

IVONE GEBARA: UNA RELIGIOSA Y TEÓLOGA ECOFEMINISTA

Gloria Comesaña Santalices
Universidad del Zulia

RESUMEN

La teóloga brasileña Ivone Gebara se destaca entre las pensadoras latinoamericanas por su claridad, profundidad y lo innovador de sus ideas. Queremos dar a conocer su obra, particularmente sus libros *Intuiciones ecofeministas* y *El rostro oculto del mal*. Analizaremos su ecofeminismo como una postura política crítica, su rechazo de la epistemología patriarcal y su influencia en la teología tradicional, y su propuesta epistemológica ecofeminista. Finalmente desarrollaremos su reflexión teológica desde el feminismo, acerca de la fenomenología del mal que sufren o actúan las mujeres.

PALABRAS CLAVE: ecofeminismo, género, teología, epistemología, fenomenología, mal.

ABSTRACT

«Feminist theology in the work of Ivone Gebara, a Brazilian nun». The Brazilian theologian Ivone Gebara stands out among Latin American thinkers for the clarity, depth and innovative nature of her ideas. We should like to make her works known, particularly her books, *Intuiciones ecofeministas* (*Ecofeminist Intuitions*) and *El rostro oculto del mal* (*The Hidden Face of Evil*). We will analyze her ecofeminism as a critical political posture, her rejection of patriarchal epistemology, her influence on traditional theology and her ecofeminist epistemological proposal. Finally, we will develop her theological reflection from the viewpoint of feminism, regarding the phenomenology of evil that women act out or suffer.

KEY WORDS: ecofeminism, gender, theology, epistemology, phenomenology, evil.

INTRODUCCIÓN

La obra de Ivone Gebara se destaca en el conjunto del pensamiento latinoamericano por su claridad, su profundidad y lo innovador de sus ideas. Gebara es una monja brasileña que vive en un barrio popular de Camaraçgibe, a 25 km de Recife, donde colabora con grupos de su barrio cuando así se lo solicitan. Su formación académica es amplia. Se doctoró en filosofía con una tesis sobre Paul Ricoeur, y estudió también teología.

Fue sancionada por su congregación¹ con un tiempo de silencio, por haber apoyado el aborto y hablar de temas relativos a la mujer y a la teología desde una perspectiva feminista. En esa ocasión fue enviada a Bélgica, donde se dedicó a realizar un doctorado en Ciencias Religiosas en la Universidad de Lovaina la Nueva. Dicha Tesis doctoral fue publicada luego con el título: *El rostro oculto del mal. Una Teología desde la experiencia de las mujeres*². Otras publicaciones suyas en castellano son: *María Mujer Profética, Teología a ritmo de mujer, e Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, todas en Editorial Trotta. En este artículo analizaremos primero su texto *Intuiciones ecofeministas*, y luego su tesis de doctorado, *El rostro oculto del mal*.

SU CONCEPCIÓN DEL ECOFEMINISMO

De entrada Gebara explica su concepción del ecofeminismo y de la teología ecofeminista, dejando claro, por una parte, las diferencias que hay dentro del movimiento feminista con respecto a estas posturas, y explicando luego su postura personal. Nuestra autora indica cómo el término ecofeminismo fue acuñado por la feminista francesa Françoise D'Eaubonne, que en su libro *Le féminisme ou la mort*³ muestra que la lucha por el cambio de relaciones entre mujeres y hombres está ineludiblemente relacionada con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema. Y eso es precisamente el ecofeminismo, nos dice Gebara, una forma de pensamiento y un movimiento social que parte de la conexión ideológica que en el sistema patriarcal existe entre la explotación de las mujeres y la explotación de la naturaleza.

Para nuestra autora, aunque el ecofeminismo ha tenido poca influencia en los ámbitos religiosos e intelectuales de Latinoamérica, ha calado hondo donde se ha desarrollado, de modo que puede sin embargo hablarse de ecofeminismos en los diferentes países de América Latina. Y al igual que ha sucedido en otros continentes, hay intelectuales feministas que consideran un error la conjunción del feminismo con la ecología. Algunas ven a la ecología como una disciplina elitista y masculina, que nada tiene que ver con la lucha feminista, y que puede más bien debilitar la lucha de las mujeres al hacerla perder sus objetivos específicos. Pero sobre todo se acusa al ecofeminismo de esencialismo, puesto que parece buscar una especie de

¹ Congregación de las Hermanas de Nuestra Señora, a la cual ingresó en 1967. En 1994, fue censurada por el Vaticano. Con la intención de que reformulara sus planteamientos fue «invitada» a guardar silencio durante dos años, los cuales aprovechó para estudiar y escribir. Durante ese tiempo realizó su tesis doctoral sobre el problema del mal en lo femenino, que defendió en 1998.

² I. GEBARA, *El rostro oculto del mal. Una Teología desde la experiencia de las mujeres*. Editorial Trotta, Madrid, 2002.

³ F. D'EAUBONNE, *Le féminisme ou la mort*. Pierre Horay Ed., París, 1974. Precisamente en las conclusiones de nuestro libro: G. COMESAÑA SANTALICES, *Mujer, Poder y Violencia*. EDILUZ, Maracaibo, 1991, señalamos la importancia de las ideas ecofeministas de D'Eaubonne para la lucha feminista.

esencia común a la mujer y a la naturaleza. Si esto fuese así, se caería nuevamente en el idealismo, atribuyendo a las mujeres y a la naturaleza una esencia prefijada, lo cual, amén de no ser aceptado por numerosas pensadoras feministas⁴, tendría consecuencias nefastas para la lucha de las mujeres en la actualidad, al desviarnos tanto de las grandes cuestiones sociales, como de la lucha por el acceso de las mujeres al mundo público, en el cual se ejerce tanto el poder como la crítica del feminismo a las sociedades excluyentes y jerárquicas en las que seguimos viviendo.

Refiriéndose al libro *Elogio de la diferencia: lo femenino emergente*, de la autora brasileña Rosiska Darcy de Oliveira, que pertenece al llamado feminismo de la diferencia, nuestra autora señala lo siguiente:

[...] salta a la vista una especie de separación nítida entre las cualidades masculinas y las femeninas, sin que la cuestión de la construcción sociocultural de nuestros comportamientos sea enfatizada suficientemente. [...] sin percibirlo, [...] mantiene las mismas diferencias que las categorías patriarcales nos impusieron, aunque las valorice dentro de un cierto feminismo. Ella parece insistir mucho en el potencial revolucionario de la diferencia, sin percibir que ya no es posible establecer cualidades rígidas, atribuibles unas a las mujeres y otras a los hombres, como si hablásemos a partir de naturalezas estáticas⁵.

Gebara aprovecha esta crítica que hace al libro mencionado, y a través de ello al feminismo de la diferencia, para señalar que no existen según su modo de ver esencias inmutables de género, sexo, raza o naturaleza, de modo que el dato biológico es siempre ya un dato culturizado, e igualmente lo cultural está marcado por nuestra condición biológica. Hoy en día, añade, la diferencia entre los géneros es cada vez menos rígida, de modo que mientras cada vez más mujeres acceden, sobre todo en las ciudades, a las actividades económicas y políticas, también hay varones que participan o asumen las actividades domésticas. Por otra parte, insiste, no se puede analizar el género separándolo de la clase social, la raza o la etnia. Esto equivaldría a absolutizarlo, y sería un error.

Nuestra autora critica también las posturas victimistas acerca de las mujeres que parecen encontrarse en el libro de Darcy de Oliveira, indicando que la historia

⁴ Ésta es también nuestra postura. Desde la filosofía, que es nuestro campo de reflexión desde hace más de cuarenta años, hemos tomado siempre los caminos del existencialismo, sartreano y beauvoiriano para más señas. Y en los últimos veinticinco años, seguimos la senda abierta por Hannah Arendt. En todos estos casos, la fenomenología está presente, como lo está en nuestros trabajos. No cabe duda de que para nosotras el feminismo es la teoría fundamental en torno a la cual gira todo lo demás. En resumen, y para contextualizar nuestra lectura de la obra de Gebara, lo hacemos desde la filosofía, pero conociendo de cerca la obra de las teólogas feministas y ecofeministas, a la cual nos acercamos por primera vez gracias al libro de Rosemary Radford Ruether, *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, obra que nos fue obsequiada por la teóloga ecofeminista Gladys Parentelli, a la cual seguimos agradeciéndole el camino que nos mostró.

⁵ I. GEBARA: *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Editorial Trotta, Madrid, 2000, p. 21.

está llena de ejemplos de exclusión causados por mujeres que actúan obedientemente como correa de transmisión del sistema patriarcal, de modo que no hay que asumir posturas ingenuas en defensa de las mujeres, sino mantener una «actitud crítica —considerando la responsabilidad que nos cabe—, en la cual asumimos comportamientos capaces de modificar efectivamente las relaciones entre hombres y mujeres, entre diferentes grupos y pueblos y con la Tierra»⁶.

También le plantea problemas el concepto de naturaleza que maneja Darcy de Oliveira, pues lo considera poco claro, y por ello, ambiguo. Esto le permite detenerse a analizar ciertas críticas que pensadoras feministas hacen al ecofeminismo, en la medida en que éste parece asumir la proximidad de lo femenino con la naturaleza, generando además, como ya se ha dicho, un discurso esencialista. Sin embargo, aun aceptando algunas de estas críticas, específicamente las de autoras como Bila Sorj o Nicole Mathieu, considera que otras se quedan en generalidades de tipo académico, sin enfrentar nunca ni tomar en cuenta los problemas de la vida cotidiana de las mujeres pobres, de su trabajo y sus modos de sobrevivencia en los barrios populares, en un medio ambiente insalubre y destruido. Estas críticas teóricas corren el riesgo de mantenerse en un mundo privilegiado, «donde la discusión de ideas es un lujo que se da entre grupos poco comprometidos con la real situación de vida de la gran masa de las excluidas»⁷.

A partir de allí nos explica que justamente su adhesión al ecofeminismo se originó «en la observación empírica de la vida de las mujeres pobres del nordeste brasileño y en la convivencia en un barrio periférico»⁸, reconociendo además que la literatura especializada le ayudó también a afinar su análisis y a ampliar sus conocimientos de la cuestión. Haciendo muestra nuevamente de la importancia que le da a las vivencias y a la experiencia, nuestra autora explica cómo su convivencia con las mujeres pobres la llevó a captar la conexión entre la esclavitud económica y social de éstas, y el control de la tierra por parte de unos cuantos latifundistas. Aunque esta esclavitud es sufrida también por los hombres, las mujeres la sufren doblemente, «por el hecho de vivir en su cuerpo y en su historia las consecuencias de una organización social que siempre acaba privilegiando a los hombres, dejando sobre los hombres femeninos la carga de los hijos»⁹. De compartir con las mujeres de la periferia de las ciudades sus problemas y dolores cotidianos, procede, pues, su postura ecofeminista. Un ecofeminismo que ella considera «una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista»¹⁰.

Finalmente, presenta de una manera más detallada su postura ecofeminista, señalando: «La línea ecofeminista en la cual trabajo en filosofía y teología no subcribe la perspectiva esencialista, ni la supremacía de la diferencia. Quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana, y particularmente la

⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁷ *Ibidem*, p. 24.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal»¹¹.

Gebara considera fundamental que al tratar estos temas, no se sacralice ni el mundo de las mujeres ni el mundo de la naturaleza, puesto que eso implicaría caer en una visión romántica de las cosas, y restaría eficacia a la lucha de las mujeres en este momento de transición de siglos. Se trata más bien de buscar caminos alternativos de convivencia. Caminos inclusivos según la práctica ecofeminista, que sean motivo de diálogo entre los diferentes grupos, sin erigirse en afirmaciones absolutas. Y esto para evitar caer de nuevo en la pretensión de universalidad del conocimiento en el ámbito patriarcal. Desde la óptica ecofeminista, el conocimiento de cada grupo es parcial, y está situado y marcado por la subjetividad y el contexto del grupo, por lo cual no puede ni debe erigirse en objetividad universal.

Entrando en el plano de las relaciones entre ecofeminismo y teología, considera que se justifica por completo su consideración conjunta, dado que tanto las mujeres como el ecosistema estuvieron muy poco presentes en el discurso teológico oficial. Las mujeres fueron siempre consideradas como simples consumidoras del discurso teológico de la jerarquía, y además como reproductoras del mismo, particularmente a través de sus hijos y familias, o a partir de la enseñanza.

Es por ello que muchas investigadoras feministas se han dedicado a recuperar la memoria histórica de todas aquellas mujeres, que las hubo, que no aceptaron pasivamente la sumisión al sistema religioso dominante. El viraje que se ha dado hoy en día por parte de muchas/os estudiosas/os de la teología tiene que ver también con la situación de nuestro planeta, pues se ha comprendido que nuestro destino, sobre todo el de las/os oprimidas/os está estrechamente ligado al destino de la Tierra, que es un ser vivo, afectado por los comportamientos humanos destructivos. Es por ello que no se puede hablar sólo de justicia social, sino también de ecojusticia, con lo cual se hace indispensable un cambio en el comportamiento y los discursos oficiales de las diferentes iglesias, y particularmente de las cristianas.

SU CRÍTICA A LA EPISTEMOLOGÍA PATRIARCAL EN LA TEOLOGÍA

Como en el caso de otras teólogas ecofeministas, Gebara critica la visión patriarcal de la religión, de todas las religiones, basada en una identificación de Dios con lo masculino, y en una visión dualista de la realidad: el espíritu y el cuerpo, el cielo y la tierra, el bien, que existe, y el mal que es sólo la ausencia del bien, es decir, no existe. Frente al pecado original, humano, se levanta la redención, la salvación, basada en el sufrimiento en la cruz y en la renuncia a todo lo terrenal. El patriarcado, pues, está en el origen de la mayor parte de los males que nos afligen y que afligen al planeta. Así, haciendo un análisis del universo teológico patriarcal, señala que una

¹¹ *Ibidem.*

de las características de la epistemología patriarcal vigente en la teología cristiana es su esencialismo:

Esto significa que aun intentando ser realista o tomando como punto de partida la realidad material en la cual vivimos, guarda siempre un referente que la trasciende y que parece ser más importante que ella misma [...] Buscamos siempre lo esencial constitutivo de cada cosa, o la forma como Dios quiso que cada ser fuera. [...] Hasta cierto punto, la epistemología esencialista es fundamentalista en su referencia a la Biblia¹².

Lo que le parece más criticable de esta postura a nuestra autora, es que coloca al ser humano como sustancialmente bueno, lo cual, si bien puede ser esperanzador, es cada vez más difícil de sostener en nuestros días. Porque no corresponde a nuestra experiencia personal. Al respecto considera que hay una serie de preguntas sobre lo que la convivencia con la alegría y el sufrimiento nos revelan, o sobre lo que la violencia que va en aumento en el mundo nos lleva a experimentar muy concretamente. Y por ello cuestiona: «...¿qué es lo que esta mezcla concreta de maldad y bondad en nuestros comportamientos nos muestra?»¹³. Y ello le lleva a plantear: «¿No sería hora de intentar repensar el ser humano no ya a partir de esencias buenas, ideales, sino a partir de esa compleja realidad cósmica de la que somos parte?»¹⁴.

Por otra parte, Gebara señala el monoteísmo centralizador, surgido en una determinada cultura, pero que pretende imponerse a todas, como otra de las características de la epistemología patriarcal, monoteísmo según el cual el modelo único de la divinidad es el que hace posible el conocimiento humano. Este único Ser sería el objeto de la Teología, que pretende dar razón de un objeto que no es tal, no es objeto de la razón pura, sino de la razón práctica, como dice Kant. La Teología, sin embargo, habla de la existencia de Dios como de algo incontestable, algo dado, cuando en realidad estamos en el campo de la irracionalidad (misterio) o de la creatividad poética. Por eso señala la autora: «El cuestionamiento que planteo a la teología patriarcal no es a su insistencia en hablar de Dios, de ese misterio que nos envuelve, sino al modo pretenciosamente objetivo en que se habla de Él, y a las consecuencias históricas de esa prédica en la vida de los grupos sociales, particularmente de los oprimidos y en especial de las mujeres»¹⁵.

Precisamente, quienes se han atribuido el rol de hablar en nombre de Dios son fundamentalmente los seres humanos masculinos, con lo cual hacen a Dios a su semejanza, y con ello detentan también la mayor parte del poder, sea éste social, político o religioso. Paradójicamente, junto a los que hablan de Dios, están calladas/os y desconocidas/os aquellas/os que no son productoras/es de discursos sobre lo

¹² *Ibidem*, pp. 5-53.

¹³ *Ibidem*, pp. 54-55.

¹⁴ *Ibidem*, p. 55.

¹⁵ *Ibidem*.

divino. De modo que «el discurso de la teología tradicional [...] vela y oscurece todo aquello que cae fuera de los cánones patriarcales»¹⁶.

El monoteísmo centrista es evidentemente consecuencia del antropocentrismo, pues los hombres, al nombrar a Dios y hacerlo a su imagen, convierten esta imagen en el centro de la creación. Así los varones han podido asumir una postura imperialista, destructora no sólo de otras formas de ver lo divino, sino excluyente del poder llamado sagrado para las mujeres. «En nombre de Dios las mujeres fueron silenciadas, quemadas, sometidas por la fuerza del poder que se autoproclamó como el único camino de la verdad»¹⁷.

Los estudios contemporáneos de la Biblia demuestran la participación de las mujeres en los procesos históricos a los que dicho compendio de libros se refiere, entre otras cosas. Así por ejemplo, está claro en el libro del Éxodo, que aunque quien aparece como el gran liberador es Moisés, tres mujeres prepararon su camino: su madre, su hermana Miriam y la hija del Faraón. Al interpretar el texto, se busca por lo general silenciar la presencia de estas mujeres, o en todo caso se las presenta como figuras muy secundarias, no dignas de interés.

De modo que toda la historia humana es comprendida como resultado de la voluntad de un Ser Supremo de carácter masculino y según la experiencia masculina. De esta forma, todo lo que el universo bíblico plantea, la búsqueda de la justicia y la misericordia, así como las grandes decisiones políticas y sociales, se presenta como obra de los varones. Las mujeres, recluidas en su mundo doméstico desvalorizado, parecen no tener nada que ver con la gran aventura humana de construir un mundo de justicia, solidaridad y paz. Por el contrario, las mujeres son el lugar en el cual los castigos de Dios se muestran de manera ejemplar e incluso violenta. Basta con recordar las historias de Eva y de Miriam, la hermana de Moisés y de Aaron.

El caso de Eva es suficientemente conocido y no hace falta referirse a él. En cuanto a Miriam, que va por el desierto con el pueblo de Israel, no se vuelve a saber de ella hasta el libro de los Números, en medio de una confrontación de liderazgo con su hermano Moisés. Tanto ella como Aaron, el otro hermano, se preguntan si Dios sólo habla por boca de Moisés. Ante esta «rebeldía» Dios no castiga a Aaron, pero Miriam se ve afectada por una enfermedad de la piel, lepra seguramente, y finalmente muere en el desierto de Sin. Y mucho se regodean aún hoy día los predicadores en sus homilías sobre este incidente, añadimos nosotras, sin que les parezca extraño que se castigue a una donde se perdona al otro. Por su parte, Gebara señala que esos comportamientos continúan actualmente en nuestro mundo patriarcal. Al respecto señala: «Las mujeres son siempre acusadas y consideradas culpables cuando su familia no crece armoniosamente, o cuando los hijos tienen problemas, por ejemplo, escolares. La historia oficial es siempre masculina, pero sus consecuencias nefastas recaen con frecuencia sobre los hombros femeninos»¹⁸.

¹⁶ *Ibidem*, p. 56.

¹⁷ *Ibidem*, p. 57.

¹⁸ *Ibidem*, p. 60.

Algo, sin embargo, está comenzando a cambiar, nos dice. Pues si bien las mujeres nunca intervinieron en la creación de la dogmática teológica, cristológica o mariológica, a lo largo de siglos de controversias entre varones, hoy en día, las mujeres están comenzando a revisar este panorama patriarcal, planteando serias preguntas a la dogmática tradicional y tratando de expresar, en tanto que mujeres, su fe y sus convicciones.

Continuando con su análisis de la epistemología patriarcal en la que se fundamenta la Teología cristiana, señala Gebara que en esta epistemología se asume que existen verdades eternas reveladas por Dios, dogmas ante los que hay que asentir y asumirlos con fe. De esta manera nuestra experiencia tiene que articularse con otros dos fenómenos: por una parte lo sobrenatural revelado, y por la otra la fe y, como hemos dicho, la propia experiencia, dos niveles cognoscitivos muy diferentes, de los cuales uno de ellos, el sobrenatural, prevalece sobre el otro. Esta manera de entender las cosas es de tipo metafísico, herencia de la tradición filosófica platónico-aristotélica, recogida luego en la Edad Media por la filosofía y la teología tomistas. Pero el hecho es, comenta Ivone Gebara, que, «en cierto modo el carácter experiencial concreto, que de hecho toca nuestra propia experiencia, parece ocultarse y dar lugar a afirmaciones de principios que hasta nos incomodan, ante el dramatismo de nuestra vida concreta»¹⁹. Desde su perspectiva, la propuesta de Jesús, alejada de todo dogmatismo, o de la afirmación de verdades eternas, es una propuesta de fraternidad que no tiene nada que ver con programas políticos o con afirmaciones metafísicas.

Se trata de una orientación de existencia, de un camino que ha de ser construido y abierto a partir de lo previsto y lo imprevisto de la vida cotidiana, a partir del encuentro con los excluidos. Decir que el Reino es semejante a la levadura que una mujer mezcla con la harina, o a un gran banquete donde todos se sacian, o a panes multiplicados que matan el hambre de la multitud, no es metafísica. Es una lección de sabiduría sacada de lo cotidiano de la vida, de aquello que toca nuestros cuerpos y teje nuestras relaciones²⁰.

Esta Epistemología patriarcal heredada de los griegos y de la Edad Media, que la asumió igualmente, implica la afirmación del poder supuestamente recibido por las autoridades eclesiásticas masculinas que son las que resguardan la fidelidad a la doctrina revelada. No puede hablarse en absoluto de democracia en el seno de las iglesias cristianas, que siempre se han opuesto al modernismo y a dialogar abiertamente con los problemas del mundo.

La Iglesia católica, en particular, rechazó la autonomía de la búsqueda científica, persiguiendo incluso a quienes no respetaban en sus investigaciones las verdades supuestamente eternas. Estas verdades eternas son para la Iglesia inmutables, aun dentro del proceso histórico, de modo que dentro de este proceso cambiante, hay algo que nunca cambia, y son estos dogmas, puesto que Dios es visto como

¹⁹ *Ibidem*, p. 62.

²⁰ *Ibidem*, p. 63.

inmutable. Encontramos pues en la Teología cristiana, desde su formulación epistemológica, una estructura dualista, como ya se ha señalado antes, que impide formular los valores humanos enraizados en la experiencia de los seguidores de Jesús, de una manera diferente de la aceptada dogmáticamente.

Es evidente que la reflexión feminista choca contra esta perspectiva dualista, pues al hecho de que las mujeres fueron siempre dejadas de lado dentro de lo que tradicionalmente se afirma como revelación, se suma ahora que el feminismo propone una manera diferente de ver el mundo, y una apertura epistemológica desde el ecofeminismo que desestabiliza las verdades consideradas eternas, afirmando que no son absolutas sino parciales, percibiendo además a los seres humanos y su relación con el misterio último que nos constituye, de otra manera. No tiene pues nada de raro que las ideas feministas sean consideradas como heterodoxas o incluso heréticas.

A quien objete que el Concilio Vaticano II o la Teología Latinoamericana de la Liberación representaron un cambio de epistemología, Ivone Gebara responde con uno de sus análisis que van al fondo de las cuestiones. Pues aunque los sectores progresistas lograron reducir el lenguaje dualista, la cosmología y la antropología cristianas han seguido siendo las mismas. Lo que hizo el Vaticano II, según nuestra autora, fue actualizarse frente a los problemas del mundo, aunque más bien del mundo desarrollado, iniciar un diálogo con las diferentes religiones y con el mundo científico y tomar en cuenta las cuestiones de justicia social.

A la Teología de la Liberación, tan trascendental para América Latina, e incluso para el mundo, que ha sido desmantelada poco a poco por las autoridades eclesiales, desde Juan Pablo II hasta el actual pontífice, le dedica Gebara un análisis detallista, muy fino y profundo. Está claro para ella que la Teología de la Liberación tuvo el mérito de recuperar la opción por los pobres alimentando una espiritualidad que busca eliminar las diferentes opresiones que sufren pueblos e individuos. Esta Teología mostró la relación que existe entre adherir a Jesús y luchar contra las injusticias sociales.

Por otra parte, tomó ideas de autores como Marx o Engels, que, a pesar de sus méritos, comprendieron la historia desde la postura de la ciencia mecanicista de su tiempo. En parte, fue la referencia a autores como los que acabamos de mencionar lo que motivó la crítica de la jerarquía de la Iglesia a la Teología de la Liberación, aunque hubo muchos otros motivos. Parecía entonces que esta nueva teología aportaba cambios en el esquema antiguo y medieval de la epistemología dualista en que se había hasta entonces basado la teología de la Iglesia. Parecía haberse logrado la armonización de conceptos tales como lucha de clases, sociedad sin clases y Reino de Dios, pero la realidad es otra. Pues no hay una nueva epistemología aquí, sino la misma, a la que se le añaden apenas algunos elementos de la modernidad, buscando desde la perspectiva teológica la liberación integral de los pobres en América Latina.

En realidad de lo que se trata es de conciliar dos universos epistemológicos sin abandonar ninguno de los dos. En definitiva, y sin negar sus méritos, el discurso de la Teología de la Liberación es antropocéntrico y androcéntrico. Sigue hablándose de Dios Creador y Señor que interviene en la historia humana. No hay ninguna revisión de las bases cosmológicas y antropológicas de la manera en que se formula



la fe cristiana. Nadie se pregunta sobre las consecuencias de estas imágenes de Dios a lo largo de la historia. Y el juicio que se hace acerca de esta historia es nuevamente anterior a ella, puesto que es de orden trascendente. «Es como si la revelación cristiana pudiese constituirse en juicio de la historia y tuviese todos los elementos para eso»²¹, nos dice Gebara. Que añade que los planteamientos de la Teología de la Liberación, que se iniciaron en los años sesenta del pasado siglo, se matienen sin cambios al finalizar el siglo. Y aunque se pueda concordar, ¡y cómo no hacerlo!, con la postura ética que reconoce la importancia de las interpelaciones de los pobres a la comunidad cristiana, lo cierto es que se sigue dentro del referente epistemológico aristotélico-tomista, y sigue habiendo un abismo entre Dios y los seres humanos.

Sin embargo, Gebara intenta, en medio de su búsqueda, que califica de «provisional» en esta obra que venimos citando, ofrecer una respuesta, que por lo que vislumbramos en sus obras, nunca será ni absoluta ni definitiva, puesto que el misterio impregna para ella toda búsqueda de una Realidad Superior. De momento, dice, y aunque nos invadan las inseguridades y las discusiones doctrinales, se trata de tomar un camino diferente al de la filosofía griega clásica y de la filosofía tomista.

Se trata para ella de otro camino epistemológico, en el cual puede inscribirse la experiencia del «Movimiento de Jesús». Este término, como ella misma explica en una cita a pie de página, lo toma prestado del libro *En memoria de ella*, de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza. Con este término, «Movimiento de Jesús», Schüssler Fiorenza «indica la necesidad de salir de la referencia absoluta a los héroes patriarcales»²².

LA EPISTEMOLOGÍA ECOFEMINISTA

Esta nueva epistemología es para Gebara, como para tantas otras, la epistemología ecofeminista. Esta epistemología trata de abrir nuestras percepciones a aspectos que siempre quedaron fuera de la epistemología patriarcal y de la ciencia oficialmente aceptada, que el ecofeminismo denuncia como ideológica. Se trata de entender el conocimiento como una forma de expresar el misterio que somos y que nos rodea, sin que podamos abarcarlo de forma absoluta y definitiva. Con respecto a esta forma de ver el conocimiento, creemos poder afirmar que hay algo de una postura fenomenológica en Gebara, que podremos confirmar más adelante, cuando hablemos de su Tesis doctoral²³.

Al hablar del conocimiento, señala que es entre otras cosas la manera reflexiva de expresar las imágenes que tenemos de todo lo que nos rodea, incluidas las relaciones humanas o nuestros sueños y deseos. A ello añade, y es por ahí por donde aflora su perspectiva fenomenológica: «Algunas afirmaciones, fruto de vivencias,

²¹ *Ibidem*, p. 68.

²² *Ibidem*.

²³ I. GEBARA, *op. cit.*, 2002.

forman parte también de la epistemología ecofeminista. [...] Nos movemos en un horizonte en el cual siempre se puede agregar nuevas percepciones, corregir otras, incluir aproximaciones diferentes, reconociendo el desafío y el misterio eternamente presentes en el hecho cognoscitivo»²⁴.

Al igual que la fenomenología, y ésta es otra de las razones por las que consideramos que utiliza el método fenomenológico en sus reflexiones, Gebara valora en alto grado la experiencia, considerando, en este caso, que no podemos limitarnos a repetir las verdades que enseña la teología como una lección aprendida, basada en un argumento de autoridad. Es preciso para ella hacer nuestras propias experiencias, porque de no hacerlo, se rompe la secuencia experiencial que da sentido a nuestras vivencias. En ese caso permitimos que verdades ajenas a nuestra cotidianidad adquieran casi vida propia y nos dominen y controlen. Esto permite que los jerarcas eclesiales actúen como sabios y poderosos que dominan nuestra vida, como si fuesen ellos quienes conociesen en verdad los secretos y misterios de la religión. Al partir de nuestra experiencia hacemos preguntas, y de alguna manera democratizamos esos poderes. Eso justamente es lo que trata de hacer el ecofeminismo, recuperando la experiencia humana y permitiendo que el significado más profundo de nuestras creencias salga a la superficie de nuestra mente y de nuestro cuerpo. Éste sería, según Gebara, el eje de esta epistemología. Y añade:

Recuperar la experiencia humana es de hecho situarnos en la tradición de nuestros antepasados y antepasadas, de aquellos cuyos cuerpos vibraron como los nuestros al vivenciar la atracción y repulsión sentidas hacia tantas cosas de nuestra vida cotidiana. Todo esto nos abre también hacia una dimensión crítica, de combate a ciertas alienaciones que nos mantienen cautivos/os de un sistema autoritario que nos limita la capacidad de beber de nuestra propia experiencia²⁵.

Teniendo claro esto, Gebara considera que debe hablarse de las características de la epistemología ecofeminista, una epistemología que está en «proceso de gestación y por eso mismo en búsqueda de su propio cuerpo de referencias»²⁶.

La primera característica que destaca nuestra autora es la *interdependencia*, que es experimentada por cada ser humano o cada ser vivo. A esto también le llama *relacionalidad*. El punto central de esta nueva epistemología es entonces la interdependencia entre todos los elementos que tocan el mundo humano. La propia experiencia lo constata. Cualquiera de nuestras situaciones vitales, creencias o comportamientos, es el resultado de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, dentro de una realidad terrena y cósmica más amplia a la que pertenecemos. Y si bien nadie puede negar que el conocimiento es un acto humano, en cuanto elaboración y conciencia de acuerdo a nuestra organización vital, hay que decir que es también un conocimiento más amplio, animal, vegetal y cósmico en nosotros. Ésta

²⁴ I. GEBARA, *op. cit.*, 2000, p. 70.

²⁵ *Ibidem*, p. 72.

²⁶ *Ibidem*, p. 73.



es una forma de interdependencia de la que prácticamente no se habla ni se la valora, pero que, si lo hacemos, nos permitirá tratar de manera diferente a la Tierra y a sus demás habitantes como emparentados con nosotras/os, como parte del Cuerpo Mayor, que trasciende nuestra individual condición, y del que formamos parte. Esto nos ayudaría a salir del encierro y de las limitaciones del antropocentrismo. En este orden de reflexiones, Gebara nos invita a ver la relación sujeto-objeto de otra manera, muy en la onda de la fenomenología, en nuestra opinión.

No se trata sólo de la afirmación de la relación entre el sujeto humano y los objetos del conocimiento, sino de la afirmación de que en rigor los objetos están siempre contenidos en el sujeto. El sujeto es él mismo sujeto y objeto, no separado e independiente, sino interdependiente, interrelacionado, interconectado con todo lo que se propone conocer. [...] Se trata pues de articular subjetividad/objetividad, individualidad/colectividad, trascendencia/inmanencia, ternura/compasión/solidaridad, plantas/animales/humanidad, a partir de una perspectiva englobante que descubra las íntimas interconexiones existentes²⁷.

Esta nueva epistemología que propone el ecofeminismo nos permite acceder a otra forma de concebir lo humano en su conexión íntima y real, no mecanicista, con todo lo no humano. Gebara habla de una interdependencia visceral y sagrada, que nos abre los ojos al hecho de que, si bien lo que sentimos lo sentimos individualmente, nuestro ser está incluido en un Ser Mayor, que es el Cuerpo Sagrado de la Tierra y el Cosmos.

De todo esto se deriva necesariamente una nueva ética, implicando la economía de mercado que irrespeta a las culturas regionales y agrede al suelo y a las comunidades allí preestablecidas. Habría que cambiar las constituciones de los Estados, para que respeten las etnias y las costumbres autóctonas. Se precisaría igualmente eliminar la industria armamentista y aumentar las fuentes de trabajo. Pero esto implica también «repensar la teología cristiana, no a partir del dogma preestablecido, sino de la vivencia concreta de los grupos que se inspiran en la misma fuente de sabiduría que inspiró a Jesús de Nazareth»²⁸. Es preciso además abrir un nuevo diálogo con las diversas religiones, basado en el respeto a las diferencias y en la apertura a un aprendizaje de caminos nuevos de convivencia de las/os humanas/os entre sí y con el ecosistema. Gebara concluye este punto señalando que si la teología cristiana asumiera este concepto de la interdependencia, cambiaría mucho, y podría ser más dialogal, más humilde y existencial.

La segunda característica de la epistemología feminista es la consideración del conocimiento como un *proceso*, a diferencia de la epistemología patriarcal, que ve el conocimiento como algo lineal. Esta manera de considerar el conocimiento humano implica que se va siempre en línea recta, de un progreso a otro, y esta idea de rectitud se relaciona con una consideración moral que implica que lo más perfec-

²⁷ *Ibidem*, p. 75.

²⁸ *Ibidem*, p. 76.

to está siempre adelante y por encima de nosotros, en otras palabras, en la trascendencia. Con esta idea de linealidad, viene también el concepto de causalidad, con lo cual se entiende que al comienzo de la línea están las causas, los orígenes, y que es preciso siempre regresar a ellos. En este sentido se trataría de una linealidad circular. Y volver al comienzo significaría volver a las fuentes, regenerarse.

Para el ecofeminismo, hay que acoger la complejidad que nos constituye, por eso prefiere hablar de proceso y dar cabida al conocimiento total de la humanidad, a múltiples formas que no proceden de una causa que podamos prever. El conocimiento sería más bien un proceso en constante cambio, como las piezas de un caleidoscopio que siempre están en movimiento y pueden recibir nuevas piezas, y formar nuevas combinaciones. De modo que el conocimiento está siempre ligado a una cultura, a un determinado grupo históricamente constituido. No puede pues haber una cultura paradigmática que deba imponer su conocimiento a las demás, o a partir de la cual se juzgarían los conocimientos de otras culturas. De todo esto se concluye que todo conocimiento es siempre relativo a las personas que conocen y al mundo en el cual se conoce. De modo que, dice nuestra autora, «la palabra proceso, con múltiples y variadas formas, parece no sólo expresar mejor la experiencia humana cotidiana, sino también la estructura cognitiva que nos caracteriza»²⁹.

La afirmación de la unicidad espíritu-materia es otra de las características del ecofeminismo, que Gebara considera que es preciso asumir realmente y no sólo de manera formal. Esto implica reconocer las consecuencias que esta afirmación tiene, tanto a nivel antropológico como a nivel teológico. La antropología cristiana y su universo teológico parten de la distinción radical entre el cuerpo y la mente o espíritu, a partir de lo cual se afirma la separación entre el conocimiento mundano y el conocimiento de lo que atañe a lo divino. Esta teología considera que en su base está la resurrección de todos después de la muerte biológica, fundamentado esto en el hecho de la resurrección de Cristo, que se interpreta como un hecho histórico.

Sin embargo, muchas ecofeministas, y particularmente nuestra autora, consideran que este discurso de la resurrección después de la muerte, «de cierta forma anula la importancia de las resurrecciones, o de las simples conquistas cotidianas, de los gestos de justicia, ternura y belleza en la propia historia»³⁰.

La metafísica tradicional, en la que se basan la antropología, la cosmología, la epistemología y por supuesto la teología cristiana, considera que cuando se habla de materia y espíritu no se trata de una distinción de simples palabras, sino de dos sustancias realmente diferentes. A partir de ello surgen los privilegios de un mundo sobre otro, de ciertas partes del cuerpo, inclusive, sobre otras, y por supuesto, de un sexo, evidentemente el masculino, sobre otro, el femenino, situándonos en una ideología evidentemente patriarcal. Y toda esta manera de ver la realidad aparece como legitimada por Dios, como si fuese su voluntad que en nuestro universo hubiese estas distinciones y separaciones. Para el ecofeminismo estas separaciones de-

²⁹ *Ibidem*, p. 78.

³⁰ *Ibidem*, p. 79.



ben desaparecer y a cambio debemos vivir la unidad de la materia y la energía que nos constituyen, aunque no sepamos de hecho lo que es. Esta unidad debemos reconstruirla a todos los niveles de nuestra vida, sintiendo que nuestro ser está incluido en todos los procesos evolutivos, tanto temporal como espacialmente. De aquí se deriva otra manera de ver la inmortalidad y la muerte, por supuesto, pues ya no se trata de una inmortalidad individual. Y, añade Gebara, «Acogeremos la transformación de nuestro cuerpo individual en el misterio de nuestro Cuerpo Sagrado. Y es justamente porque la vida irrumpe en este Universo y se torna vitalmente mortal, que el amor del instante tiene que ser intenso, el respeto a todos los seres una obligación, la búsqueda de la justicia una luz, y la felicidad posible un derecho inalienable para todos los seres»³¹. Al hacer esto, al valorar el hoy, el momento presente, no estaremos constantemente dejando para más adelante, con resignación, la satisfacción de nuestros anhelos, de nuestros deseos de justicia y felicidad para una hipotética eternidad. Lo efímero será, así como hemos dicho, revalorizado, incluso la muerte será revalorizada. Porque todo es efímero, nos dice: «Efímera es la vida, efímero el conocimiento, efímera y misteriosa la sabiduría»³².

Por otra parte, la epistemología ecofeminista se vale de las mediaciones del género y de lo ecológico, para comprender mejor al mundo y a los seres humanos. Al introducir el concepto de género en sus análisis, el feminismo ha demostrado, y así lo entiende nuestra autora, que no puede seguirse aceptando que lo masculino exprese la totalidad de lo humano, de modo que hay que revisar lo que es el conocimiento y adoptar nuevas perspectivas, que incluyan a las mujeres y a los pueblos a los que nunca se les ha dado voz. Y en cuanto a lo ecológico, no puede seguirse considerando a la naturaleza como un objeto a ser estudiado y dominado. Todo esto implica una apertura cognoscitiva que, dice la autora, «significa introducir otros referentes para nuestro conocimiento, más amplios que los establecidos por la epistemología patriarcal»³³.

A partir de estos planteamientos, Gebara entra a responder a acusaciones de esencialismo que se han hecho al ecofeminismo³⁴ y a la epistemología que propugna. En este sentido, su respuesta recurre a explicar, por un lado, que no se trata de afirmar algún tipo de esencialismo biológico o filosófico, como sí lo ha hecho el patriarcado, que redujo a las mujeres a la esfera de lo privado y asignó la esfera de lo público a los varones. Esto, nos dice, son interpretaciones culturales ideológicas, que pretendieron basarse en la biología o en la anatomía de mujeres y varones y en supuestas asignaciones naturales o incluso divinas, añadimos nosotras. Pero aquí no se trata de ideología, ni por supuesto de esencialismo, sino de contextualizar el conocimiento, que de hecho parte de la experiencia cotidiana de hombres y muje-

³¹ *Ibidem*, p. 79-80.

³² *Ibidem*, p. 80.

³³ *Ibidem*, p. 81.

³⁴ Acusaciones que, como hemos visto más arriba, ella misma ha hecho a algunas autoras ecofeministas, particularmente a las que defienden el feminismo de la diferencia.

res. Una experiencia que durante siglos, y en muchos casos, aún hoy, fue obligada a ser diferente, estableciendo los campos en que cada quien puede moverse.

Al hacer una epistemología feminista e incluir la perspectiva de género en el conocimiento, se produce la apertura hacia una visión plural, que además de incluir los aspectos culturales compartidos por mujeres y varones, incluye las perspectivas que surgen de las diferentes experiencias a las que fueron reducidos varones y mujeres, y de las cuales, sólo las de los varones han sido tomadas en cuenta. Los procesos cognoscitivos tradicionales se tambalean ahora bajo el empuje de la epistemología feminista, que cuestiona, como una epistemología de la sospecha, todas las afirmaciones de la tradición patriarcal, entre ellas la supuesta objetividad de las ciencias y su carácter asexuado, mostrando en cambio que el conocimiento humano es cultural, sexual, y parte de nuestra realidad social.

Estas mediaciones que son el género y la ecología también afectan a la teología, nos dice nuestra autora. Pues ante todo lo que acabamos de señalar, la figura de un Dios que es la copia exacta de lo que ha sido históricamente lo masculino, ya no puede calar realmente como antes y «ya no resiste las fuertes críticas de todos los movimientos feministas latinoamericanos y mundiales»³⁵.

Volviendo a las características de la epistemología ecofeminista, tal como la elabora Gebara, encontramos que ésta es contextual, de modo que se toma el contexto vital de cada grupo humano como referencia básica. Así pues, aunque haya un contexto global al cual se abren todos los demás contextos, es una exigencia del momento histórico en que vivimos que cada grupo humano parta de su originalidad y establezca sus límites de acogida de lo diferente. A esta epistemología contextual, le debe corresponder además una cosmología y una antropología también contextuales, abiertas al diálogo, de modo que se capte que en todos los contextos hay elementos de universalidad: «la evidencia de que pertenecemos a esta misma y extraordinaria explicitación de la Vida que llamamos vida humana»³⁶.

Por otra parte, la epistemología ecofeminista se enuncia como holística, con lo cual quiere indicar que no sólo somos un todo³⁷, sino que el todo está en cada una/o de nosotras/os. Nuestro conocimiento es holístico, señala la autora, porque la evolución del todo nos preparó para que fuese así, para que nuestra apertura al conocimiento fuese holística, abriéndonos a la posibilidad de conocer lo que está allí para ser conocido, y esto de múltiples formas, mediante nuestras diversas capacidades cognoscitivas, de modo que no podemos aceptar que estas capacidades queden reducidas a un discurso único del tipo mecanicista cartesiano. A partir de aquí la teología tiene que cambiar también, ampliando sus reflexiones más allá del discurso monoteísta sobre Dios, y más allá de un aprendizaje catequético y dogmático que acaba siendo autoritario, punitivo e impositivo.

³⁵ *Ibidem*, p. 82.

³⁶ *Ibidem*, p. 84.

³⁷ Entendemos que quiere decir que somos parte de un todo más amplio, de una Realidad de la que formamos parte.

La epistemología ecofeminista propone también incluir la afectividad en el conocimiento. Esto es algo que siempre ha sido rechazado por los pensadores y por los científicos, pues consideran que se perdería la objetividad y la frialdad con las que debe actuar la razón. Sin embargo, la emoción permite captar aspectos que normalmente pasan desapercibidos. La afectividad, aunque no permite distinguir claramente los límites entre lo objetivo y lo subjetivo, debe ser vista como una fuente de conocimiento, y no como algo oscuro y opuesto a la razón. Una razón disociada de toda emoción, no sólo pierde fuerza, sino que no puede realmente darse como tal, y carecería de creatividad. Pues la razón no existe sola, por sí misma, ya que somos razón y emoción a la vez.

Por último, señala nuestra autora, la epistemología ecofeminista quiere ser inclusiva, lo cual se deduce de la interdependencia recíproca en la que somos y existimos. El carácter inclusivo se refiere a la diversidad de experiencias que dan origen al conocimiento, pues no puede imponerse límites a nuestras experiencias y por ende al conocimiento. El inclusivismo implica también que los diferentes saberes, aun teniendo cada uno una cierta autonomía, están relacionados unos con otros y en cierto modo dependen unos de otros. El inclusivismo intenta superar las formas mecanicistas del conocimiento, mostrando que todo está interconectado, y que si acentuamos metodológicamente un aspecto del conocimiento, se debe a que nos es imposible abarcarlo todo en un solo discurso, pero no por ello lo que estamos conociendo deja de estar conectado a otros conocimientos, e incluso a lo que aún desconocemos.

Mediante su carácter inclusivo, la epistemología ecofeminista, sigue mostrando una vez más que el intento de dominar el mundo mediante las ciencias es sólo una pretensión sin base en la realidad, y que es preciso superarla. El conocimiento teológico también queda afectado por el inclusivismo epistemológico. En efecto, nos dice Gebara:

Aquello que llamamos experiencia de Dios o experiencia de lo divino es siempre inclusiva de otras [...] La experiencia religiosa es polifónica, multicolor, aunque en el fondo de cada una se escuche algo de una misma nota o se perciba algo de un mismo color: la búsqueda de sentido de la experiencia, de ese algo «misterioso» que nos habita y nos trasciende [...] Por eso, una epistemología de carácter inclusivo acoge la multiplicidad de todas las experiencias religiosas como expresiones diferentes de una misma respiración y búsqueda de unidad³⁸.

Esta inclusividad de la que nos habla nuestra autora no es para ella un mero ideal, sino el intento de introducir nuestros valores vitales en nuestros procesos cognoscitivos. De esta manera quedamos con capacidad para asumir la biodiversidad tanto en la naturaleza como en los seres humanos, lo cual nos prepara también para utilizar un lenguaje que acoja la biodiversidad del misterio de Dios.

³⁸ *Ibidem*, p. 88.

LA FENOMENOLOGÍA DEL MAL EN LO FEMENINO

Como ya se ha señalado, Ivone Gebara realizó su Tesis doctoral en Ciencias Religiosas, sobre el problema del mal en lo femenino. Realizando una investigación audaz e innovadora, no se planteó el problema del mal como regularmente hace la teología tradicional, sino que lo abordó desde la perspectiva de las mujeres. No trató pues su reflexión sobre la existencia del mal o sobre su origen, sino sobre la comprensión del mal y su interpretación, y sobre todo, sobre la función que en la historia de la teología ha tenido esta interpretación, fundamentalmente en relación con las mujeres. Esta Tesis doctoral fue publicada en castellano por la Editorial Trotta con el título: *El rostro oculto del mal. Una Teología desde la experiencia de las mujeres*³⁹.

Consideramos que en este texto nuestra autora llega a un punto culminante en su pensamiento, que como ya sabemos no se separa, para ella, de las experiencias vitales. Este punto culminante lo es a la vez en cuanto a la conceptualización y a la expresión, pero también por la metodología empleada que, además de ser original, queda aquí sistematizada. Podría señalarse que cuatro son los puntales sobre los que se apoya la metodología de Gebara.

Es preciso recordar que es una teóloga, pero una teóloga feminista, y aún más, ecofeminista. Sin embargo en este libro, el ecofeminismo, manteniéndose presente, deja por el momento el paso al feminismo sin más, y a la reflexión teológica sobre la relación de las mujeres con el problema del mal. Nuestra autora plantea este problema de una manera totalmente nueva, pues no sólo se cuestiona acerca del mal sufrido o soportado por las mujeres, y esto como algo plural, bajo una multiplicidad de expresiones y aspectos, sino acerca del mal practicado por las mujeres, pero siempre analizado en función de las experiencias de las propias mujeres, y tal como son por ellas interpretadas.

Tenemos aquí pues ya mencionados dos de los puntales de la metodología de nuestra autora. Por una parte se trata de una reflexión teológica seria, profunda, que no rehúye la elaboración paciente y detallada de los conceptos. En este sentido puede afirmarse que su discurso tiene un gran valor científico dentro del campo de la teología, pues Ivone Gebara no es ninguna diletante en este campo. Por otra parte, lleva a la teología a ocuparse de la cuestión de las mujeres, y a hacerlo desde una perspectiva feminista. Aquí nos muestra, tal como ya ha hecho en el texto que analizamos anteriormente, que cuando en el cristianismo se trata de la cuestión del mal, aparece de inmediato en la teología, de forma omnipresente, «una metafísica caracterizada por un dualismo jerárquico y masculino»⁴⁰.

Y en efecto, para nuestra autora, la teología considera el mal de manera muy diferente según se trate de lo masculino o de lo femenino. El mal masculino es siempre considerado como algo que sorprende y atrae al individuo, pero que en

³⁹ I. GEBARA, *op. cit.*, 2002.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 21.

todo caso no es constitutivo de la «naturaleza» humana, sino que es consecuencia de la libertad, aunque esta libertad sea limitada. Pero si se trata de lo femenino, nos dice, todo cambia: «...cuando se trata de las mujeres, algunos textos de la Escritura y muchos textos de comentarios teológicos de los ‘Padres’ de la Iglesia afirman que los seres femeninos no sólo son inferiores a los masculinos, sino que su ‘malignidad’ es mayor. Esta interpretación excluyente de las mujeres ha sido decisiva durante mucho tiempo en nuestra teología»⁴¹.

Mientras que en el caso de los varones, el mal es considerado como algo que es hecho por ellos pero puede «deshacerse», en el caso de las mujeres, es su ser el que es malo, ellas «encarnan» el mal, y el mal que hacen se debe a esa malignidad que es una limitación de su ser. No hay que olvidar que, para la teología cristiana, la mujer es la culpable de la «caída», de la desobediencia del ser humano a la voluntad de Dios, y de todos los males que de allí se derivan.

Introduciendo pues con todo rigor la perspectiva feminista en su reflexión teológica sobre el mal en femenino, Gebara ha desarrollado una obra que acabará siendo imprescindible en los estudios teológicos desprovistos de prejuicios, que queremos esperar que algún día sean la mayoría. Esto lo señala ella misma, al explicar que trabaja aquí con la perspectiva de una antropología teológica, en busca de construir relaciones de justicia y solidaridad. Así podrá quizás acabar la «maldición que pesa sobre las mujeres», producto de la cultura patriarcal y de su teología maniquea. En este sentido, nos dice,

La palabra «escandalosa» de las mujeres, o el «escándalo» de su palabra, podrían entenderse como un anuncio de salvación, como un acontecimiento de redención, como un intento de restauración de la justicia en una estructura de violencia. La comprensión patriarcal y jerárquica del cristianismo, propia de nuestra tradición, podrá entonces abrirse a una interpretación no patriarcal, más abierta y democrática, con todas las limitaciones que esto conlleva⁴².

Limitaciones que se deben según ella, siguiendo al sacerdote francés Jean Marie Aubert, apasionado defensor de los derechos de las mujeres en la Iglesia, al menos, que recordemos, desde los años setenta, al hecho de que la sexualidad será probablemente el campo en el que de manera más pertinaz se mantendrán vivas las viejas reacciones afectivas y las representaciones colectivas, utilizadas con afán de dominio. Y justamente por ello, la teología feminista tarda en ser aceptada por la Iglesia católica, que es, justamente, uno de los últimos bastiones de la masculinidad.

El otro puntal metodológico al que nos hemos referido más arriba, tiene que ver, tal como ya se adelantó al hablar del texto anterior, con el valor que nuestra autora confiere a la experiencia, a las propias vivencias, en este caso, de las mujeres. Lo que este texto añade es la sistematización y la justificación de esta decisión metodológica. Esta decisión la fundamenta incluso en la fenomenología, que es otro de

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 25.

sus métodos de trabajo en este libro. Nuestra autora deja claro que toma el término fenomenología de la historia de la filosofía, evidentemente, pero que no se trata aquí de desarrollar teorías como las de Husserl, sino de inspirarse en sus intuiciones, en otras palabras, servirse de ellas de una manera original para respaldar los testimonios literarios de los que se vale para presentar las experiencias concretas de las mujeres. Así pues, dice, realiza una fenomenología existencial mediante el discurso de la vivencia de las mujeres. De lo que se trata, dice, es de «utilizar las situaciones del método fenomenológico, particularmente en su aspecto de descripción de lo real, de la palabra dicha, de los gestos, de la vivencia cotidiana para captar el sentido del presente»⁴³.

La fenomenología busca comprender las cosas desde dentro, de modo que cuando se habla de la fenomenología del mal en lo femenino, lo que Gebara quiere es intentar «sumergirse en las experiencias que viven las mujeres, especialmente en las experiencias que llamamos malas»⁴⁴. Lo que tiene de original el uso que hace nuestra autora de la fenomenología, puede acotarse aún mejor señalando, como lo hace en el Prefacio del libro Adolphe Gesché, que fue el tutor de su Tesis doctoral, que «El libro de Ivone Gebara introduce la fenomenología en el tratamiento teológico de la cuestión femenina»⁴⁵, lo cual considera, y compartimos su idea, como una aportación epistemológica. Por otra parte, en la introducción de su libro, nuestra autora reconoce además la particular influencia que en su obra ha tenido la fenomenología y la hermenéutica de Paul Ricoeur, autor sobre el cual había versado su Tesis de doctorado en filosofía.

El cuarto puntal metodológico de este trabajo de Gebara lo constituye la utilización del concepto de género, obviamente derivado de su postura feminista. Y hay que señalar que se sirve del concepto y de la metodología de género, de la manera más adecuada, destacando sus dos aspectos. En primer lugar pone de relieve el hecho de que el género es un concepto más amplio que el sexo, explicando que, más allá del hecho biológico, el ser mujer u hombre es una construcción social, algo que se va aprendiendo y construyendo y que, además de estar institucionalizado, se transmite de generación en generación como si fuese algo «natural». Pero además, y esto es muy importante en esta obra de Gebara, y por ello lo destaca, el género se refiere al poder diferente y jerarquizado entre los sexos, de modo que las mujeres ocupan siempre los puestos de menor categoría tanto en las relaciones domésticas como en el más amplio dominio de lo social, y particularmente, caso que le interesa en especial, en todas las religiones de Occidente.

La mediación del género, por la vía del uso que de ella hacen las teólogas feministas, acabará por entrar en el campo de la teología, considera nuestra autora, señalando que ésa es precisamente su pretensión: «introducir la mediación del género para analizar la cuestión del mal a partir de la literatura, de algunos testimonios

⁴³ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 11.



particulares y de algunas interpretaciones teológicas presentes en nuestra cultura. Este nuevo instrumento hermenéutico nos abrirá caminos creativos para llegar a entender algo más la complejidad del mal en la existencia humana»⁴⁶.

En este libro, pues, que como ya se dijo lleva el impactante título *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*, Ivone Gebara nos invita a darnos cuenta de que los discursos teóricos sobre la igualdad, ya sea que se afirme o que se demande, han servido para ocultar la desigualdad cultural e histórica, en la experiencia concreta, afectando particularmente a los grupos de personas que se encuentran en los niveles más bajos de la escala social, o que sufren un mayor grado de marginación y subordinación. Así es el caso de las personas de raza negra, por ejemplo, de las etnias indígenas, o de los pobres, y particularmente de las mujeres en todos los casos, pero sobre todo las mujeres pobres, y entre las pobres, las de raza negra o pertenecientes a una etnia. Valiéndose como acabamos de señalar, muy especialmente de la mediación del género, Gebara estudia los «males» concretos de las mujeres «desde una estructura social y cultural que les impone un lugar inferior en la jerarquía de los seres humanos»⁴⁷.

Utilizando testimonios de primera mano, y aplicando además, como acabamos de explicar, los métodos fenomenológico y hermenéutico, nuestra autora nos habla de cuatro formas en que se manifiesta el mal que sufren las mujeres: el mal de «no tener», que está vinculado a la obligación que en todas las culturas se impone a las mujeres de alimentar, dar el sustento a la familia, además de atender a los enfermos, y a los moribundos, «como si ellas hubieran de ser las primeras en dar testimonio de la vida y de la muerte»⁴⁸.

Esta responsabilidad cultural que se impone a las mujeres, se convierte en una carga, un «destino», algo que no sólo les impide desarrollar sus potencialidades, sino que las hace resignarse, conformarse, o a veces rebelarse pero en todo caso, sentirse culpables cuando no tienen qué dar de comer a sus hijos o no quieren asumir el cuidado de los enfermos o ser el soporte emocional de los suyos. «El mal no reside en el servicio, dice la autora, sino en su imposición, en la determinación de un determinado papel como si de su destino se tratara»⁴⁹.

A éste se añade el mal de «no poder», en todas sus formas y expresiones, que Gebara presenta a partir de varios casos concretos de mujeres pobres, o que han sufrido el mal de la muerte de un hijo o hija, o la misma dificultad de vivir en un cuerpo femenino en medio de un mundo masculino.

Esta cotidianidad del bien/mal acompaña las necesidades más vitales del cuerpo. Es el mismo lugar de la perdición: cuerpo condenado por el hambre, cuerpo condenado por la sed, cuerpo condenado por la falta de vivienda, cuerpo condenado por la enfermedad, cuerpo golpeado, cuerpo expuesto a la violencia..., cuerpo sin

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 41.

salvación. Pero se trata de una salvación concreta, de una salvación en lo cotidiano, una salvación para este tiempo, para esta vida y esta historia. Está tan lejos de los grandes proyectos de la economía mundial, de las estadísticas oficiales o de los apocalipsis religiosos... Tan lejos también de la salvación de los cielos y de las promesas mesiánicas...⁵⁰.

Gebara quiere referirse aquí no solo a la impotencia humana en general de quien sufre de la enfermedad, la muerte, el hambre o el frío, sino a la particular impotencia, o más bien carencia de poder que sufren y contra la cual luchan las mujeres, que no tienen la misma libertad de expresión, puesto que su palabra no es valorada, su cuerpo no es respetado, no tienen las mismas oportunidades sociales, y democracia no significa lo mismo para ellas, las más de las veces apartadas de todos los centros de poder donde se toman las decisiones.

El tercer mal del que sufren las mujeres es el mal de «no saber», y para muchos, este mal ya no existiría hoy en día en que las mujeres tienen pleno derecho a la educación. Pero, aunque no pueda decirse que las mujeres siguen encontrando dificultades, límites y prohibiciones como en la época de Sor Juana Inés de la Cruz, cuyo sufrimiento por el ansia de saber, hasta finalmente perecer después de duros castigos, relacionados también con su ser como religiosa, analiza nuestra autora, sí puede considerarse que por multiplicidad de razones, muchas mujeres, sobre todo las más pobres, ven dificultada aún más su vida por la ignorancia, por la imposibilidad de estudiar, cuando la supervivencia cotidiana es la prioridad, y ellas deben responder, ante todo, como ya dijimos, por la vida de las otras personas que conforman su familia o comunidad.

Por otra parte, el poder que el saber otorga, y la liberación que produce el conocimiento, siguen estando en manos y bajo el control de los varones, pues la ideología es tan fuerte, que la carencia de conciencia de grupo, en la mayoría de las mujeres, las lleva a comportarse como si fuesen hombres, de modo que por lo general, poco beneficia a la mayoría de las mujeres el hecho de que muchas de ellas se encuentren en cargos encumbrados, o hayan accedido a las cumbres del saber. De todas formas, también aquí, el discurso masculino sigue siendo más valorado que el femenino.

Y con esto entramos en el cuarto mal que menciona Ivonne Gebara, el mal de «no valer». En este sentido, señala la autora:

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 o de odio. Las «mujeres objeto» tienen dificultades para afirmarse como autónomas, como «sujetos», capaces de orientar su historia a pesar de lo involuntario que hay en toda vida humana⁵¹.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ *Ibidem*, p. 57.

Lo interesante del libro de Gebara, en su tratamiento del tema del mal, al igual que la definición que de este mismo concepto encontramos en la obra de Rosemary Radford Ruether, es el hecho de que no nos hablan de un mal metafísico, sino del mal en concreto, en la vida de los seres, humanos o no. Así lo expresa Radford Ruether en su libro: *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*:

[...] la realidad del mal no se encuentra en *algo* que esté afuera. No se puede escapar de él, y de hecho está exacerbado por los esfuerzos que hacemos para evitarlo separándonos de aquella *cosa*. Más bien el mal se encuentra en la *mala relación*. Todos los seres viven en comunidad, tanto con miembros de su propia especie como con otros de los cuales dependen para alimentarse, respirar, obtener materiales de construcción y retroalimentación afectiva. Aún así hay una tendencia en el propio impulso vital de cada especie a llevar hasta el máximo su propia existencia y por ende a proliferar de una manera cancerígena que destruye su propio soporte biótico. [...] La fuerza vital en sí misma no es inequívocamente buena (*yo diría que tampoco mala*), pero se torna *mala* cuando se lleva a su máximo a expensas de otros. En este sentido el *bien* estriba en los límites, en un equilibrio entre nuestro propio impulso vital y los impulsos vitales de todos los otros con los que nos encontramos en comunidad, de manera que el todo permanece en una armonía que sustenta la vida⁵².

Para Gebara, por su parte, más preocupada en este libro por el mal con respecto a las mujeres, y sobre todo a las más pobres, no se puede hablar del mal en singular. No hay el «mal» sino los «males». Además, para ella, el bien y el mal no existen el uno sin el otro, ya que cada uno de ellos nos permite identificar al otro. En efecto, sin una situación mala anterior que hubo que negar para que surgiera el bien, o sin una situación buena que haya sido destruida o que esté amenazada, no podríamos captar el mal. Y esto, nos explica, no es un relativismo ético, sino que es la dinámica misma de la vida, con sus oposiciones, que forma parte de nuestra constitución. E insiste en señalar que sin el mal no sabríamos lo que es el bien, no seríamos los seres humanos y falibles que somos, no sabríamos agradecer el bien que también somos y podemos practicar por propia decisión. Con ello, nos dice, no se trata de exaltar el mal o de hacer su apología, sino de constatar empíricamente la compleja relacionalidad de todas las cosas con la vida humana. El mal es múltiple, tiene muchos rostros, como ya se dijo, y cada experiencia del mal demanda una salvación particular. Y es entonces a partir de su idea de *relacionalidad*, expuesta como *interdependencia* en el texto que analizamos anteriormente, como aparece su definición del mal:

Desde esta perspectiva podríamos definir el mal como un *desequilibrio* que afecta la vida y que forma parte de ella. Y este desequilibrio es vivido de modo distinto

⁵² R. RADFORD RUETHER, *Gaia y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México, Eds. DEMAC, 1993, p. 262.

por los diversos grupos e individuos. No es «nada» sino algo en nuestra vida, en la historia de los pueblos, aunque este «algo» sea la ausencia de «algo». [...] En la vida real, el mal es una especie de retención de la vida para uno mismo, una apropiación indebida de los bienes por parte de personas y grupos que toman posesión de la tierra, de las cosas y de los otros. [...] Por tanto, el mal es simultáneamente plural y singular, presente, pasado y futuro; se forma a partir de una experiencia de desequilibrio en nuestras fuerzas vitales. Y precisamente, en el interior de estos males surgen bienes, experiencias de salvación⁵³.

Vemos que hay una cierta concordancia en lo que nos dicen sobre el mal ambas autoras, Gebara y Radford Ruether. Mientras que esta última nos dice que el mal es la *mala relación*, de modo que la fuerza vital se torna mala cuando se lleva a su límite a expensas de otros, en el caso de Gebara, el mal se entiende a partir de la *relacionalidad o interdependencia* entre todos los seres, y es un desequilibrio que afecta la vida, cuando se retiene la vida egoístamente y alguno/a o un grupo se apropia de lo que corresponde a todos.

El hecho es que no nos hablan de un mal metafísico, abstracto y absoluto, sino del mal concreto que afecta a todos los grupos humanos subordinados, particularmente a aquellos que para los dominadores, los machos del planeta, son «los otros», la alteridad absoluta, como decía S. De Beauvoir, así como a la naturaleza que se ve como algo que está allí al servicio del hombre, para ser utilizada y explotada. En ese sentido no es casual el hecho ideológico de que los grupos oprimidos sean asimilados a la naturaleza, vistos como instintivos, primitivos, y que necesitan ser dominados como la naturaleza, de la cual el hombre se pretende amo y señor.

Gebara insiste en señalar que ella no habla de un mal metafísico, que por cierto no tiene respuesta para la cuestión del mal en lo femenino. Ella considera que hay que situarse más acá de la metafísica para enfocar el mal concreto, como ya se dijo, un mal con múltiples rostros que no tiene un origen histórico, no es un acontecimiento que pueda explicarse. Este mal, según nuestra autora, siempre ha estado ahí y lo seguirá estando, ya que está entremezclado con la estructura de la vida.

Pero no por ello la postura de Gebara puede calificarse como fatalista o maniquea, y ella misma lo aclara al decir que la vida en Brasil y en América Latina en general, en los últimos tiempos, le ha llevado a captar lo que ha llamado «transcendencia e inmanencia del mal». Y se explica añadiendo que:

Con esto no quiero decir que haya un ser malo, llevando al extremo el discurso dualista sobre Dios. Tampoco se trataría de un nuevo maniqueísmo, sino de algo así como la presencia de un ingrediente que se infiltra por todas partes y que se puede llamar «mal». Esta realidad que llamamos «mal» tiene un rostro que destruye las relaciones humanas, que destruye nuestra relación con la Tierra, que destruye la vida en todos los seres⁵⁴.

⁵³ I. GEBARA, *op. cit.*, 2002, pp. 178-179.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 83.



Y lejos de todo fatalismo, como podría deducirse de sus interpretaciones del mal como entremezclado con la estructura misma de la vida, y como algo siempre presente, Gebara nos plantea que más importante que encontrar el sentido del mal o su causa primera, es la lucha contra él, contra su poder y el control que ejerce. Se trata más bien de asumir la responsabilidad de aliviar a las personas, de luchar por extirpar el mal concreto que está actuando en un momento determinado, y aceptar la responsabilidad que tenemos «en la vida de todas las vidas»⁵⁵.

Y acaba proponiendo una perspectiva de salvación que todas/os deberíamos asumir, más allá de teorías y disquisiciones metafísicas sobre el mal: «En mi opinión, aquí habría que situar de nuevo el mandato clave atribuido a Jesús de Nazaret: ‘amar al prójimo como a uno mismo’. En esta afirmación hay una dimensión ética relacional que es preciso desarrollar en la vida de cada día: de ella se desprenden gestos de salvación en forma de justicia y de sabiduría de vida»⁵⁶.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Trataremos ahora de cerrar este artículo comentando uno de los últimos capítulos de este libro de Gebara sobre la fenomenología del mal en lo femenino. Este capítulo se titula: *Dios para las mujeres*. Consideramos que en estas últimas páginas están contenidos los elementos, tanto conceptuales como experienciales que resumen lo esencial de su pensamiento. Por una parte, nuestra autora se pregunta: «¿Cómo hacer una teología de la experiencia de Dios en lo femenino? ¿Cómo discurrir teológicamente sobre ella? [...] ¿Qué es lo que viven estas mujeres cuando dicen Dios? ¿Qué experiencias podemos percibir cuando claman a Dios?»⁵⁷. Para responder a estas preguntas se vale, tal como hace a lo largo del libro, de experiencias de mujeres que conoce por su trabajo y convivencia, o de experiencias de mujeres expresadas a través de la literatura.

Las mujeres pobres, nos dice, aquellas que por su situación en lo inferior de la escala social, por su pertenencia a una etnia o por el color de su piel endosan los sufrimientos y dificultades más terribles, encuentran en Dios un último recurso en medio de lo que forma parte de la vida. Este Dios, las mujeres que sufren la miseria cotidiana, lo ven a su imagen y semejanza, como un Dios pobre y sufriente como ellas, pero diferente de ellas en cuanto tiene poder, «un poder caracterizado por una forma particular de amor»⁵⁸. Es un Dios a imagen de sus preocupaciones, de su cultura, de su mundo. La experiencia que, a pesar de todo, tienen del poder estas mujeres es la del poder de la vida, y a pesar de todas las contradicciones que implica, a pesar de lo irreflexivo que esto pueda ser, es una concepción liberadora. A Dios se

⁵⁵ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 188.

le percibe entonces como alguien o algo que quiere un mundo diferente y se opone a la injusticia corriente. Es algo así, para conceptualizar lo que sienten estas mujeres, como un *esperar contra toda esperanza*, como una teología hecha para la vida humana y a partir de ella, pero sin teorizaciones. A este Dios las mujeres lo aceptan condescendentemente, sin juzgarlo, a pesar de sus contradicciones y paradojas. Este Dios «no da respuesta a cuestiones teóricas, simplemente mantiene la vida, está en la vida, está en nosotros en cualquier circunstancia»⁵⁹.

En segundo lugar se refiere Gebara a la experiencia del Dios barroco de Sor Juana Inés de la Cruz, aunque está consciente de que es muy difícil transcribir y no digamos compartir la experiencia de alguien tan alejada en el tiempo y en las formas culturales, las cuales, por ser mujer y religiosa por ende, la conminaban a velar sus sentimientos y experiencias, expresándolos solamente a través de sus escritos, sobre todo su poesía. Cuando es atacada por sus conocimientos y capacidades, Sor Juana Inés se defiende afirmando que su don le viene de Dios, y que este don, por el cual sufre porque es perseguida, tiene una gran fuerza para los demás. Es como si Dios «se convirtiese en su inspirador, y en última instancia, y simbólicamente, en su propio poema»⁶⁰. Pero aunque sus versos dejan translucir algo de sus propios sufrimientos como mujer perseguida por ser sabia en su tiempo, lo que en realidad muestran sus dudas, sus interrogantes, está tan enmascarado y ocultado, tal como exigía su época y su condición, que resulta prácticamente imposible, sin traicionarla, hacer afirmaciones sobre su vida íntima, y mucho menos utilizar metodologías de interpretación literaria para penetrar en su intimidad, pues esto descontextualizaría la subjetividad que se expresa (o más bien se esconde) en sus poemas. Finalmente, al ser reducida al silencio, Sor Juana Inés muere, y es como si su Dios, al que ella invocaba como el autor de sus dones, hubiese muerto de la misma pasión que ella.

La tercera experiencia de la que habla nuestra autora viene de la mano de Isabel Allende y su libro *Paula*, en el cual narra la lenta muerte de su hija Paula, aquejada de una enfermedad incurable, y su manera, como madre, de enfrentarse a ese sufrimiento. Allende es una mujer agnóstica, y por ello no está acostumbrada a implorar o a dirigirse a Dios. El misterio de la presencia de Dios en medio de las ambigüedades de la existencia, Allende lo enfrenta mediante la búsqueda de sentido, fuera del lenguaje teológico, acabando por asumir el hecho de que no todo tiene explicación y que en la vida hay cosas que hay que aceptar, sin más. Ella descubre a Dios en su ausencia, lo percibe como un algo inesperado que podría cambiar las cosas, y admite todo tipo de ayuda que le viene de personas creyentes que hablan de Dios, que recurren a la espiritualidad o a las fuerzas ocultas de la naturaleza para ayudar a su hija y finalmente para dejarla partir. De modo que esta experiencia es como un retorno a las divinidades de la tierra, la expresión de una experiencia más «primitiva», por básica, que, más allá de toda teoría, nos indica que pertenecemos a la tierra y volveremos a ella. Al decir de Gebara, Isabel Allende no podía negarse a cualquier posibilidad

⁵⁹ *Ibidem*, p. 190.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 192.



que pudiese ayudar a su hija. Es como si la vida humana, para ella, valiese «más que todas las ‘leyes religiosas y que todos los preceptos acerca del sábado’»⁶¹.

Después de citar un texto de Allende que termina su libro «con una especie de antropología o de teología de la inmortalidad, presentada en forma de visión o de revelación mística»⁶², Gebara la compara, aunque desde una perspectiva absolutamente laica, con las mujeres místicas de la Edad Media, por ejemplo Hadewijch de Amberes, a la cual se le parece por sus intuiciones acerca del vacío de Dios. Y finalmente añade nuestra autora: «Estas intuiciones se parecen mucho a la experiencia de aquellos y aquellas que viven en busca de la fuente del sentido, tanto en el pasado y en el presente, y no saben bien qué nombre ponerle»⁶³.

Finalmente, nuestra autora intenta realizar un análisis teológico utilizando la metodología de género y el feminismo. Su idea es deconstruir la teología tradicional para construir una teología que permita establecer relaciones igualitarias. Desea contestar a la pregunta acerca del modo en que las feministas hablan de Dios, planteando también el interrogante sobre un método fenomenológico que sería propio del feminismo.

La aproximación de los feminismos, que son diversos, a la cuestión sobre la experiencia de Dios, está caracterizada por el uso que se hace de la categoría de género. Pero este enfoque, que es reflexivo, es algo secundario con respecto a la experiencia personal del misterio de Dios, algo que se hace sobre todo en medio del sufrimiento. Ante el dolor y las situaciones extremas, la racionalidad pierde terreno y cede su lugar al clamor que implora que no se produzca aquello que nos amenaza. Y sólo después puede reaparecer la reflexión, las interpretaciones y distintos enfoques e intentos de comprender. Para Gebara hablar de Dios supone reconocer que lo que decimos depende de nuestras vivencias y experiencias históricas, pero implica asumir que nuestra relación con Dios o con su misterio, y la idea que tenemos de él/ella, está determinada además por la construcción social y cultural del género. De modo que toda nuestra realidad y la construcción de nuestra identidad social están marcadas por las imágenes o modelos de Dios que nos han sido inculcadas, del mismo modo que, inversamente, son estas construcciones sociales las que determinan también cómo concebimos a Dios. Es por ello que se necesita, tal como lo están haciendo las teólogas ecofeministas, deconstruir el concepto patriarcal de Dios para hacer una nueva teología.

En este sentido, nuestra autora reproduce aquí, aunque de manera más resumida, sus críticas a la teología patriarcal, ya señaladas con detalle en la obra que analizamos antes, mostrando que para esta teología Dios es presentado como una Trascendencia inmutable que obra en la historia por amor a los humanos, a quienes indica, a pesar de los errores de éstos, el camino correcto. Este Dios *paternal* actúa siempre a la manera masculina, idealizada ésta. Dios es visto como puro amor indis-

⁶¹ *Ibidem*, p. 198.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

cutible, y se parte en todos los casos de este a priori, dejando siempre fuera de juego la experiencia concreta, aún más si se trata de la de las mujeres, que es invisibilizada y considerada como no importante.

Una de las críticas más acertadas que hace a la teología patriarcal es aquella que indica que, en nuestra cultura, «todas las formas de acción de Dios se consideran de manera espontánea como masculinas, incluso las que podrían verse principalmente como femeninas. Lo masculino de Dios ‘engloba’ lo femenino, lo incorpora, lo hace suyo»⁶⁴. Esta crítica se la hace también a aquellos teólogos de la liberación que, como Leonardo Boff, tratan de recuperar lo femenino en Dios⁶⁵.

Para el feminismo, desde la perspectiva de nuestra autora, se trata de recuperar lo esencial de la experiencia cristiana cambiando nuestra manera de comprender las relaciones entre mujeres y hombre y entre las/os humanas/os y el resto de la creación. No es necesario probar ni la bondad de Dios ni su paternidad o maternidad. Hay que asumir a Dios como un Misterio, como un sentido que está más allá de nuestros discursos e interpretaciones limitadas. Por otra parte, el feminismo, mediante la hermenéutica del género, propone nuevas hipótesis para interpretar los textos bíblicos, asumiendo la sospecha de que así como se presenta en ellos a las mujeres como radicalmente malas, así también, los pueblos conquistados o vencidos por los hebreos, así como sus divinidades, no eran tampoco radicalmente malos. Pero en la dinámica de estos procesos de vencedores y vencidos y de sustitución de divinidades, cosa que sucedió también en la conquista de América, muchos símbolos de lo femenino pasan a tener una connotación mala, y en otros casos la cultura femenina, o la de otros pueblos, aun vencida, se conserva de alguna forma en la cultura impuesta, lo que demuestra su fuerza y su capacidad para resistir bajo otras formas.

Por último, Gebara insiste en que la figura de Cristo, independientemente de que el hecho de ser hombre forme parte de su identidad histórica, sigue siendo muy importante y generadora de muchas reflexiones para las teólogas feministas, particularmente en América Latina. Con este tema se conecta también de alguna manera lo que ella llama, siguiendo a Elisabeth Schüssler Fiorenza, la perspectiva de la Sabiduría, presente en la tradición sapiencial. La tradición cristiana ha identificado siempre a Jesús con la Sabiduría Divina, que como imagen pone de relieve lo femenino, arroja luz sobre ciertos tesoros de la tradición bíblica no tomados en cuenta, y proporciona una excelente expresión del misterio insondable de Dios. Hablar de Sabiduría nos «permite establecer una referencia cristológica más inclusiva, en el sentido feminista del término, que la de Dios, el Padre. [...] Esto nos introduciría en una perspectiva hermenéutica y en una simbología más flexibles, más capaces de mantener de modo positivo el diálogo entre las distintas religiones, y más apta para promover la justicia entre hombres y mujeres»⁶⁶.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 203.

⁶⁵ L. BOFF, *El rostro materno de Dios*. Madrid, San Pablo, 1988.

⁶⁶ I. GEBARA, *op. cit.*, 2002, p. 215.



Y finalmente, nuestra autora, tomando además en cuenta la perspectiva ecológica, señala que la problemática ecológica en la que vivimos exige hacer un nuevo tipo de teología, pensar a Dios de otra manera. Enlazando este tema con el de la reflexión sobre Dios a partir del género y de la experiencia de las mujeres, ella propone la expresión «zoé-diversidad de Dios». Aun reconociendo las dificultades que puede plantear esta expresión, que puede sonar a panteísmo o a una reducción del lenguaje teológico al de la ecología, considera que esta metáfora puede ser muy útil. La «zoé-diversidad de Dios» implica a la Vida en toda su riqueza, una vida que sin embargo se desdobra en la complejidad del Misterio. La «zoé-diversidad de Dios» es una metáfora de la relacionalidad de todo con todas las cosas. Pues todo vive en Dios y Dios vive en todas las cosas. De esta manera, en lugar de hablar de los «designios» de Dios, hablaremos de los proyectos humanos para mantener la vida, y guardaremos silencio ante el Misterio que es Dios, sin atribuirle nuestros gestos y palabras. Esto, nos dice,

nos animará a retomar el camino de Jesús más como una ética a favor de la vida de todos y de todas que como una metafísica en la que las divinidades de rostro masculino se entretienen trinitariamente en un intercambio de perfecciones. Este enfoque nos invita a superar las habituales sutilezas filosóficas de la teología, para descubrir la experiencia concreta de Jesús y nuestra experiencia concreta como el lugar en que se encarna el Amor⁶⁷.

Hemos llegado ya al punto de cerrar estas consideraciones sobre la obra de Ivone Gebara, en las que nos propusimos analizar sus dos libros más conocidos, tal como indicamos en los primeros párrafos de este artículo. Ambas obras nos han revelado a una pensadora y teóloga latinoamericana, brasileña para más indicaciones, que se destaca en el continente por la seriedad y profundidad de su pensamiento, y además por una meridiana claridad. La evolución de nuestra autora, hasta pasar de la teología de la liberación a la teología ecofeminista, a partir, más que de sus lecturas y estudios académicos, de su experiencia con las mujeres más pobres, fue al principio lenta, pero una vez descubiertos el feminismo y la ecología, como caminos ineludibles en nuestro mundo actual, sus pasos han sido firmes y su voz segura, sin ambigüedades ni temores. Esto le ha valido castigos y rechazos de la jerarquía de la Iglesia católica, pero Gebara, aun obedeciendo al silencio impuesto, ha continuado su ruta, con más seguridad, si cabe, y con una mayor preparación teórica, aprovechando al máximo su tiempo de ostracismo. Y el resultado está a la vista: una obra teológica de primera magnitud, que presenta sus caminos y defiende a las oprimidas, sin agredir ni ofender, pero de manera igualmente contundente. Auguramos aún muchas otras obras de esta notable teóloga brasileña, que abrirán, desde el ecofeminismo, nuevos caminos a la teología, en busca de la justicia entre todos los seres humanos, y de éstos con la Tierra.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 219.