de la posibilidad que ha tenido en las últimas décadas de participar de la vida pública y conocer los problemas actuales. Además, el hecho de las mujeres estar socialmente obligadas a cuidar a sus semejantes y asegurar la sobrevivencia cotidiana, las hace más sensibles a esos temas, pero no por esencia sino por su situación existencial (Sorj, 1992, p. 149; Mathieu, 1993, p. 23).

Ivone Gebara considera que las críticas anteriores parten del ambiente académico y no de los problemas cotidianos de la vida de las mujeres en los barrios, de su trabajo, de su necesidad de sobrevivir en condiciones que cada día se ven más afectadas por el deterioro ambiental (Gebara, 2010, p. 23). Por eso ella se adhirió al ecofeminismo y así describe su posición personal al respecto: “una postura ecofeminista para mí es una postura política, crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista. Las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena son las primeras víctimas y, por tanto, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la Tierra. Son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos los que viven más fuertemente en el cuerpo el peligro de la muerte que el desequilibrio ecológico les impone” (Gebara, 2010, p. 25).

En América Latina, según Gebara, el pensamiento religioso ecofeminista “nace especialmente de grupos de intelectuales comprometidos con las mujeres pobres. La experiencia de las mujeres pobres y sus cuestiones constituyen el telón de fondo no sólo de nuestras motivaciones, sino también de nuestra inspiración. El material teórico ecofeminista que nos llega está muchas veces inspirado en el trabajo de las compañeras del Norte. Ellas nos ayudan a plantear preguntas sobre nuestra propia realidad personal y social. Nosotras, desde América Latina, intentamos hacer lo mismo en relación a ellas en las diferentes ocasiones que se presentan” (Gebara, 2010, p. 30-31). Es decir, la particularidad del ecofeminismo en América Latina deriva del contacto con las poblaciones más precarias donde la falta de agua y de recursos naturales de toda índole, condicionan el diario vivir. No son solamente teorías ecológicas y ambientales –más propias de otros contextos intelectuales– sino son experiencias vitales donde se afrontan las consecuencias diarias, por ejemplo, del cambio climático, sufriendo grandes tragedias naturales.

Su postura como teóloga la lleva a constatar que tanto la mujer como la naturaleza han estado ausentes de la teología oficial y por eso ve pertinente apoyar esta causa. Su ecofeminismo quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana y, particularmente, la teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que han caracterizado el mundo patriarcal. Eso sí, no quiere sacralizar ni el mundo de las mujeres ni el mundo de la naturaleza porque es consciente que todo conocimiento es parcial, situado, marcado por la subjetividad y por eso no puede erigirse en criterio universal (Gebara, 2010, p. 25-26).

El ecofeminismo introduce otra epistemología donde el conocimiento no es, en primer lugar, un discurso racional sino que es experiencia y lo experimentado no siempre consigue formularse en palabras, ni racionalmente. Y cuando esta experiencia tiene como punto de partida la concepción del ser humano en relación con la tierra y con todo el cosmos, se da esa otra manera de conocer, marcada por la relacionalidad. En esta epistemología lo humano aparece en su sorprendente conexión y dependencia con lo llamado no humano (Gebara, 2010, p. 70-75).

“La epistemología ecofeminista introduce la cuestión de género y la cuestión ecológica como mediaciones para la comprensión e interpretación del mundo y del ser humano (...) mediación en esta perspectiva tiene un significado más amplio, es medio y al mismo tiempo parte y finalidad constitutiva del sujeto que conoce y de la realidad que se da a conocer (...), en este sentido, la dimensión femenina y la dimensión ecológica son constitutivas de la realidad humana, aunque sólo recientemente hayan emergido a la luz de la conciencia histórica” (Gebara, 2010, p. 80).

Esta epistemología ecofeminista puede llamarse también epistemología holística. Con esta expresión se quiere hablar de una realidad mucha más integral, donde es

todo el ser humano, sintiéndose parte de un todo mayor, que se aproxima a entender la realidad y a iluminarla. En palabra de Gevara: la epistemología holística “quiere acoger el hecho de que no sólo somos un todo, sino que el todo está en nosotros; y aún más, que conocemos de esta manera porque la evolución del todo nos preparó para que así fuera. De esa evolución anterior a nosotros y en nosotros, es que se constituyó nuestra forma actual de aproximarnos a la realidad y de decirnos que la conocemos. La epistemología holística nos abre hacia la posibilidad de conocer lo que está para ser conocido, de múltiples formas, apelando a las diferentes capacidades cognoscitivas que nos habitan y que son irreductibles a un único discurso de tipo racionalista” (2010, p. 85).

La cuestión afectiva también es central en la epistemología ecofeminista porque “una epistemología con característica afectiva reconoce que la gama inmensa de emociones y afectos se manifiesta en hombres y mujeres en su originalidad personal, en sus condicionamientos y en su cultura. Naturaleza y cultura no son dos realidades separadas en el universo humano, sino que son ellas mismas realidades interconectadas que nos permiten ser lo que somos y permiten a la tierra ser hoy lo que ella es. Naturaleza y cultura son inseparablemente razón y emoción” (Gebara, 2010, p. 87).

Además del desarrollo ecofeminista llevado a cabo por esta autora, se pueden nombrar otras representantes tales como Rosa Dominga Trapazo de Perú; Mary Judy Ressa de Chile, Saffina Newbery (2003) y Coca Trillini de Argentina, Gladys Parentelli y Rosa Trujillo de Venezuela, todas ellas provenientes de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) o de la Teología de la Liberación. Se pueden nombrar también, grupos de las que las anteriores ecofeministas y otras participaron en su momento, tales como: Urdimbre de Aquehua de Argentina, Colectivo “Con-spirando”⁷ de Chile y “Círculo de feministas cristianas Talitha Cumi”⁸ de Perú. Desgraciadamente, este impulso inicial no ha seguido desarrollándose con la fuerza que lo caracterizó en sus orígenes y algunos de estos grupos ya no han continuado su producción teórica ni su compromiso práctico.

Sobre el Colectivo Con-spirando –tal vez el que tiene mayor proyección latinoamericana– se puede señalar que surgió en los años ochenta a partir de una relectura de los valores cristianos interpretados desde otra antropología, otra cosmología y

⁷ Se puede ver su página web en: www.conspirando.cl

⁸ “¡Thalita cumil”, las palabras que según la historia bíblica usó Jesús para levantar de la muerte a una niña, fueron las palabras escogidas por un grupo de feministas cristianas para llamarse a sí mismas: Círculo cristiano de feministas Thalita Cumi. Para ellas, “Thalitha Cumi” (mujer, levántate) es también, desde una perspectiva cristiana, la imagen de una divinidad liberadora para las mujeres Recuperado en: <http://lamula.pe/2009/12/17/rosa-dominga-trapazo-feminista-siempre/minerva/>

otra epistemología. Su postura no está en la línea del feminismo de la igualdad⁹ sino en el feminismo de la diferencia¹⁰ que quiere generar un nuevo proceso donde varones y mujeres puedan capacitarse para hacer juntos un nuevo bordado, una nueva historia de relaciones. La propuesta del colectivo Con-spirando no se sitúa en la academia de ahí que privilegie la celebración, el rito y toda expresión corporal que pueda generar esperanza y propicie un cultivo colectivo de ésta¹¹.

En ese contexto propone la ética ecofeminista como distinta de la patriarcal y en consonancia con los fundamentos antes señalados. Supone el cuidado del cuerpo en contra de todos los sistemas que infravaloran y manipulan el vivir el bien en relación con todos los seres vivos y no vivos. De todas maneras, pese a su incidencia en este campo, para muchos al estar este grupo formado por mujeres académicas y de clase media, además de que muchas de ellas son europeas o norteamericanas -aunque hayan vivido muchos años en América Latina-, no tienen el arraigo en las realidades de las mujeres pobres y marginalizadas y, por lo tanto, les falta una clara postura frente a lo socio-político que, en verdad, ayude a transformar la realidad de las mujeres más pobres del Continente.

3. Algunas articulaciones ecofeministas

Hemos presentado algunos de los fundamentos del ecofeminismo y su desarrollo en América Latina. Nos proponemos ahora señalar algunos horizontes que se han articulado con el ecofeminismo y que nos permitirán profundizar un poco más en sus búsquedas y realizaciones. No todas las perspectivas ecofeministas coinciden en estos planteamientos pero nuestro objetivo es destacar algunas pistas de reflexión.

⁹ “El feminismo emancipatorio o de la igualdad recoge el legado de la Ilustración y el de la lucha de las sufragistas; se presenta como un feminismo basado en una lucha reivindicativa por la igualdad de derechos y oportunidades para las mujeres que debe plasmarse en políticas de acción concretas que favorezcan los intereses de las mujeres que han estado en desventaja histórica con respecto a los hombres”. Colorado, Arango, y Fernández, 1998, p. 110; Vélez, 2004, p. 109.

¹⁰ Esta concepción del feminismo no reivindica entre sus objetivos y derechos, cuotas o instancias de poder dentro del orden patriarcal, porque no pretende medirse con ese orden, como fue y ha sido el objetivo del feminismo atravesado por el proyecto de igualdad que surge con la modernidad”, Colorado, Arango y Fernández, 1998, p. 102. Esta concepción del feminismo no reivindica entre sus objetivos y derechos, cuotas o instancias de poder dentro del orden patriarcal, porque no pretende medirse con ese orden, como fue y ha sido el objetivo del feminismo atravesado por el proyecto de igualdad que surge con la modernidad”, Colorado, Arango y Fernández, p. 102.

¹¹ Un ejemplo de esto, según se puede consultar en la página web del grupo, se convoca para participar en ritos que hagan memoria de acontecimientos de la lucha feminista y transformen por ese medio las mentalidades y las prácticas. Para el 4 de noviembre de 2013, se convocó así a las interesadas: Te invitamos a nuestro Rito “En memoria de las mujeres quemadas como brujas”. Este año encontraremos nuestra propia sabiduría por medio de un Rito Paleolítico dirigido por Judith Ress”.

3.1. Ecofeminismo y espiritualidad

La dimensión espiritual forma parte de la mayoría de las tendencias ecofeministas. Apelan a un “reencantamiento” del mundo a partir de un conocimiento intuitivo, científico, místico y racional (King, 1998) que asuma modelos de pensamientos provenientes de culturas no industrializadas en las cuales se encuentran imágenes alternativas de un futuro más equilibrado ecológicamente (Diamond, 1998). Vandana (1999) denuncia que la vida y su diversidad han sido sacrificadas por el progreso, y la santidad de la vida se ha sustituido por la santidad de la ciencia y el desarrollo.

En su país la naturaleza es simbolizada como encarnación del principio femenino, es nutrida por lo femenino para producir la vida. La naturaleza es fuente viviente que infunde la vida. Vandana (1998) quiere recuperar para occidente el principio femenino que desafía los conceptos occidentales y sitúa a las mujeres y a la naturaleza como sujetos activos, creadores de vida. Este principio femenino está presente también en los varones y en todo lo vivo. Es un principio basado en la inclusividad y niega la oposición entre espíritu y materia y unifica ambas entidades en tanto que lo impregna todo, abarca lo vivo y lo dota de subjetividad. La espiritualidad así entendida recupera el carácter sagrado de la vida, no se refiere a lo trascendente sino a la pura inmanencia, a lo cotidiano, a la vida vinculada con la totalidad de lo vivo.

La espiritualidad ecofeminista intenta “sanar a la madre Tierra” y devolver su magia al mundo (Miles y Vandana, 1997, p. 32). Supone deshacer el desencantamiento del mundo señalado por Max Weber como final inevitable del proceso de racionalización europeo. Encantar el mundo implica concebir a este como sujeto activo y no como un recurso para ser manipulado (Fernández, 2020, p. 6). Esta espiritualidad, de todas maneras, no está exenta de peligros, porque se puede caer en la ingenuidad de creer que todo lo natural es “bueno” por sí mismo, olvidándose de la relación inseparable de lo concebido como “natural” con los contextos culturales en los que se da.

En América Latina, teólogas como Marilú Rojas, en la ponencia que presentó en el Congreso Continental de Teología realizado en 2012 en Brasil¹², relacionó la espiritualidad ecofeminista con la interculturalidad y la liberación y fundamentó esta relación en: 1) la situación de opresión, exclusión y marginación de las mujeres latinas y latinoamericanas que atraviesa interseccionalmente las culturas y las religiones. Lo que hace necesaria la interseccionalidad del análisis de género; 2) el nuevo holocausto en el que todos/as de alguna manera participamos y somos responsables -el ‘holocausto ecológico’-, el cual tiene entre sus principales víctimas

¹² Para un conocimiento del Congreso de Teología, su desarrollo y los trabajos allí realizados, Cfr. Irarrázaval, Vélez, de la Serna, et. al., 2013.

a los más pobres, y de entre ellos a las mujeres y niños/as, las poblaciones indígenas y de origen afro-amer-indio; 3) América Latina es un continente multicultural, multicontextual, y caracterizado por la injusticia, lo que demanda una necesaria respuesta desde la interculturalidad teológica, epistemológica y metodológica; 4) No se puede construir la liberación de la mujer sin lograr también la liberación de la naturaleza de manos de la explotación patriarcal.

La espiritualidad liberadora desde la visión de los pueblos indígenas y afro-amer-indios propone la lógica del derecho 'al buen vivir' o 'vivir bien' o *Suma Qamaña* (aymara) – *SumakKawsay* (quechua)¹³ un derecho de todos los seres humanos, lo cual implica la armonía y el equilibrio con el cosmos, con la ecología y con toda la creación. Es una lógica relacional en equidad e inclusión, contraria a la lógica de la exclusión que mantienen muchos de los proyectos neoliberales y post-modernos (Rojas, 2012).

3.2. Ecofeminismo y territorio

Para las ecofeministas Mies y Shiva la relación se da entre territorio, espiritualidad, libertad y alteridad. Cuando las comunidades obtienen su sustento de la tierra, ésta no es sólo espacio físico sino fuente de espiritualidad. Además, la tierra constituye la identidad individual y colectiva. Con la transformación de la tierra en propiedad privada –por culpa de los sistemas económicos actuales– no sólo se rompen los vínculos orgánicos sino la cohesión existencial de las colectividades. De igual manera hay un retroceso en la libertad cuando hay desarraigo porque esta pierde el espacio donde ha de ser construida. La experiencia de libertad ha de equilibrarse con la experiencia de arraigo, de vinculación a un lugar, una cultura, una identidad colectiva (aunque sin disolverse en la colectividad). El territorio es punto de partida, condición de posibilidad de la libertad, al igual que lo es el reconocimiento del vínculo de pertenencia del ser humano a la naturaleza (Fernández, 2010, p. 9-10).

3.3. Ecofeminismo y maternidad

El pensamiento ecofeminista reivindica la maternidad como algo que se escoge libremente y denuncia las técnicas reproductoras agresivas para el cuerpo femenino tales como los tratamientos de fertilidad o las fecundaciones in vitro que concluyen muchas veces en un parto múltiple. Se plantea la reproducción menos agresiva

¹³ Este tema fue incorporado en las Constituciones del Ecuador y de Bolivia y supone una cosmovisión más integral que lo meramente económico. Con esto se propone una nueva relación con la tierra, con los demás seres vivos como animales, el sol y la luna, las montañas y los vegetales.

para la naturaleza y las mujeres, fundamentada en la autonomía personal y no tanto en la norma social (Fernández, 2010, p. 11).

Sin lugar a duda el tema de la maternidad suscita muchas reflexiones y contradicciones. Por una parte, este don de Dios no puede ser invisibilizado, ni infravalorado. No puede existir una dimensión más humana/divina que dar vida a otro ser humano. Pero, por otra parte, también es verdad que la maternidad no puede ahogar las otras dimensiones de la persona, en lo que se refiere a las mujeres. Ellas están llamadas a ser personas integrales que puedan desarrollarse no sólo en la vida privada sino también en la vida pública, en su dimensión afectiva como en su dimensión intelectual.

En este aspecto, en relación a los varones, las mujeres no pueden apropiarse por entero del don de la vida, sin exaltar del mismo modo la paternidad y la mutua reciprocidad que ese don divino participan los dos géneros. La historia va mostrando como los varones reivindican hoy la vivencia de dicha paternidad y empiezan a ejercer todos los aspectos implicados con ella: no sólo la garantía económica del sustento, sino el cuidado, la ternura, la atención, el compartir, el acompañamiento día a día del crecimiento de los hijos e hijas.

3.4. Ecofeminismo y la ética del cuidado

La ética del cuidado está presente de distintas maneras en los ecofeminismos. Lo que se propone es que se valore esta ética, no como inferior a la de la justicia y el derecho (así lo concebía la moral) (Puleo, 2011, p. 53-62) sino como complementaria de manera que mueva a la responsabilidad no sólo con los seres humanos sino también con la naturaleza. Sin embargo esta ética del cuidado ha suscitado varias controversias entre las ecofeministas porque la ética del cuidado puede reforzar el rol de eternas y esforzadas cuidadoras que el patriarcado ha adjudicado a las mujeres. Las defensoras, como Nel Noddings y Sarah Ruddick advierten que las virtudes del cuidado han de ser aprendidas por los varones (Puleo, 2011, p. 54).

Como se dijo en el apartado anterior, se hace cada día más evidente que los varones son capaces y reclaman su derecho a ser cuidadores y no temen, en algunos contextos, liderar procesos humanos donde ellos son protagonistas de una ética del cuidado, tanto en los ámbitos privados de la familia y la relación interpersonal, como en la lucha por la responsabilidad ecológica y la preservación del medio ambiente.

3.5. Ecofeminismo y ciencia

Al mirar de otra manera la naturaleza, no desde el dominio sino desde la comunión y la reciprocidad, se critica de manera directa, el uso científico y tecnológico irracional que lleva a la depredación de ésta. Sin embargo, las relaciones son necesarias porque muy pocos están dispuestos a renunciar a los aportes y logros de la ciencia. El desafío está en saber articular los esfuerzos científicos y tecnológicos con los posibles daños colaterales que supone y velar porque estos sean erradicados definitivamente (Puleo, 2011, p. 420). Además, todo el desarrollo de las TICs (Tecnologías de la información y la comunicación) permite el uso de estas técnicas para crear las redes que hoy permiten unir esfuerzos desde los más distintos lugares del continente y contribuir por la conciencia universal de la urgencia del cuidado de la tierra y su preservación como de la lucha de las mujeres por erradicar todo género de violencia y discriminación (Puleo, 2011, p. 422).

4. Alcances y límites del ecofeminismo. Valoración crítica

Este breve recorrido por los orígenes y planteamientos del ecofeminismo, especialmente, el latinoamericano, nos invita a proponer algunas reflexiones.

Aunque las diferentes vertientes del ecofeminismo privilegian algunos aspectos, puede concluirse que este pretende denunciar la opresión que sufren las mujeres, similar a la opresión que sufre la Naturaleza. Busca romper con los estereotipos e imposiciones de género que han desvalorizado aspectos atribuidos a las mujeres y que hoy han de considerarse patrimonio de varones y mujeres, viviéndolos como centrales para asegurar la conservación de la naturaleza. En concreto, todo lo que concierne al cuidado.

Además, ofrece nuevas sabidurías que permiten la cercanía del sentido, de la trascendencia, del calor de las buenas relaciones humanas, de la belleza, del éxtasis frente a las maravillas de la vida. Supone una vuelta a lo ancestral donde las mujeres, especialmente, tienen sus saberes sobre el equilibrio ambiental que han de ser rescatados y puestos en práctica. Estos pueblos ayudan a rescatar la dimensión sagrada presente en la Naturaleza (Monasterio, 2013).

Propone pasar del yo autónomo, independiente, propio de la modernidad al yo en situación, relacionado con el entorno del mundo vivo, afirmando así las identidades individuales como sistemas abiertos, en los que el dinamismo y la interacción cobran un papel central (Fernández, 2010, pp. 11-12).

Uno de los mayores logros es la reivindicación de que no tiene sentido establecer dicotomías rígidas que encorsetan la realidad en lugar de dejar que ésta se manifieste como heterogeneidad, como entidad compleja. Esta propuesta se alinea con el pensamiento contemporáneo de Nietzsche, Derrida, Deleuze, Vattimo y otros los cuales, en su reflexión sobre la diferencia, sobre lo múltiple que se resiste a ser abarcado y clasificado afirman que no hay dos polos, sino muchos, porque la realidad es plural. Propone que además de servirnos de la naturaleza para garantizar nuestra supervivencia, nos comprometamos a proporcionarle lo que ella necesita para subsistir. Se trata de una simbiosis en la que tenemos todo que ganar y nada que perder (Fernández, 2010, p. 11).

Ante la urgencia de un mundo donde la violencia contra las mujeres sea erradicada y la naturaleza deje de ser explotada irracionalmente “se necesita un pensamiento crítico que reivindique la igualdad, contribuya a la autonomía de las mujeres, acepte con suma precaución los beneficios de la ciencia y la técnica, fomente la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos, los animales y el resto de la naturaleza, aprenda de la interculturalidad y afirme la unidad y continuidad de la Naturaleza desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión” (Puleo, 2011, pp. 403-404). Todo esto lo puede aportar el ecofeminismo, sin embargo, es necesario tener en cuenta algunos aspectos que merecen más atención.

En primer lugar, es necesario evitar todo esencialismo que no contribuya al empoderamiento de las mujeres desde su identidad como seres humanos, llamadas a vivir la potencialidad de todos sus dones, sin estereotipos culturales que las limiten a determinados roles o funciones.

La relación ecología y feminismo es importante en cuanto que, en los dos, el concepto “naturaleza” ocupa un lugar central. Desde la ecología, la naturaleza ha de ser concebida en términos de relacionalidad y no de subordinación o explotación irracional. Los seres humanos también somos naturaleza y la armonía con todos los seres vivos y no vivos ha de establecerse para un verdadero desarrollo integral de todos y todas y, de todo. Para el feminismo la tarea de liberar a la mujer de su identificación con la naturaleza, considerándola como de segunda categoría, puede devolver a la naturaleza su lugar originario y trabajar por esa armonía antes mencionada. Sin embargo, no es tarea fácil, romper la dicotomía “cultura/naturaleza” donde a esta última se le ha hecho ver como carente de finalidad en sí misma, sin sacralidad o dignidad, medio para un fin que le es externo, sujeto al devenir cíclico, carente de historia y de progreso y por lo tanto que puede ser apropiado por el hombre –identificado con la cultura– racional e industrial (Puleo, 2011, p. 409).

Las críticas que los ecofeminismos hacen a la racionalidad occidental son válidas lo mismo que la recuperación de otra epistemología que permita “reencantar” el

mundo natural y sacralizarlo, de manera que se fomente una comunión sagrada con el cosmos, casa común que todos compartimos. Sin embargo, esta postura no ha de olvidar que este “reencantamiento” no puede caer en comprensiones ingenuas que no lleve a revisar las formas patriarcales inscritas en culturas originarias o a vivir una espiritualidad difusa, sin trascendencia, sin un Dios personal.

En este último sentido, sin duda el ecofeminismo ofrece la posibilidad de establecer el ecumenismo y el diálogo inter religioso entre diferentes creencias. Para muchas personas está puede ser una experiencia religiosa suficiente y puede responder a sus búsquedas más individualistas y menos institucionalizadas. Sin perder la apertura y la búsqueda de comunión, desde una experiencia creyente en el Dios revelado por Jesús, no puede dejarse de lado una fe que no es meramente intramundana y por supuesto panteísta. El Dios de Jesús invita a la articulación de creencias, pero sin dejar de anunciar una fe que nos invita a la comunión definitiva con Él, en una dimensión que excede este mundo natural que también está llamado a la salvación.

Una de las razones por las que la ecología se convierte en una cuestión feminista es el hecho de que la contaminación tiene una particular influencia en la salud de las mujeres y en la salud reproductiva (Puleo, 2011, p. 421).

La “universalización el cuidado”¹⁴ como propone Alicia Puleo (2011, p. 423) es importante porque no es una actitud exclusiva de las mujeres sino que ha de ser asumida también por los varones. Hoy en día es cada vez más común ver a jóvenes varones asumiendo sus funciones paternas-maternales, mostrando con esto que la “esencia” femenina de cuidadoras no es propiamente esencial al género femenino sino una actitud del ser humano –varón y mujer– necesaria para asegurar la vida no sólo humana sino de la naturaleza.

Universalizar una ética del cuidado postgenérica y ecológica es una asignatura pendiente en la vida cotidiana y en la educación. La educación ambiental sigue sin visibilizar suficientemente a las mujeres y sin facilitar una conciencia crítica de los roles de género. Tampoco favorece demasiado el surgimiento de los sentimientos empáticos con respecto al mundo natural. En este punto opera el dualismo razón/emoción que tiene una larga historia patriarcal. Por esto salvo algunas excepciones, los desarrollos de la educación ambiental no superan un examen crítico ecofeminista. La educación ambiental no puede ser teórica sino ha de pasar por las emociones, por la empatía, por la emoción estética ante la belleza natural y la emoción ética del cuidado de los otros no humanos (Puleo, 2011, pp. 426-427).

¹⁴ Sobre la importancia del Cuidado, Cfr. Boff, 1999; Álamo Santos, 2011.

Muchos otros aspectos podrían profundizarse más extensamente. Pero las preguntas que nos convoca en esta reflexión –¿para dónde va el ecofeminismo en América Latina? ¿En qué consisten los caminos de renovación teológica y epistemológica que está corriente propone? ¿cómo abre caminos de liberación para la mujer y la naturaleza esta articulación de ecofeminismo con diversos aspectos de la realidad? ¿cómo perfilar un ecofeminismo en relación con la casa común?– ya tienen un comienzo de respuesta. El ecofeminismo presente en América Latina, aunque su arraigo no constituye uno de los más significativos entre las teologías contextuales, sí tiene un camino recorrido y sus intuiciones han permitido nuevos horizontes. Sin embargo, hemos de reconocer que aún falta mucho para que su producción, su compromiso y su articulación con los que trabajan por el cosmos y su viabilidad para las generaciones futuras, sea una realidad. Se necesita propuestas concretas de reflexión/acción que, por una parte, denuncien el orden patriarcal vigente que sitúa a la mujer en el ámbito casi exclusivo de lo natural pero, por otra, hay una reflexión mucho más interpelante sobre la irresponsabilidad ecológica y la desintegración tan grande que de allí se deriva. Sin un cuidado por la naturaleza y un acercamiento distinto a ella, de nada vale la denuncia de un orden patriarcal. Pero, al mismo tiempo, esta denuncia ha de extenderse más allá de las cuestiones de género y levantar serios y comprometidos desafíos sobre la realidad socioeconómica, tecnológica y científica, donde la suerte del cosmos y, por supuesto, del ser humano en comunión con él, sea de signo positivo y de señales de esperanza.

A nivel epistemológico, se necesita con urgencia, lograr una visión más holística, más integral e integradora y, a nivel teológico, un giro a un antropocentrismo entendido en el horizonte de su articulación con el cosmos. Todo esto constituyen caminos de liberación de una mirada disociadora de la realidad creada –al sobrevalorar al ser humano e instrumentalizar la creación–; de un modelo patriarcal que excluye y oprime no sólo a la mujer sino también a la naturaleza; de una espiritualidad intimista que no asume la llamada divina a una salvación de todo el cosmos. Esta visión libera para comprometer a todos y todas con el cuidado de la casa común que compartimos y con la denuncia profética de todo lo que implique subordinación y explotación, velando porque la liberación de todos y de todo, llegue a ser una realidad, como bien lo ha querido Dios desde los inicios de su plan de salvación: “hasta que todo y todos sean en Cristo Jesús” (Cfr. Rm 8,19ss; 1 Co 15, 28).

La Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco (2015) conjuga varios elementos que ayudan a toda la reflexión aquí hecha. La gran propuesta es la “ecología integral”. Es una ecología que asume lo social, cultural, económico, histórico, etc. En esa ecología integral no puede estar ausente una reciprocidad verdadera entre los géneros y una superación de todo sexismo. No podrá haber equilibrio entre el ser humano y la naturaleza si no hay equilibrio entre los seres humanos. Por eso, una

ecología integral ha de estar atravesada por la reflexión feminista y la perspectiva de género. El otro aspecto es la articulación de la ecología integral con la preocupación por los pobres tanto por lo que les afecta a ellos de primera mano como por el clamor que supone su situación. La encíclica afirma que hay que preocuparse por los otros seres vivos, pero más debería exasperarnos las enormes inequidades entre las personas permitiendo que unos parezcan más dignos que otros (LS 90). Este numeral perfectamente se puede aplicar a las mujeres porque la inequidad que vive en tantos sentidos no puede tolerarse más.

Un aspecto importante de rescatar es la voz profética que levante un discurso que denuncia esta inequidad con todos los seres vivos. Hay que llamar las cosas por su nombre y así como en la encíclica el papa así lo hace, no podemos decaer en llamar por su nombre al sexismo que atraviesa tantas instancias sociales, culturales y religiosas. Si hay una “deuda ecológica” particularmente entre Norte y Sur (LS 51) con más veras hay una deuda con las mujeres que no puede ser postergada. Por el contrario, ha de formar parte de una ecología integral. Finalmente, la actitud de diálogo que propone la iglesia sobre esta preocupación ambiental aplica perfectamente para la realidad de la mujer. Mientras este tema no se dialogue y no se acepte que “la iglesia no tiene una palabra definitiva y por eso debe escuchar y respetar las diversas opiniones (LS 61) no se logra romper con esos estereotipos femeninos –el señalado genio femenino– que ha impedido romper con los dualismos y con la subordinación de un género frente al otro.

Referencias bibliográficas

- Álamo, M. (2011). La idea del cuidado en Leonardo Boff. *Revista Tales* (4), 243-253. Recuperado de http://revistatales.files.wordpress.com/2012/05/243_nro4nro-4.pdf
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar. Ética do humano – Compaixão pela Terra*, Petrópolis: Editorial Vozes.
- Cobo, R. (1995). Género. En C. Amorós, Celia (Dir.), *10 Palabras claves sobre mujer*, (55-83). Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- Colorado, M, Arango, L y Fernández, Sofía. (1988). *Mujer y Feminidad en el psicoanálisis y el feminismo*. Medellín: Autores Antioqueños.
- De Oliveira, R. (1991). *Elogio de la diferencia: lo femenino emergente*. São Paulo: Brasiliense.
- Diamond, I. (1988). Política ecofeminista. La promesa de un fundamento común. En Agra, M. (Comp.). *Ecología y feminismo*, (147-160). Granada, Comares.
- Fernández, O. (2010). Cuerpo, espacio y libertad en el ecofeminismo. *Nómadas* 27 (3): 243-256.
- Gebara, I. (2002). 10 años de CON-SPIRANDO, *Revista Conspirando* 40 (02): 3-12.

- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- Irrázaval, D., Vélez, C., de la Serna, E., et. al. (2013). *Semillas para el futuro, Tareas para el presente*. Congreso Latinoamericano de Teología, Uruguay: Fundación Amerindia.
- King, Y. (1998). *Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/cultura en Agra Romero*. M.J (Comp.) (63-94). Granada: Comares.
- Miles, M. y Vandana, S. (1997). *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Monasterio, M. (2013). *Propuestas ecofeministas ante las crisis sistémicas (Ponencia)*, Recuperado de http://www.mundubat.org/archivos/201303/ponencia-decrecimiento_donostia-2013_marta-monasterio.pdf
- Plumwood, V. (1988). *Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía medioambiental y crítica del racionalismo*. En Agra Romero, M.J (Comp.). *Ecología y feminismo*, (227-253). Granada, Comares.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Universitat de Valencia: Cátedra.
- Rojas, M. (2012). *Tendencias interculturales hacia una espiritualidad ecofeminista liberadora*, ponencia presentada en el Congreso Continental de Teología, llevado a cabo en Sao Leopoldo, Brasil. Borrador enviado por la autora a las teólogas participantes del encuentro.
- Sorj, B. (1992). *O femenino como metáfora da natureza*. *Revista de Estudos feministas* 0 (0), 143-150. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/issue/view/294/showToc>
- Vandana, Shiva. "Las mujeres en la naturaleza". *Ecología y feminismo*, compilado por Maria Xosé Agra Romero, 161-177. Granada: Comares, 1998.
- Vandana, Shiva. "Problemas con la ilustración". *Pensamiento verde: una antología*, editado por Andrew Dobson. Madrid: Trotta, 1999. Citado por Fernández Guerrero, Olaya. "Cuerpo, espacio y libertad en el ecofeminismo".
- Vélez, C. (2004). *Biblia y feminismo. Caminos trazados por la Hermenéutica Bíblica Feminista*. En: García, D., Vélez, C. y Vivas, S. *Reflexiones en torno al feminismo y al género*. (107-123). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Vélez, C. (2001). *Teología de la mujer, feminismo y género*. *Theologica Xaveriana* (140), 545-564.