

H
230
R454r

**Problemáticas contemporáneas y
búsquedas teológicas**

Volumen 2, N° 2, 2007

EPISTEMOLOGÍA Y TEOLOGÍA EN IVONE GEBARA: DISCUSIÓN INTRODUCTORIA

Jonathan Pimentel Chacón

“En cuanto a la teología de la liberación, su gran mérito fue el de recuperar la cuestión de los pobres como una perspectiva teológica fundamental, y a partir de ahí alimentar una espiritualidad de búsqueda de liberación de diferentes opresiones, especialmente de los llamados pecados sociales. Mostró la íntima relación entre la adhesión a Jesús y la lucha contra las injusticias sociales que cotidianamente matan la vida en toda Latinoamérica [...] Esta teología pareció aportar sobre la epistemología antigua y medieval, una epistemología moderna y hasta de cierta forma mecanicista, donde los conceptos de lucha de clases, sociedad sin clases y Reino de Dios parecen a primera vista armonizarse. Pero, en realidad, no se introduce una nueva epistemología; se incluyen apenas aspectos de la epistemología característica de la modernidad [...] El carácter fundamentalmente antropocéntrico y androcéntrico de la teología de la liberación es indiscutible.”

Ivone Gebara, Intuiciones ecofeministas

1. Introducción

La teología latinoamericana de la liberación¹ tiene una trayectoria discontinua; en ella hay cambios y rupturas, y, a su vez,

¹ Utilizo esta denominación por extendida y arraigada; pero es claro que “el todo es lo no-verdadero” (Adorno). En América Latina existieron siempre en una y otra forma una amplia diversidad de teologías de la liberación. La publicidad y las necesidades editoriales, sobre todo europeas y estadounidenses, se encargaron de unificar discursivamente

se mantienen temas y categorías, pero con significados nuevos. Hay temas centrales que seguirán presentes, aun después de un cambio radical². Con esto quiero indicar que no hay, en el quehacer teológico latinoamericano, una evolución homogénea —sino conflictiva— en el sentido de que lo escrito hace treinta años tuviera incoados elementos de una reflexión ecofeminista, eje que se desarrollará a principios de los noventa³.

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

La discusión posee valor en el marco de los cambios que acompañan la transición entre siglos, pues en éste las teologías de

lo que en la práctica nunca estuvo unificado. Todavía hoy las necesidades y modas editoriales del Primer Mundo son las que le confieren "densidad social" a una u otra teología en América Latina. Se trata, desde luego, de modas y por ello son poco significativas. Hoy nos encontramos en una etapa de rupturas e involuciones en la que las reflexiones más creativas y arriesgadas provienen de los movimientos de mujeres.

2 Como ejemplo puede verse, de Elsa Tamez, "Cristología latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico" en *Vida y Pensamiento* 20,1 (2000), pp. 13-22. La autora considera que el tema de la liberación debe ser resignificado o ha sido resignificado desde "nuevos sujetos"; no obstante, se mantiene como un tema central. Metodológicamente se mantiene la mediación socioanalítica (C. Boff), pero puede utilizarse tanto la sociología como la antropología cultural. Los nuevos significantes aportan nuevas herramientas desde una metodología común. En el artículo de Tamez se esbozan los conflictos que visibilizan las inflexiones entre las cristologías latinoamericanas. Por otro lado, las mediaciones socioanalíticas entrañan siempre algo de positivismo.

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

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

la liberación han sido releídas por las burocracias eclesásticas en estado de agotamiento⁵ y por grupos, no movimientos, con deseos liberadores (Foros sobre Teología y Liberación), y los trabajos de Gebara son significativos para lo que en el período se ha llamado "nuevas teologías latinoamericanas" o teologías hechas por "sujetos emergentes". Estos últimos aspectos, sin embargo, no los comentamos en este trabajo.

2. Claves de lectura y acercamiento

2.1 Discontinuidad y conflicto

Frente a la historia unilineal, debemos señalar las líneas múltiples de la historia. Nuestras lecturas, insiste Gebara, deben interesarse por las discontinuidades, las rupturas, los desfases que se producen en las tramas sociohistóricas⁶. Más que el proceso fácilmente acomodado de una línea de continuidad, lo que interesa es el acontecimiento que marca la ruptura. Una perspectiva evolucionista se complace en las continuidades, pero tal perspectiva es pura ficción; hacemos más continuas las líneas históricas de lo que de hecho son; reconstruimos series lineales continuas en las que el punto final marca la pauta desde la cual hay que reconstruir una determinada historia.

La historia del quehacer teológico latinoamericano tiene un punto de inflexión o discontinuidad básico: la asunción, por parte de algunas mujeres, de sus propias biografías y geografías (cuerpos) como lugares fundamentales para hacer teología. Se trata de darle una carne distinta a una tarea con aspecto y carne masculina, hacer del malestar y de la alegría particular y grupal de las mujeres la matriz cultural de una o varias teologías liberadoras en América Latina. Este proceso ha sido y es conflictivo. Lo es no sólo en sus relaciones externas, sino también internas⁷.

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

6 *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000, tr. Graciela Pujol, pp. 77-78.

7 Ver Virginia R. Azcuy, "Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina", en *Cuadernos de Teología* XXI (2003), pp. 149-174, y para una visión más polémica de las relaciones internas entre las teologías escritas por mujeres, ver Marcela María

La historia de un pensamiento se halla atravesada de momentos disímiles y conflictivos, los cuales no pueden acumularse en una sola sucesión directa y lineal. Foucault, por ejemplo, apunta a los cambios en las "prácticas" que se manifiestan con la emergencia de un nuevo discurso. Foucault se fija ante todo en el estudio de las "prácticas"; éstas constituyen un quehacer institucionalizado de alguna manera en el marco de una sociedad dada; son instituciones del saber y del poder. Estudia la práctica del internamiento de enfermos mentales en clínicas de salud mental, la práctica médica mediante la cual se define la enfermedad, la práctica de encarcelamiento, así como la práctica discursiva y moral acerca de la sexualidad.

Ahora bien, estas prácticas se investigan históricamente en la medida en que quedan materializadas o codificadas en un discurso. Un discurso es un conjunto de enunciados que obedecen a las mismas reglas de formación y de transformación. Foucault muestra, en *Arqueología del saber*⁸, cómo se hacen los análisis del discurso. Los discursos que obedecen a unas mismas reglas de formación y transformación obedecen a una misma práctica discursiva, muestran una misma regularidad. La episteme expone los principios desde los cuales se piensa una red sincrónica constituida por formaciones discursivas.

Althaus Reid, "Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos", en *Cuadernos de Teología* xxii (2003), pp. 123-133. Althaus Reid considera que reflexiones que tienen como sustento la teoría de género están animadas por lograr igualdad operativa en los espacios patriarcales; advierte sobre el supuesto carácter regresivo de estas teologías, principalmente en discusiones de formación de identidades sexuales; igualmente, sobre la ingenuidad de las agendas teológicas incapaces de advertir que "buscar" la presencia de mujeres en la Biblia no resuelve ni critica la matriz patriarcal de algunas tradiciones bíblicas, sino que únicamente alivia las peticiones de puestos de poder en instituciones patriarcales por parte de algunas mujeres. Igualmente complejos y diferenciados son los movimientos y las ideas feministas latinoamericanas tal y como son presentados en Francesca Gargallo, *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá. Desde abajo, 2004; una cuestión más: la lectura del texto de Gargallo muestra desconocimiento de las teologías feministas latinoamericanas; cuando intenta hablar de Ivone Gebara, escribe Guevara y data el texto *Intuiciones ecofeministas* en 1992, cuando fue editado por primera vez en español en el año 2000 en Montevideo, y no en Quito como escribe Gargallo; esto, que puede ser un error de imprenta o editorial, apunta a una cuestión más importante: la ausencia de articulaciones y diálogos efectivos.

8 México, D.F.: Siglo XXI, 1972.

El método está atento a los momentos en que nos encontramos con la emergencia de un nuevo discurso que ya no encaja en las reglas establecidas, sino que habla de otro modo, según nuevas reglas. Este es el caso del ecofeminismo de Ivone Gebara: su teología ecofeminista no sólo habla de otro modo (cuestión semántica), sino que también pretende construirse a partir de nuevas reglas (cuestión epistemológica).

2.2 Politicidad del discurso

El discurso es un acto político⁹. No hay descripción neutra de lo que acontece. La sociedad —en la que están envueltos los que hacen teología— es un campo de fuerzas en conflicto, una trama de poderes en lucha. Nada en la sociedad escapa a la retícula de los poderes. El discurso teológico mismo es discurso-poder, un arma de lucha en medio de la conflictividad sociohistórica. El pensamiento moderno ha sabido siempre que el pensamiento es un acto comprometido. En este sentido, puede hablarse de una matriz moderna en las teologías latinoamericanas de la liberación. Esta matriz se mantiene presente, con otros énfasis, en la teología de Gebara.

En el quehacer teológico latinoamericano se ha señalado constantemente que el saber se hace desde algún lugar en la conflictividad sociohistórica; por eso no es neutro, sino eminentemente político. Todo discurso y todo saber es un momento de lucha. Pero las fuerzas sociales no son sólo binarias, opresores-oprimidos, sino que hay una multiplicidad de luchas, y los discursos son tan múltiples como las fuerzas en disputa¹⁰. El discurso puede ser una

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

10 Gebara desarrolla esta idea en *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002, tr. José Francisco Domínguez), específicamente

"máquina crítica", aunque también puede ser —incluso a la misma vez— bálsamo, bendición, acatamiento de los valores y poderes en curso. Gebara especifica esta cuestión a partir de una discusión básica: la discriminación-dominación y luchas de las mujeres y la destrucción de la naturaleza dentro de economías capitalistas y dependientes¹¹ con matriz patriarcal. La discusión posee dos desarrollos fundamentales: espiritualidad e interdependencia.

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

Esta espiritualidad se expresa, por ejemplo, cuando identificamos la universalidad con el punto de exclusión: en el caso costarricense, decir que todos somos trabajadoras inmigrantes. En una sociedad estructurada jerárquicamente, la medida de la verdadera universalidad está en el modo en que las partes se relacionan con quienes son imaginados como "sobrantes", excluidos por los otros y respecto de los otros. Esta precisamente es una de las fortalezas analíticas y políticas de la propuesta teológica y pastoral de la opción por los pobres. Desde la propuesta de la espiritualidad ecofeminista, sin embargo, los empobrecidos también optan por ellos y advierten su capacidad de sentirse y pensarse en su especificidad sociohistórica como capaces de crear y compartir humanidad¹², sin

cuando trata del mal que padecen las mujeres y el mal que practican las mujeres. Con este énfasis desea alejarse del dualismo que percibe en algunas teologías latinoamericanas de la liberación.

11 Esta crítica aparece ya en una obra temprana. Ver Ivone Gebara y María Clara Bingemer, *María, mujer profética*. Madrid: Paulinas, 1988, tr. Eloy Requena Calvo, pp. 39-40.

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

que esto implique el desconocimiento de la ambigüedad de sus propias prácticas.

La interdependencia crítica, elemento central de la epistemología de Gebara¹³, con su referente ecológico y feminista, anima la autoconstitución de comunidades humanas que condensen y expresen prácticas de respeto a la naturaleza y crítica al patriarcalismo. La consideración de otras culturas y subjetividades está atravesada por los criterios de producción sostenible de la vida (respeto de la naturaleza) y de producción erótica y lúdica de humanidad (crítica del patriarcalismo y del modo de producción capitalista). La ausencia o precariedad de estos criterios constituye el punto de partida de toda crítica cultural o de formaciones sociales específicas.

La interdependencia crítica señala las posibilidades y los límites de las prácticas humanas: denuncia contextos opresivos y anuncia contextos liberados, es decir, con más opciones de ejercer autonomía intersubjetiva y, en el mismo movimiento, de autoconstituir humanidad personal y social (autonomía, autoestima). Todavía algo más: la cuestión de la posibilidad y necesidad de la producción erótica y lúdica de humanidad debe ligarse, en la perspectiva de Gebara, con teoría de género¹⁴.

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

En segundo término, con género Gebara introduce una segunda indicación. La discriminación y exclusión ligadas al género

¹³ *Intuiciones ecofeministas*, pp. 73-76.

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

han impedido que las instituciones culturales (las iglesias lo son) no asuman la feminidad, excepto en sus construcciones de degradación extrema. La mujer, en los espacios públicos burgueses o animados por lógicas de cristiandad patriarcal, debe comportarse o como objeto sexual o como una distorsión de lo masculino o el varón (calculadora, cruel) y, en los mercados laborales masivos, como un trabajador de segunda o tercera categoría.

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

El concepto de género utilizado por la brasileña es amplio, pero no tanto para resultar inútil. La discriminación y exclusión que obedecen a la construcción social de identificaciones a partir del género, se relaciona complejamente con todos los ámbitos de la realidad. Género no es una categoría que sostiene la normatividad de la heterosexualidad, sino que considera a los seres humanos en su diversidad, también sexual. Está pendiente, en las teologías feministas latinoamericanas, una discusión sobre las relaciones entre género, clase y raza.

***Excursus:* una visión masculina de la violencia contra las mujeres**

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

se obliga a varones y mujeres a mirar sus propias identidades. Esto quiere decir que el patriarcalismo exacerbado procura disciplinar nuestra subjetividad.

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

Violencia, invisibilización e impunidad es la forma con la que se encargan y nos encargamos de las "mujeres de Juárez", principalmente entre los profesionales de la teología. Sus muertes impunes deberían nutrir con rabia y con organización nuestras instituciones y nuestras vidas personales¹⁵. Olvidar a estas mujeres no significa únicamente permitir su derrota frente a los sistemas judiciales, sino tomarlas como tragedias, y no como empobrecidas y aniquiladas por tramas sociales con matriz patriarcal. Entender la muerte de estas mujeres como manifestación de una matriz o anti-espiritualidad nos coloca frente a una tarea política o, dicho teológicamente, frente a la responsabilidad de caracterizar nuestra fe políticamente.

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

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

La penetración es escenificada como acto de sumisión y de superioridad fálica. Cuando éste (el falo) está ausente, se lo fabrica o se le imagina. La genitalidad compulsiva de la pornografía llevada a las relaciones cotidianas se traduce en acoso, humillación y violación. Todo esto ocurre en oficinas, iglesias y casas de habitación. Para las mujeres la producción de la genitalidad compulsiva implica también el rechazo de sus deseos sexuales y la toma de decisiones sobre su vida reproductiva. La exposición permanente de mujeres penetradas con su consentimiento o sin este anuncia un deseo: que las mujeres ya no decidan. A algunas mujeres se les concede alcanzar "éxito" en estas tramas precisamente por su exposición constante y por aparecer felices por ello.

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

Esta postura anti-política se difunde en América Latina a través de las telenovelas. Las tramas son comunes: un varón de capas medias o multimillonario rescata a una empobrecida virginal (*Cara sucia, María la del Barrio*) de su escasez y miseria, a cambio de que ella se torne un espejo distorsionado de él. Se trata de un registro conocido en Occidente: aniquilar integrando. Se trata, desde luego, de integraciones asimétricas. Estas tramas, por otro lado, enfatizan "la pureza" racial y sentencian: el mestizaje es violencia. Por eso las empobrecidas virginales deben asumir los modales de las oligarquías que las asimilan, y ulteriormente tornarse igualmente triviales.

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

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

2.3 Indeterminismo

En nuestros acercamientos debemos plantear un claro rechazo al determinismo mecanicista. Y en su lugar privilegiar el azar; las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino, ni a una mecánica, sino al azar de la lucha¹⁶. Se trata de un postulado fundamental para Gebara. La tesis afirmativa del azar va contra el finalismo. La historia teleológica sigue siendo una historia metafísica¹⁷.

La afirmación del azar va también contra el determinismo estricto, no se trata de una mecánica. Gebara intenta pensar los factores mecánicos en perfecta complicidad con las luchas de fuerzas; aquellos actúan no a modo de infraestructura, según

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

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

un esquema meramente metafórico de Marx, sino que actúan allí mismo donde está el poder, la dominación. No hay dualismo, sino refuerzo, complicidad. Tampoco hay un primer motor, una primera instancia, una instancia definitiva¹⁸. Existen regímenes de poderes en lucha, dentro de los cuales es necesario ubicar al poder económico y religioso.

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

2.4 No moralista

El moralismo confunde al ser con el deber ser¹⁹. El moralismo antepone los ideales morales a la verídica intelección de las cosas y del ser humano. El moralismo funciona como una especie de espejismo trascendental; se comienza por moralizar el ser para luego, desde ese ser así moralizado, postular un deber ser. Pero es que ese deber ser ya estaba puesto ahí, en la moralización. Lo que procede es un escrutinio hipercrítico de la realidad humana. Eso no impide que tengamos muy en claro los valores que pueden guiar la conducta humana, como efectivamente lo hace Gebara, pero no debemos confundir "la ciencia" con el moralismo.

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

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

19 Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, pp. 126-127.

Lo que procura Gebara es mostrar las contradicciones de la sociedad capitalista dependiente y patriarcal. No dice que los varones sean o no buenos seres humanos, sino simples portadores de los mecanismos de la lógica del patriarcalismo. Gebara critica vehementemente a Rosiska Darcy de Oliveira por esencializar y moralizar, por escribir que las mujeres son esencialmente distintas y los varones moralmente perversos²⁰.

Esto, dice la teóloga brasileña, es justamente lo que *no* hay que hacer. Lo que sí hay que hacer es ver la forma como funciona la sociedad patriarcal y androcéntrica de manera tal que nos permita concluir qué es una sociedad de explotación y cómo transformarla. Con moralizar no se consigue nada. Tenemos que entender la lógica de lo real que lleva a la opresión, la invisibilización y subvaloración de "lo otro": mujeres, adultos mayores, homosexuales, afrodescendientes, juventudes, la naturaleza. Así podremos comprender posteriormente los conflictos y rupturas.

2.5 Librarnos de una trampa

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

Más ampliamente, la racionalidad por utilizarse en esta crítica tiene un criterio de ingreso a la realidad sociohistórica que podemos denominar como popular, donde esto designa "el conjunto articulado de sectores, movimientos e incluso individuos discriminados por las formas existentes de organización social (familia, trabajo, cultura, sexualidad, política, religiosidad) y que se moviliza para

²⁰ Ibidem, pp. 20-21.

cancelar situacional, estructural y liberadoramente esas situaciones de discriminación"²¹. Se trata de hacer una teología movimentista. Esta teología se caracterizaría por su disposición dialógica, intercultural y radicalmente política por social.

2.6 Conclusiones epistémicas

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

- a) El conocimiento se produce a partir de discontinuidades y conflictos que ocurren aun al interior de modelos que se desean liberadores.
- b) La producción de conocimiento, por ser carnal y geográfica, es políticamente interesada. El interés de la epistemología ecofeminista es la producción sostenible e interdependiente, sin patriarcalismo y destrucción de la naturaleza, de vida. Carne y geografía deben asociarse con la necesidad y posibilidad de superar, para hablar con Freire, modelos de educación bancaria y construir modelos educativos con construcción de sujeto.
- c) El conocimiento teológico se produce desde condiciones que no son controlables ni predecibles completamente. Por ello, debe considerarse el azar y el indeterminismo como una premisa epistémica que no niega la posibilidad del conocimiento, pero lo torna complejo.

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

- d) La producción de conocimiento no se fundamenta con ningún *a priori* moral, sino a partir de la tarea de crearnos mapas analíticos que nos permitan un acercamiento crítico a nuestras condiciones de existencia y en éstas.
- e) La producción de conocimiento teológico no puede escapar completamente, en Gebara, de "las ficciones epistémicas occidentales", sino que interactúa con ellas a partir de criterios que permitan crear sabotajes: la construcción popular de conocimiento.

La epistemología ecofeminista realiza efectivamente una crítica de la primera etapa de producción de las teologías latinoamericanas de liberación, realizada por varones principalmente. En tanto no se avance de ese punto su crítica es pertinente, aunque a veces tenga vicios de anacronismo²². Sin embargo, si evaluamos las críticas de Gebara a partir de producciones más recientes, encontramos que la crítica posee valor analítico discutible. Juan Luis Segundo²³, por ejemplo, procuró crear una epistemología teológica que tomara en cuenta las posibilidades y limitaciones del conocimiento a partir de la consideración del azar, las nuevas teorías cosmológicas y "la" evolución²⁴.

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

²² Especialmente en lo concerniente a la discusión ecológica.

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

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

En el siguiente apartado presentamos algunas de las consecuencias teo-lógicas de la postura epistemológica ecofeminista. Las cuestiones que abordaremos tienen un eje particular: la discusión sobre las formas de hablar e imaginar a Dios.

3. Apofatismo y paradoja: la teología ecofeminista de Ivone Gebara

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

Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 2

3.1 Teología apofática o negativa

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

"La experiencia teológica ecofeminista comienza por la vía negativa —camino consagrado por los místicos antiguos— o sea por aquello que nuestra experiencia personal y comunitaria ya no puede decir más de Dios en términos absolutos. Nuestra experiencia ya no nos permite captar este misterio como una realidad totalmente otra y distinta de

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

nosotros/as, como si hubiese un momento de discontinuidad total entre nosotros/as y ese/a Otro/a."²⁶

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

Al colocar Kant el conocimiento teórico dentro de los límites de la experiencia, declara el ser de Dios incognoscible; sin embargo, para él, pese a todo, el pensamiento sobre Dios es un ideal irreprochable. Fichte tiene a Dios como impensable, pues no sólo con afirmar su existencia, sino incluso únicamente con pensarlo, se le haría finito²⁷.

Gebara sigue el camino señalado por Kant al suponer que la limitación de la experiencia humana supone también una limitación en su capacidad de hablar sobre Dios de forma apodíctica. Sin embargo, Gebara sí afirma la cognoscibilidad de Dios; lo que niega es que podamos conocer todo acerca de su misterio.

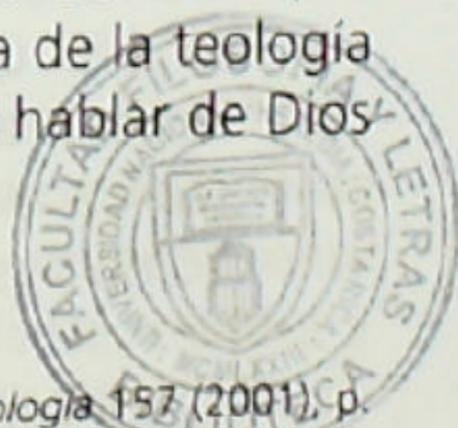
Gebara tampoco asume la estrategia de fundamentación de la moral de Kant. Para él, Dios es una necesidad de la razón práctica, es decir, de la fundamentación de la moral²⁸. Con todo, la autora recoge, en buena medida, la crítica kantiana de la teología racional y su señalamiento básico: es impropio hablar de Dios como un objeto (fenómeno)²⁹.

²⁶ *Intuiciones ecofeministas*, p. 134.

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

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

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



Para la teóloga brasileña, todo forma parte de la experiencia aunque ésta sea, al fin y al cabo, limitada. La teología negativa o apofática se encuentra en una tensión sugerida por Eva-María Faber: entre la *docta* ignorancia y la *sabia* incertidumbre³⁰, es decir, no es un irracionalismo, pero tampoco es una teología racional.

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

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

El concepto de zoé-diversidad visto desde una teología negativa, afirma la existencia de un misterio vital o Dios³³ en el que existimos y, más aún, nos relacionamos. Dios constituye un espacio de existencia en el que nos desarrollamos como humanos. Pese a

30 *Loc. cit.*, p. 39.

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

32 *Ibidem*, pp. 218-219.

33 Creemos que los conceptos son utilizados como sinónimos.

su cercanía o presencia, es necesario guardar silencio y admitir que aunque Dios está en todo mantiene, todavía, su carácter de misterio. Para Gebara, la realidad última no es el Dios personal o el Ser supremo.

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

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

3.2 Trascendencia de Dios

La reformulación de la trascendencia de Dios surge como siguiente paso del desarrollo de la teología negativa. Además forma parte del proyecto de crear modelos de Dios desde un horizonte ecofeminista³⁴.

“La perspectiva ecofeminista se enfrenta a una vieja tradición a partir de la cual Dios es un ser no creado y distinto de todas las criaturas. Su realidad es atemporal y racionalmente independiente de la nuestra, que es dependiente, relativa y marcada por la temporalidad. El pensamiento teológico tradicional está marcado por la autonomía del creador en relación a las criaturas y, consecuentemente, afirma la irreductible alteridad que existe entre ellos. Y es a partir de esa alteridad

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

desde donde se afirma la persona de Dios y sus misteriosos designios relativos al mundo y a los seres humanos."³⁵

La trascendencia de Dios ha implicado, para Gebara, imaginarlo fuera del mundo, al que gobierna externamente; Dios no está presente en él ni a través de él. La trascendencia es la proyección sobre Dios de la discriminación y dominación de las mujeres y la naturaleza³⁶.

Es necesario afirmar una comprensión de lo divino como fuente y fuerza de la vida dentro y a través de todas las cosas, fuente y fuerza que no está separada de nosotros ni del mundo natural en su conjunto. La teóloga brasileña intenta fundar su modelo de Dios desde una doble premisa: Dios no está por encima ni a los lados ni por debajo de nosotros, sino que es parte de nosotros.

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

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

Lo que Gebara critica es la idea del ser divino como principio ontológico y explicativo de todo lo que hay, ya que de la pura nada ontológica no puede surgir el mundo de los entes. Por eso, en el

35 *Ibidem*, pp. 133-134.

36 *Ibidem*, p. 135.

37 *Ibidem*, pp. 135-136.

esquema que tiene en mente y quiere criticar la brasileña, el ser no es mera existencia formal, sino constituyente, y el principio epistemológico de contradicción tiene una raíz ontológica: lo que es en cuanto tal no puede no ser³⁸.

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

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

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

Lo que ocurre en el pensamiento que critica la teóloga brasileña es que hay una yuxtaposición de esquemas conceptuales, el griego y el presuntamente cristiano, y se da un desplazamiento de la metafísica del mal como carencia del bien, que se mantiene, a una metafísica moral que cobra la primacía. El viejo dualismo griego de alma y cuerpo, de mente y materia, cobra ahora mayor énfasis, ya que la visión moral del mundo genera una negativización

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

del cuerpo, las pasiones, los afectos, los sentidos y la mundanidad del ser humano. El trasfondo es el de un Dios cruel que castiga a los hijos por el pecado de los padres de generación en generación³⁹.

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

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

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

De acuerdo con Gebara, postular la existencia de un Dios de los pobres y un Dios ídolo perpetúa un maniqueísmo, que ella estima constitutivo de "ciertas creencias tradicionales". La crítica de la autora es teo-lógica y nuevamente tiene como trasfondo el problema del mal. Este tipo de modelos no corresponden a la

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

40 *Intuiciones ecofeministas*, p. 141.

experiencia cotidiana de las personas, indica la autora. Admitir que existe un Dios de los pobres y un Dios ídolo en pugna constante es funcionalizar en demasía a Dios⁴¹.

La comprensión de la teóloga brasileña sobre el concepto Dios de los pobres es inadecuada. Victorio Araya realiza, en su texto *El Dios de los pobres*⁴², la distinción entre el Dios mayor y Dios menor para explicar que el Dios de los pobres no es una forma de nombrar de manera distinta a una divinidad todopoderosa⁴³. Por el contrario, nombrar a Dios como Dios de los pobres es una forma de asumir la tensión, también vivida en la cotidianidad de las personas concretas, entre debilidad y fuerza, abandono y compañía, luz y oscuridad. En el texto de Araya, se puede leer la siguiente frase:

"La visión de Dios, como trascendencia y amor, se expresa de manera novedosa y paradójica: el Dios que es siempre Mayor (trascendencia) se revela al mismo tiempo como Dios menor. Es menor porque su realidad amorosa se manifiesta *parcial* hacia los pobres, porque se esconde en la pequeñez y la pobreza."⁴⁴

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

3.3 La trascendencia: hermenéutica teo-lógica crítica

Aunque Gebara no admita una existencia o alteridad radical de Dios con respecto al ser humano y la naturaleza⁴⁵, desde su crítica al concepto de trascendencia y desde la teología negativa que

41 *Ibidem*.

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

43 *Ibidem*, pp. 91ss.

44 *Ibidem*, p. 97.

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

hemos explicado anteriormente, es posible desarrollar una hermenéutica teo-lógica crítica⁴⁶.

La trascendencia es una hermenéutica teo-lógica crítica, puesto que postula la radical libertad de Dios⁴⁷ con respecto a todos los sistemas humanos de discriminación y dominación. La inmanencia de Dios significa su presencia sanadora en nosotros, a través de nosotros y debajo de nosotros, que nos alienta a reconstruir nuestras relaciones desde horizontes de pluralidad. El Dios de la trascendencia de una cierta masculinidad y exterior a lo creado, no es trascendente: es producto de las complejas articulaciones entre sensibilidad cultural patriarcal dominante y teología. La trascendencia es esperanza.

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

Dios como esperanza o la trascendencia de Dios no es, en la teología ecofeminista, un señalamiento objetivo sobre el carácter u

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

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

48 *Ibid.*, pp. 146-147.

ontología de lo divino, sino una forma de mantener una distancia crítica frente a nosotros mismos y nuestras relaciones e instituciones sociales. Dios es la posibilidad de las posibilidades, es decir, el anhelo de que pueda existir y que podamos participar de una mejor y renovada relación entre los seres humanos y la naturaleza.

Se puede realizar un comentario más a partir de esta noción de trascendencia, y tiene que ver con la idea de la potencia e impotencia de Dios. Teólogos como Dietrich Bonhoeffer pretenden realizar, antes que Gebara, un desplazamiento en los atributos considerados como divinos: de la impasibilidad al sufrimiento de Dios; de la omnipotencia a la impotencia de Dios, desde donde acompaña al ser humano; de la trascendencia entendida como poder absoluto en el mundo, a la trascendencia considerada como debilidad de Dios en la historia; del Dios providente al Dios que abandona al ser humano y le coloca ante su propia responsabilidad.

Podría decirse que el proyecto de Bonhoeffer es asumido por Gebara. Sin embargo, ella no pretende generar desplazamientos en los atributos divinos; lo que pretende es criticar la noción misma de atributos divinos y humanos. No es que Dios sea impotente o potente, es que en el misterio acaecen o de él vienen las experiencias humanas. Este planteamiento recoge una tendencia histórica que podemos remitir, al menos, hasta Feuerbach⁴⁹. La crítica se dirige especialmente hacia los monoteísmos⁵⁰.

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

Hemos anotado previamente que el modelo de Dios de Gebara se encuentra en la tensión del silencio y la palabra. También, que en su proyecto teo-lógico el misterio está siempre presente, aunque no pueda ser plenamente identificable con nada. La idea del cuerpo de Dios y del mundo como su cuerpo es, en la teología de Gebara, el momento de la palabra y de la metáfora.

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

⁵⁰ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, p. 55.

El mundo como cuerpo de Dios desplaza la teología de la creación del ámbito de la afirmación de la trascendencia metafísica, hacia la afirmación de su amor: cómo podemos vivir juntos, dentro del cuerpo de Dios y para edificar el cuerpo. Dios puede ser encontrado en el mundo, principalmente en los cuerpos excluidos y dominados⁵¹. Igualmente la idea del mundo como cuerpo de Dios desea replantear la teología de la encarnación: para Gebara el cuerpo de Dios es todo el universo; es toda la materia en sus infinitas formas, antiguas y modernas, desde los quarks hasta las galaxias.

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

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

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

51 Aunque parezca innecesaria, es conveniente realizar la siguiente aclaración: Dios está con los excluidos y los que sufren, no porque ame el sufrimiento, sino porque es solidario.

52 *Ibidem*, p. 30.

53 "El mundo como cuerpo de Dios", en *Concilium* 295 (2002), p. 215.

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

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

3.5 Panteísmo o panenteísmo

Si remitimos a esta discusión es porque la propia Gebara la introduce en una versión inglesa de *Intuiciones ecofeministas*⁵⁵. Su premisa de trabajo es que el panteísta se niega a diferenciar y dividir el ámbito del ser en territorios ontológicamente relevantes⁵⁶.

Según Gebara el principal problema del concepto panteísmo radica en sus presupuestos conceptuales:

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

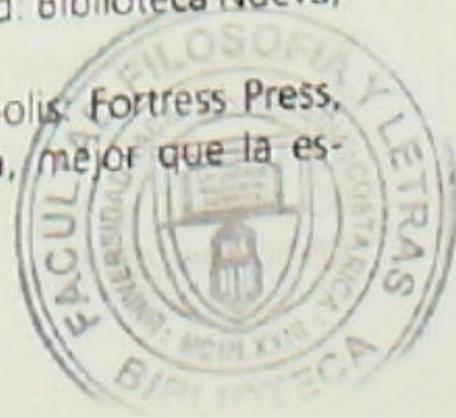
La identidad hace alusión a la diferencia de esencia de un ser frente a otro ser. Las identidades están organizadas según jerarquías del ser; no todos los seres son iguales en virtud de sus diferencias

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

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

56 *Ibidem*, p. 121.

57 *Idem*.



esenciales. Las diferencias esenciales no son histórico-sociales, sino teológicas: Dios asigna las identidades.

La alteridad, por otra parte, es el otro lado de la afirmación de la identidad, ésta posiciona el concepto de alteridad. "Cada ser es diferente de todos los otros seres, y esto lo hace otro, diferente"⁵⁸. Cada ser ocupa un lugar y no puede ser igual a ningún otro. Eso permite concluir que cada ser es único e irremplazable.

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

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

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

58 *Idem.*

59 *Idem.*

60 *Ibidem*, p. 123.

61 *Ibidem*, p. 121.

Cuerpo Cósmico y nos impulsa a asumir con humildad los errores de nuestras pretensiones totalitarias.”⁶²

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

3.6 Hacia una teo-logía paradójica

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

Hemos dicho previamente que Gebara privilegia el acercamiento apofático o negativo a la cuestión de Dios. Este acercamiento constituye el primer apunte de sus consideraciones sobre el carácter del lenguaje teológico. El segundo es el carácter que ella asigna al lenguaje sobre Dios. La primera tesis de la autora sobre el lenguaje teo-lógico es que éste es producto de la evolución cultural y religiosa del ser humano⁶³. Esto implica que los conceptos que intentan explicar y valorar los lenguajes teo-lógicos son históricos y están en relación con experiencias y problemáticas particulares.

⁶² Idem. Serviría para clarificar el concepto de Gebara la idea de “sinexión” configurada por el filósofo español Gustavo Bueno. Explica Pilar Palop Jonquera que “La sinexión es, precisamente, un tipo de unidad necesaria que, a diferencia de los nexos de identidad, subsiste, no entre términos equivalentes, sino entre realidades o aspectos de la realidad que necesariamente son distintos. La vinculación necesaria existe entre los dos polos de un imán, o entre el anverso y el reverso de cualquier objeto, son ejemplos intuitivos que permiten entender la idea de sinexión”, en Miguel A. Quintanilla (director), *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1979, pp. 457-458.

⁶³ Ivone Gebara, *El rostro nuevo de Dios*. México, D.F.: Dabar, 1994, tr. José María Hernández, p. 12.

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

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

1. La paradoja verbal. Cuando Gebara afirma que no hay diferencia ontológica entre Dios y la naturaleza, pero continúa utilizando los dos términos y hablando sobre sus posibles relaciones, vincula ideas que parecen incompatibles. La paradoja verbal en la teología de la autora es la siguiente: Hay que dejar a Dios sin Dios, es decir, "deconstruir los modelos patriarcales de Dios", lo cual implica la tensión silencio-palabra.
2. La paradoja lógica. Parece ser de un carácter contradictorio con respecto a (supuestas) verdades. La paradoja lógica en la teología de la autora es la siguiente: Siempre que hablamos acerca de Dios, mentimos. Entonces, cuando digo Dios no es o es, ¿puedo estar mintiendo? (Si sí, entonces no). No se requieren, necesariamente, técnicas de análisis filosófico para resolver paradojas de esta clase. El núcleo de la paradoja puede ser alcanzado desde la premisa de la distancia existente entre lo teologizado y el teólogo. Existe un "vacío de sentido" que no puede ser superado.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

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

Desde el pensamiento paradójico, podemos afirmar que, a pesar de que Gebara no distingue las cualidades ontológicas de Dios y el universo, no es conveniente ubicar a la autora en la disyuntiva panteísmo/panenteísmo. No obstante, nos parece adecuado situarla, como ella misma lo hace, dentro del espacio de un cierto panenteísmo⁶⁵.

Para ella el universo es Dios, aunque Dios es más que el universo. Dios tiene una identidad en flujo, es decir, no puede ser fijada, pero sí imaginada o suspirada. "Digo Dios sin atribuirle una identidad específica; como si fuese una respiración, una fuerza [...] un clamor ante situaciones intolerables, delante de la creciente violencia"⁶⁶. Por otro lado, el universo es parte de la realidad de Dios. Es Dios.

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

"Continúo usando la palabra Dios para referirme, por ejemplo, a mi propia angustia y a mi asombro ante la existencia. A veces Dios se mezcla con mi angustia o alegría, se expresa

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

⁶⁶ Ivone Gebara, *As águas do meu poço*. Sao Paulo: Brasiliens, 2005, tr. Jacqueline Castro, p. 174. En este libro Gebara expone su recorrido religioso en clave teológica. Ver el capítulo titulado "Deus e a Liberdade", pp. 161-188.

en un suspiro o en un lamento... Estoy inaugurando otro momento en mi recorrido en el cual Dios no es el Otro radicalmente otro, ser en sí, más bien se torna, de cierta forma, el misterio en nosotros y a nuestro alrededor. Mas el misterio no es algo de afuera. Él está... en cualquier existencia."⁶⁷

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

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

3.7 Conclusión

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

El horizonte panenteísta en el que se ubica, ayuda a comprender el carácter intrínsecamente relacional de toda la vida, y ello con la adecuada tensión entre la palabra y el silencio. Esta tesitura

⁶⁷ Ibidem., pp. 176-177.

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

moderna del discurso relacional sobre Dios —hegeliano, procesual, trinitario, feminista moderno y ecofeminista— se ha consolidado como el logro más duradero de las teologías modernas de Dios.

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

Este comentario señala otra característica del modelo de Dios de la autora: su pluralidad. Cuando la teóloga brasileña habla de Dios, está inserta en un conflicto hermenéutico con los modelos de Dios predominantes en el cristianismo. Pero su lucha hermenéutica pretende trascender la cristiandad jerárquica ortodoxa. Su modelo de Dios no pertenece al campo de las disputas doctrinales de la cristiandad; pretende ser una teología en la vida. En este aspecto particular se diferencia, efectivamente, de las primeras producciones de las teologías latinoamericanas de la liberación, muy preocupadas algunas de ellas en demostrar su ortodoxia.

Nuevamente, sin embargo, la generalización hace que el señalamiento de Gebara sea analíticamente discutible. Juan Luis Segundo, en una obra temprana como *Nuestra idea de Dios*⁶⁹, no afirma que Dios intervenga en la historia y la salve; afirma que a través de su Espíritu nos anima a tomar la responsabilidad de finalizar la creación. Dios es luz que ilumina y se relaciona. Afirma, inclusive, que es nuestra responsabilidad cuidar de Dios.

Dios es la vida, está en la vida, traspasa la vida, está más allá de la vida: la profundidad de Dios se corresponde con un divino impersonal y personal. Lo "impersonal cósmico" se corresponde con

⁶⁹ *Teología abierta para el laico adulto III: Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

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

Dentro del entramado sincrético que compone la discusión en torno a Dios que ofrece Gebara, puede reconocerse un eje insuficientemente desarrollado: la lectura psicológica de la formación de las ideas o imágenes sobre Dios. Este eje es fundamental, porque la autora rechaza la idea de un Dios personal que se comunica o de un Dios que lucha contra las fuerzas del mal, es decir, la idea de Dios como sujeto. Al rechazar esta idea debe concentrarse, por una parte, en el desarrollo de su concepto de panenteísmo (lo que la mantiene cerca de las teologías que quiere criticar) y, por otro, en la forma en que, como personas y sociedades, construimos nuestros dioses. Se trata de la discusión sobre la elaboración de las representaciones de Dios. Epistemológicamente esto significa, para la teología, prestarles mucha mayor atención a las experiencias concretas de las personas a la hora de elaborar perspectivas sobre lo divino o Dios. En esta dirección, Ana María Rizzutto ha realizado un estudio clínico acerca de los posibles orígenes de la representación personal de Dios y sus elaboraciones ulteriores por parte del individuo⁷⁰. Estudios como los de Rizzutto podrían ser complementados con las indagaciones más generales, realizadas por Gebara, de la construcción de lo divino en el modelo aristotélico-tomista.

4. Conclusiones en tiempos de homenajes

El método y la teología de Ivone Gebara presentan discontinuidades con algunas producciones de la primera etapa de las teologías latinoamericanas de la liberación, las cuales se acentúan en la consideración de "la carne de las mujeres" como lugar teológico propio. Este postulado epistémico desarrolla, también, discontinuidades en su postura teológica: la crítica del modelo aristotélico-tomista.

⁷⁰ *El nacimiento del Dios vivo*. Madrid: Trotta, 2006, tr. Francisco Campillo Ruiz.

También es posible advertirlas en la incorporación de criterios ecológicos como forma de superación de lo que la autora denomina antropocentrismo.

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

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

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

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

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

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

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

REFERENCIAS

- Althaus Reid, Marcela María. "Sobre teologías feministas y teologías indecentes: panorama de cambios y desafíos". En: *Cuadernos de Teología* xxii (2003), pp. 123-133.
- Arana, Juan. *El Dios sin rostro. Presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo xx*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Araya, Victorio. *El Dios de los pobres*. San José: DEI-SBL, 1983.
- Azcuy, Virginia R. "Bosquejos sobre teologías escritas por mujeres en América Latina". En: *Cuadernos de Teología* xxi (2003), pp. 149-174.
- Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Trotta, 2003.
- Faber, Eva-María. "La teología negativa hoy". En: *Selecciones de Teología* 157 (2001), pp. 63-70.
- Foucault, Michel. *Arqueología del saber*. México, D.F.: Siglo xxi, 1972.
- _____. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1980.
- Gallardo, Helio. *Elementos de política en América Latina*. San José: DEI, 1986.
- _____. *Siglo xxi. Militar en la izquierda*. San José: Arlekin, 2005.
- Gargallo, Francesca. *Las ideas feministas latinoamericanas*. Bogotá: Desde abajo, 2004.
- Gebara, Ivone. *As águas do meu poço*. Sao Paulo: Brasiliense, 2005, tr. Jacqueline Castro.
- _____. *El rostro nuevo de Dios*. México, D.F.: Dabar, 1994, tr. José María Hernández.
- _____. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2002, tr. José Francisco Domínguez.
- _____. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000, tr. Graciela Pujol.
- _____. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999, tr. David Molineaux.
- Gebara, Ivone; Bingemer, María Clara. *María, mujer profética*. Madrid: Paulinas, 1988, tr. Eloy Requena Calvo.
- Gómez Caffarena, José. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristianidad, 1983.

- Lenoir, Frédéric. *Las metamorfosis de Dios*. Madrid: Alianza, 2005, tr. María Hernández.
- McFague, Sallie. "El mundo como cuerpo de Dios". En: *Concilium* 295 (2002), 134-157.
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2003, tr. Rafael Hernández de Mururi Duque.
- Quintanilla, Miguel A. (director). *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Sígueme, 1979.
- Radford Ruether, Rosemary. "El Dios de las posibilidades: reconsideración de la inmanencia y la trascendencia". En: *Concilium* 287 (2000), pp. 543-553.
- Rizzuto, Ana María. *El nacimiento del Dios vivo*. Madrid: Trotta, 2006, tr. Francisco Campillo Ruiz.
- Segundo, Juan Luis. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae, 1993.
- _____. *Teología abierta para el laico adulto III: Nuestra idea de Dios*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.
- Tamez, Elsa. "Cristología latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico". En: *Vida y Pensamiento* 20, 1 (2000), pp. 13-22.