



¿Quién es *quién*? ¿Quién es *qué*? ¿Quién es *ella*?

Dialogando sobre violencia y género
a propósito de la construcción identitaria
de la naturaleza

Daylíns Rufín Pardo

Seminario Evangélico de Teología



Resumen

La naturaleza sufre todo género de violencias al estar sujeta identitariamente a los prejuicios con que se han construido culturalmente las figuras de las mujeres y de lo femenino. El devenir socio-histórico muestra otras variables que han jugado un papel en esta legitimación categorial reproductora de la lógica patriarcal: la teología se cuenta entre ellas. Nuestra época posmoderna de pensamiento propicia relacionar críticamente estos presupuestos desde lugares epistemológicos complejos, transdisciplinarmente y con herramientas teórico-metodológicas deconstructivistas. Esto posibilita la emergencia de nuevas miradas que configuran un mundo genéricamente más equitativo. El Ecomarxismo y la Ecoteología hacen parte de estos lugares epistemológicos posibles.

Palabras claves: Identidad, epistemología, género, ecoteología, ecomarxismo, violencia, justicia.

Abstract

Nature suffers all types of violence by being identified with the social-cultural preconceptions and images of women and the feminine. The socio-historical development shows how other variables have played a role in establishing such categorization, which itself, reproduces and supports the patriarchal logic: theology is among those. Postmodernism challenges us to critically relate these variables in different and complex epistemological places, from a transdisciplinary perspective, using de-constructivist theoretical and methodological tools. These new perspectives contribute to shape a world where justice and gender equality are possible. Eco-marxism and Eco-theology are among those epistemological standpoints.

Keywords: Identity, epistemology, gender, eco-theology, eco-marxism, violence, justice.



Resumo

A natureza sofre todo tipo de violências ao estar sujeita identitariamente aos preconceitos com que se tem construído culturalmente as figuras das mulheres e do feminino. O devir sócio-histórico mostra outras variáveis que têm um papel nesta legitimação categorial reprodutora da lógica patriarcal: a teologia se encontra entre elas. Nossa época de pensamento pós-moderno proporciona relacionar criticamente estes pressupostos a partir de lugares epistemológicos complexos, transdisciplinarmente e com ferramentas teórico-metodológicas desconstrutivistas. Isso possibilita a emergência de novas visões que configuram um mundo mais equitativo. O Ecomarxismo e a Ecoteologia fazem parte destes lugares epistemológicos possíveis.

Palavras-chave: Identidade, epistemologia, gênero, ecoteologia, ecomarxismo, violência, justiça.

Daylíns Rufin Pardo

Profesora del Seminario Evangélico de Teología (SET) de Matanzas, y del Instituto Superior Ecuménico de Ciencias de la Religión (ISECRE) en la Habana. Licenciada en Teología. Magister en Ciencias Bíblicas (con énfasis en Hebreo Bíblico y Antiguo Testamento) y doctoranda en Filosofía por la Universidad de la Habana, Cuba. Sirve como coordinadora general de la Red Bíblica Cubana del Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba (CECIC) y como directora de la revista de reflexión bíblica contextual *DEBARIM*.

Cita recomendada de este artículo

Rufin Pardo, Daylíns (2014). «¿Quién es *quién*? ¿Quién es *qué*? ¿Quién es *ella*? Dialogando sobre violencia y género a propósito de la construcción identitaria de la naturaleza». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 2: pp. 13–45. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



¿Quién es *quién*? Una introducción necesaria

Nuestra pregunta actual por la identidad casi siempre está dirigida al *quién*, y casi nunca se articula para definir un *qué*. Fomentar lo segundo desde la lógica aprendida sería un total absurdo. El *qué* designa lo perteneciente al ámbito de lo cosificable, cuantificable y reducible. Los *qué* no suelen ser más que objetos y los objetos no poseen ni han de tener vida y — por consiguiente — valor vital.

Sin embargo, si miramos etimológicamente la propia noción de identidad, nos percatamos de que esta no se restringe propiamente al universo de lo que existe demarcado exclusivamente en una noción de sujeto o ser humano. Por el contrario, es susceptible de acoger definitivamente en su reserva de sentido a todo lo que existe. Nos explica Gustavo Bueno (1999) que:

El término *identitas* habría sido formado, en el bajo latín, para traducir al griego *tautótes* (*ταυτότης*), [...] A su vez (Ernaut-Meillet en su *Dictionnaire Etymologique de la langue latine*), [muestra que] *īdem* (el mismo), *īdem* (lo mismo) se habría formado en latín a partir de *is+dem* (siendo *-dem* o *-em* una partícula de insistencia, enfática o redundante, [que significa] «este precisamente», [...] *Īdem* o *īdem*, por tanto, podría cobrar el valor de una respuesta [...] a preguntas tales como: ¿quién eres? [...] «¿quién está ahí?» o bien «¿qué es esto?» (3).

El mismo Bueno (1999) al analizar la trayectoria de sentidos que el vocablo fue adquiriendo hasta nuestros días, nos hace posible constatar cuándo y bajo qué derroteros ideo-epistémicos comenzó a replegarse el propio término de identidad, hasta llegar a esa especie de clausura conque sobrevive hoy en nuestra subjetividad colectiva: la que nos lleva a la consabida asociación de la misma tan sólo, o sobre todo, con un *quién* antropológico. Por otro lado, Bueno (1999) reafirma:

La simple constatación de la variedad de acepciones [...] demuestra que estamos ante un término sincategoremático, [...] que no tiene significado aislado o exento, [y] que hay que entenderlo siempre vinculado a otros que pueden ser incompatibles entre sí [entendiendo este “otros” desde la apertura etimológica antes mencionada] (6).



Mas allá de esta afirmación, la realidad es esta: seguimos asociando al *quién* con el ser y al *qué* con la cosa, tal vez como una irremisible floración del gen gnóstico dualista¹ que aun habita nuestra médula categorial. Permanecemos orbitando un universo de sentidos donde todo parte del *quién* y hacia el *qué* irremisiblemente, de forma escalonada, normativa y jerárquica.

A pesar de la impronta posmoderna de la deconstrucción de los esencialismos en la línea postestructuralista de Michel Foucault (1978), Jacques Derrida (1993, 1995, 2011), Jacques Lacan (2012), Julia Kristeva (1988) y a propósito del tema de la demarcación de los sujetos y lo identitario visto según las miradas de especialistas como Gayatri Chakravorty Spivak (1993, 1997, 2003) y Judith Butler (1990, 1993, 2002, 2009); nos encontramos asistiendo todavía como seres históricos a múltiples representaciones de una *episteme* antropocéntrica. Dicha *episteme* antropocéntrica que en mucho es *episteme* del *quién* sobre los *qué* estigmatiza la mirada de *quien* mira sobre el *qué* observado, pre-juiciando de forma mutiladora y peyorativa cualquier intento de diá/logo con este segundo.

Todo diálogo y aproximación existe inevitablemente sobre la base de pre-juicios. Sin embargo, el hecho de que estos catalicen una visión ética e ideológicamente sesgada de ese otro — como sucede con las mujeres y la naturaleza, por ejemplo — nos ayuda y permite identificar un estado previo, pre-condicionante de violencia simbólica. Esta suerte de proto-violencia simbólica, sería entonces la que puede evidenciarse cuando la interpretación de un

¹ El gnosticismo fue un movimiento filosófico-teológico que tuvo su máxima expresión entre los siglos I y II d. C. Surge para dar respuesta al problema del mal en el mundo y, en su esfuerzo por describir la naturaleza del mundo creado y del ser humano en sí, utilizó el recurso de establecer pares de contrarios «como un aspecto de la dualidad ilusoria que ya se hace presente en la ontología» (García Bazán, 1978: 89). Los famosos dualismos gnósticos alma-cuerpo, luz-oscuridad, carne-espíritu, bien-mal, pecado-gracia, mundo terrenal-mundo celestial y otros, aparecen presentes también dentro de textos cristianos, sobre todo del *corpus* Paulino (Col 3. 2; 1 Tes 5. 4–7) y el *corpus* Juánico (Jn 1.6; 1.10; 3.19–21; 8.12, 23–24; 12.25; y 2 Jn 1.11, entre otros textos). Es reconocida la influencia que han tenido estas concepciones dualistas integradas a nociones ético-morales en la conformación de los imaginarios sociales de todo tipo, como germen y soporte de una visión antropológica y teológica que también categoriza al ser humano, varón y mujer, y a todo lo existente desde esa lógica de contrarios.



símbolo, objeto o realidad queda solamente sumido a una mirada interpretativa hegemónica sin posibilidad de legitimarse desde una explosión de sentidos diversos y complejos, precisamente, porque estos ya han sido pre-fijados cultural e ideológicamente como sin/sentidos.

Esta condición previa de violencia informa y fortifica las raíces de sentido de otras tantas inequidades que — amén de nuestra definiciones identitarias — impactan y se encarnan en las concreciones socio-políticas de las que somos y hacemos parte, fungiendo a su vez como reguladoras canónicas de la plena participación, vinculación y natural expresión en ellas. Es decir, aquellas que tienen que ver con la construcción del género: el reconocimiento de las diversas maneras de ser varones y mujeres, la asignación de cualidades propias de cada sexo, la distribución de los roles, la legitimación de ámbitos y espacios de acción/expresión de cada quien; así como las formas prefijadas de vivir y expresar humanamente la sexualidad. Todas ellas han sido — sobre todo — influidas por esta mirada reductora y esencialista. Por tanto, en medio de este orden de cosas, se nos torna imperante levantar la pregunta: «Entonces, ¿quién es *quién*?».

En este trabajo nos proponemos evidenciar cómo se ha ido legitimando y aun se encarna una praxis despreciativa, depredadora y violenta hacia la naturaleza, a partir de la vigencia de diversos presupuestos reductores y esencialistas que han informado nuestros imaginarios a través de los tiempos. Para esto, proponemos comenzar volviendo la vista a la noción de identidad y el proceso de construcción identitaria. Lo hacemos entendiendo la crítica de lo identitario como un lugar primero desde donde será posible reconocer y re/construir a la naturaleza, leyéndola desde la lógica del «sujeto subalterno» en el sentido spivakiano (Spivak, 2010). Al mismo tiempo colocamos algunas intuiciones sobre cómo y con qué herramientas teórico-metodológicas ha de ser posible deconstruir esta noción.

Siendo sensibles y conscientes de la diversidad de hilos categoriales que con/forman este tejido de sentidos que in/forma la identificación de lo femenino y la naturaleza, en segundo lugar tomaremos uno: la mirada bíblico-teológica. Esto nos servirá para reconocer como la visión cristiana y su discurso hegemónico de



corte «hetero-patriarcal» (Butler, 1993, 2002) ha reforzado la preeminencia de tal categorización, partiendo sobre todo de la manera esencialista en que su antropología catalogó a las mujeres y a lo femenino. Examinaremos también, cómo un tipo de hermenéutica alegórica y celibataria — unida a la condición normativa que las interpretaciones teológicas llegaron a poseer en la praxis socio-política y comunitaria durante varios siglos de historia — produjo y reprodujo mucho de estos sentidos cerrados que sobreviven hoy a propósito de su definición.

Por último, y ya reconocido todo este campo de violencias — epistémica, teológica, antropológica y simbólico-categorial — que confluyen en la construcción y definición identitaria de la naturaleza, así como en la manera en que nos relacionamos con y en ella, transitaremos a otro *locus* epistemológico. Es decir, aquel donde se cruzan las nociones y sentidos del Ecomarxismo y la Ecoteología, reconociéndolo como otro posible lugar salvífico, suturador y superador de estas brechas epistémicas de inequidades.

Desde ese espacio de riquísimo entrecruce epistemológico pretendemos propiciar la de/y re/construcción de una noción compleja y más equitativa de la naturaleza: germen para recolocarla y recolocarnos humanamente con respecto a ella; levadura distinta que hará cocer, crecer y levantar — con suerte — la masa de otra praxis.

Sobre la construcción de las identidades y la proyección de nuestra *id*/entidad cuando se trata de nombrar las cosas

Declarar quién es *quién* en nuestra época actual de pensamiento — pese a constituirse una postura primordial para la sostenibilidad y



preservación de la vida — no nos cuenta como libre ejercicio «aurelibuendiano»² de nombrar las cosas.

En primer lugar, porque este abordaje viene informado consabidamente por una herencia y un acumulado histórico-cultural determinado dentro del que figura — como elemento fundamental y cuasi fundacional — nuestra concepción antropológica dada.

En segundo lugar, porque una vez advertido que toda concepción antropológica es susceptible de ser encarnada en sus diversas concreciones y ámbitos no solo a partir de significantes y acumulados heredados histórica y culturalmente, sino también desde factores contextuales bien concretos.

Estos factores contextuales pueden ser tanto nuestras posiciones socio-políticas y religiosas, así como también las propias nociones y proyecciones preconcebidas que poseemos acerca de lo que significan o han de ser gobierno, poder, utopía, familia, sociedad, futuro y vida, entre otras muchas variables. Es decir, otros retos más complejos nos sobrevienen y se suman en el intento de atenderla.

Nos interesa entonces como procedimiento y punto de despliegue, encarar una tarea epistemológica que nos permita — antes que nada — superar esa noción antropológica estructuralista

² Este término constituye un neologismo que la autora está empleando por primera vez en este texto, y hace referencia al personaje Aureliano Buendía de la obra *Cien años de soledad* (2007 [1967]) escrita por el escritor colombiano Gabriel García Márquez. En la obra de García Márquez este personaje, ante la inminencia de una peste que comprometía la vida de todo el pueblo, sugiere a su padre nombrar las cosas para que no fueran olvidadas en el futuro, y terminan simplemente etiquetándolas. Pronto se dan cuenta de que «podía llegar un día en que se reconocieran las cosas solo por sus inscripciones, pero no se recordara su utilidad. Entonces fue más explícito» (García Márquez, 2007:51) y resolvieron acotar en el mismo cartel de para que servía «eso» — que podía ser, por ejemplo, una vaca — una nota sobre en qué podían usarla. García Márquez (2007) continúa: «Así continuaron viviendo en una realidad escurridiza, momentáneamente capturada [no más, externa y superficialmente] por las palabras» (51).



que comprende al ser humano como «demiurgo» (creador),³ apostando por aquellas rupturas que nos conduzcan a repositonarnos desde una percepción antropológica más dialéctica donde se constate al mismo en su complejidad ontológica: como ser humano a la vez fuera y dentro de la historia. Es decir, «*homo mediator*» no solo en virtud de esa su inherente condición de posibilidad como vinculante bio-psico-social; sino también por su intrínseca capacidad de «*estar en medio de*», «*sentirse parte de*» y «*formar parte de*» un determinado *bios* (mundo vivo), *oikos* (casa, espacio vital) o ambiente. Ser humano que reconozca desde su propia condición, antes que nada, que «además de su naturaleza viva, ejercida, tiene una naturaleza conservada como pensamiento» (García Polo, 1997: 104).

Desde estos y otros presupuestos que comulgan con el espíritu de la impronta post estructuralista, tanto en su afán de preguntar por nuestros modos de conocer y representar realidades, como de cuestionar las totalidades epistemológicas; nos parece importante enumerar ahora algunas de las limitaciones y oportunidades conque — advertimos — nos es posible tropezarnos y, por tanto, precisan encararse como parte de este quehacer crítico-deconstructivo.

Reconocer, primeramente — y como ya hemos esbozado — que cuando de identificar y definir al ser y lo que existe se trata, hay que lidiar con una amalgama compleja de pre-juicios y pre-condicionamientos ideo-epistémicos cultivados a través de la historia. Los mismos desembocan en un hoy socio-cultural particular, impactando significativamente nuestra posibilidad y forma de configurar, representar y ubicar categorialmente — en este caso a la naturaleza — en un marco de relaciones específicas.

Profundizando en este primer peldaño crítico, también declarar que esta misma amalgama siempre resultará en sí misma insuficiente e impura como *locus* y como sujeto hermenéutico, siendo *per se* la arena sobre la que el soplo de los tiempos y el dedo

³ Término derivado del griego δημιουργός [*demiurgos*], considerado dentro de las doctrinas de la filosofía platónica y alejandrina como un dios creador que ordena el mundo de acuerdo con el modelo de las ideas eternas y por los gnósticos, en sus diversas corrientes, como una emanación de la materia y, por tanto, principio activo del universo.



de quiénes en el «somos, nos movemos y estamos» (Hch 17.28) ha ido y va dibujando, demarcando y legitimando quién es *quién*. A un tiempo revelándolo y validándolo como figura prójima, acercable y aceptable desde unos derroteros particulares dados. Definiéndolo como perfectible en su construcción, porque así ocurre con todo lo vital inmerso en el pulso y ritmo de la historia. Pero a su vez y paradójicamente, auto comprendiéndolo, pretendiéndolo y proyectándolo como una suerte de inmutable universal en su propia conformación arquetípica última, lo cual en los casos de las mujeres y la naturaleza que aquí nos competen, termina reforzando la normativa antropocéntrica como en un viciado círculo de eterno retorno. En palabras de Horacio Cerutti (2009) quedaría así planteado:

La noción histórica de identidad [...] se autoreconoce como un proceso y no como una estación de llegada perfecta y acabado, [sino que] abierto por definición, incluye una noción cultural que no puede ser *ex nihilo* [ya que] siempre se crea a partir de materiales culturales elaborados que transitan de cultura a cultura [, de] elementos itinerantes que enriquecen unas a otras las formaciones culturales. Y es inevitable que migren, lo cual es muy sano [porque...] la identidad, así pensada, admite como valiosas las diferencias en su seno y no excluye, sino que tiende a la integración [y], en el límite, brinda elementos a la utopía (84).

En segundo lugar, nos parece importante el tornarnos conscientes a propósito de esta recolocación, de que el mero ejercicio de determinación de los *quién* viene a su vez determinado y trae consigo subyacentes otros determinismos, porque en toda tarea deconstructiva posmoderna:

Discursos, sujetos, símbolos, relatos, gestos, cuerpos, ideas, marcos de sentido, no son solo consecuencia de sistemas, ideologías, Estados, maquinarias burocráticas, sociedades establecidas, lógicas de clase; sino puntos de partida, espacialidades complejas y heterogéneas a partir de donde se crea y establecen marcos de sentido, experiencias y universos simbólicos que hacen a lo “real” (Panotto, 2012a: 67).



Lo humano, los seres humanos como mujeres y varones, la naturaleza y lo que existe son y serán por mucho tiempo susceptibles de quedar atrapados definitivamente en un marco superior de representatividad altamente influido por posturas político-ideológicas globalizantes y totalizadoras, que soportan, a la vez que acompañan, una idea de sistema y sociedad donde se naturalizan y legitiman múltiples expresiones de violencia genérica y mediomambiental. Incluso definiéndose desde un lugar específico que toma en cuenta otras variables y especificidades propias — por ejemplo, varón, asiático, pobre, anciano, naturaleza dañada, explotada, entre otras — esta suerte de supra marco referencial, estructurado, tensiona a la vez que dinamiza la propia apertura y encuadre de lo definitorio. Lo lleva desde lo particular hacia lo general — por herencia y acumulado constructivista—. Nos corresponde entonces — deconstructivamente — y como decíamos antes, tornarnos conscientes de cómo se dan las condiciones y tratar de ser/hacer el *viceversa*.

Como tercer momento, comprender que todo *quién* es ontológicamente siempre y además *quien-se-debe-ser*, por lo que se precisa también darle un golpe de vista — una *synopsis* — a presupuestos éticos y estéticos. Estos presupuestos son hebras pertenecientes a este tejido de sentidos cuyo ADN es el resultado de la interacción de fuertes moléculas socio-ideológicas y políticas que — ya sabemos — nos sirven para definir, redefinir, deconstruir y re-configurar nuestra realidad. Al mismo, a partir de ellos y en sus matices hemos — podemos y debemos — ser también dialécticamente re-creados.

En este mismo orden nos gustaría hacer notar que la construcción y determinación de la identidad y del *quién/es* somos, resulta inevitablemente y en mucho afirmación de nuestra propia *id/entidad*. O sea, que en la mera forma en que hemos aprendido a comprendernos y re-conocernos, a aprehender y re-conocer, juega también un importante rol el *id* — como espacio subconsciente —. De suerte que — sin temor de caer en trampas reductoras ni esencialistas — podemos atrevernos a declarar que más que tener identidad, nos construimos todo el tiempo desde la diversidad de sentidos que nos han in-formado — formado internamente y a *profundis* — cada una de nuestras *id/entidades*. Constatar que al no estar eximido el ser declarado ese *quién/es* existente de la



propia manera de entendernos como humanos y comprender el mundo; la pregunta por la otra y el otro implica — por pura dialéctica — que nos re Coloquemos como el *yo* que somos en contraste dialógico con *aquella* y *aquel*, a propósito de su existencia.

Resultaría, por tanto, que la pregunta por el *quien es quién*, observada desde toda esta intertextualidad, devenga en un cuestionamiento político — en el sentido más amplio del término — que nos propulsa y catapulte sin pausas al cuestionamiento de los géneros, roles, relaciones y dinámicas de articulación y participación de y en la vida. Que nos incite a visitar críticamente las categorías genéricas legitimadas desde los distintos espacios vitales de concreción/relación, ya sean internos y externos, públicos y privados, centrípetos y multicéntricos, a fin de percatarnos dónde están las fronteras de sus limitaciones. Así, afirmamos con Ute Seibert-Cuadra (1997):

Grenzen/límites/fronteras [...] me cuesta poner límites / muchas veces me he sentido invadida (desde fuera violaron mis límites) muchas veces me cuesta también reconocer mis límites (en el trabajo, en lo que expongo de mí) [...] los sueños- también traspasan límites y fronteras cada quien a su manera. ¿Quién soy? ¿Dónde comienzo y dónde termino? [...] ¿Qué y quiénes me constituyen? “ya desde chica, entonces, fuiste desajustada”, transgresora de los límites explícitos e implícitos de una cultura del silencio. ¿Qué pasa con mis límites internos? (4)

Establecido que «la relación entre el Sujeto transdisciplinario y el Objeto transdisciplinario pasa por la relación entre los niveles de percepción y los niveles de realidad [y que] la dicotomía clásica real-imaginaria desaparece en la visión transdisciplinaria» (Nicolescu, 2009: 55) se nos plantea como necesario, además, el invitarnos a dis/locar la mirada del *anthropos* individual cuando se trata de mirar a cada «*quién*» y «*qué*».

Una estrategia puede ser el tratar de multi-colocarnos desde la otra y el otro categorizando como privilegiado también el lugar de la experiencia, como relación plural. Declarándola, para concluir, en la piedra fundante de ese lugar metodológico-epistémico



privilegiado dentro de esta propuesta de deconstrucción que es la propia pregunta por la identidad y sus construcciones. Esto sin dejar de lado la advertencia — que bien nos legó Ernesto Laclau (1996) — del peligro de las «falsas representaciones». Es decir, aquellas que son susceptibles de emerger producto de la eterna e infranqueable tensión entre lo universal y lo particular (Laclau, 1996: 53).

Concluyendo, todo este primer momento que hemos tenido a bien propiciar como entrada, tiene en este trabajo un objetivo: el llevarnos a aceptar y tomar en cuenta cómo estos acumulados subjetivos, sobre todo en lo referente a las miradas de género y medioambiental, han ido configurando una cierta identificación de la naturaleza que nos cuenta no sólo como esa determinante proto violencia simbólica, sino como explícita violencia epistémica y categorial. Reconocer que esta condición de violencia aun encarnada con toda naturalidad en diversos métodos y abordajes teórico prácticos heredados responden sobre todo a una concepción ilustrativa del conocimiento. Es decir, aquella que identifica a una persona iluminada que ha de depositar conocimiento a los *a/lumni*, a los sin luz. Esto sirve como condicionante y mantel para servir la mesa de un bufete increíble de predisposiciones, apriorismos, inequidades y desmanes que continúan alimentando — categóricamente — el universo patriarcal a partir de su sistema categorial instaurado. A la vez que continúan sujetando a la naturaleza, sobre todo en una condición de des/madre y pasiva recepción de acciones que devienen de políticas que condicionan un tipo de mundo no solo humana y moralmente caótico, sino también insostenible.

La pregunta por el *quien es quién*, puede constituirse *a priori* no solo en *locus* epistemológico, sino a su vez en la clave hermenéutica y metodológica posible para que despleguemos, desde un ángulo complejo y transdisciplinario, ese cuestionamiento antropológico deconstructivista que necesita interpelarse privilegiando, sobre todo, el espacio de lo socio-político como destinatario y horizonte último.



Identidad y representación, se nos revelan en todo caso, como una pareja indisoluble en la danza epistémica de la determinación de las /los sujetos y la realidad toda. Por eso nos parece pertinente, a propósito de recolocar y repensar la identidad de la naturaleza, explorar un poco algunas de las determinaciones socio-teológicas que han participado y aún subsisten allí en su propia remisión identitaria.

Ella como *qué* y *quién* como *ella*: la naturalización patriarcal de la naturaleza

Es interesante como un Dios Eterno solo tiene registrado un caso de sexo procreativo en la historia. Debemos asumir que el resto de sus solitarias actividades placenteras fueron de una naturaleza no-procreadora.

(Althaus-Reid, 2000: 55)

Dios inunda su propio vientre / deshace su creación /
Interrumpida gravidez/ diluvio que niega la vida.
Dios aborta y ve que todo es bueno.

(Cardoso Pereira, 1999: 87)

Si en algo ha coincidido casi unánimemente esta diversidad que somos como humanidad, ha sido en el entendernos desde una concepción antropocéntrica. Dicha concepción no solo ha encumbrado a un tipo de ser humano masculino como pilar de todo lo que existe y norma de lo que ha de existir, sino que en consecuencia ha deslegitimado y ejercido violencia sobre todo lo otro que no es (como) él. De este modo, se ha catalogado como no-sujeto y «no-digno» al resto de lo que vive y respira.

Si bien es cierto que en todo proceso de determinación ocurren «exclusiones», siendo imposible — según afirma Elizabeth Jelin (2005) — que pueda establecerse un principio de identidad sin uno de diferencia. Ya que en todos los casos, «hay un yo [otra y otro] una clasificación del mundo en dos categorías [...] Sin embargo no hay nada en la naturaleza biológica de la humanidad que ubique a las personas o grupos en tales categorías diferenciadas» (Jelin, 2005: 222).



Lo cierto es que — a tenor de los procesos de identificación y representación de lo vive y existe — no hemos podido escapar a la encarnación de esta suerte de dialéctica reduccionista que convirtió a la(s) *ella(s)* en *qué(s)* y subsiguientemente a esa otra *quién* — la naturaleza — en *ella*. Violencia engendradora de violencias que — más que juego sintáctico de pronombres — resulta en rejuego táctico pro-varones. Esa es una estrategia de deslegitimización de algunos y algunas *quiénes* sobre otras sin más valor otorgado que de *qué*.

Bien es sabido que la instauración legitimadora del patriarcado como sistema y estructura básica de dominación se establece y reproduce, sobre todo, a través de relaciones de «poder fáctico» y de «poder simbólico». Ser conscientes de esta visión nos propicia no sólo conocer su origen, sino entender su propia manera de reproducirse y mantenerse dentro de la historia, in/corporándose a través de esos patrones culturales reconocidos hoy como «sistema sexo/género» (Echevarría, 2010: 62). Patrones que, una vez advertidos, nos permiten denunciar los puntos álgidos y más críticos y rígidos donde se produce esta violentización simbólico-categorial, así como posicionarnos proféticamente a partir del intento de nuevas categorizaciones.

Un patrón recurrente señala que varias de las acciones más violentas que se cometen hoy día tienen que ver con la agresión a la naturaleza. Susceptible de existir como *no-digna-de-ser* por la dinámica ideológica reductora a la que fue siendo sometida en su propio proceso de su construcción identitaria, paradójicamente cobró existencia a través de un arquetipo: el femenino.

Esta asociación identificatoria, sin embargo, más que hacerla nacer, la puso *en dolores de parto*. Primero porque la coerción a que fueron sometidas las mujeres y sus dones, por ejemplo, durante los primeros siglos de nuestra era, sobre todo desde el ambiente grecorromano, fue negando también toda posibilidad de incluir esa otra mirada desde lo femenino como variable legítima en la construcción de un mundo unívocamente patriarcal.

Si hacemos un poco de historia es fácil encontrar que la censura socio-política que comenzó a pesar sobre todo lo que sonaba a no-cristiano mientras tomaba forma el cristianismo (siglos I y II d.C)



así como la subsiguiente elevación del mismo como religión oficial del imperio (siglo IV d.C) impusieron un toque de queda a esa *episteme* tan variada desde las mujeres. Es decir, sus miradas, voces y percepciones releían la vida, el mundo y «*quien era quién*» posicionándose desde otras con/textualidades como los oráculos, las profecías, las visiones y los sueños. Los propios procesos de conformación de significados e identitaria de las mujeres ya las habían ido reduciendo paulatinamente a una categoría tan pasiva y cosificada como lo era la naturaleza misma.

Nos explica Santiago Montero (1994) que aproximadamente desde el 38 a.C., «la práctica profesional la adivinación [...] en manos de las adivinas y [...] hechiceras [...] fue declarada ilegal y [...] oficialmente perseguida [y que] frente a ella la adivinación [...] por signos [comienza a ser] practicada por un sacerdocio masculino especializado» (48).

Por otro lado, la teología celibataria y masculina, haciendo uso de la exégesis alegórica, contribuyó, de facto y mucho a la deslegitimación de estos discursos *otros* — en tanto eran diferentes en formas, contenidos, estilos y abordajes de la realidad — como ahondaremos más adelante.

La naturaleza, que había tenido otros estatus y representación dentro del mundo categorial femenino y las prácticas adivinatorias, pasa a ser en el mundo preponderantemente patriarcal objeto de una pseudo-reivindicación epistémica y categorial. Así llega a ser mirada como *quién* — o sea, dejando de ser un *qué* — por asociarse a *ella* — las mujeres —. Sin embargo, el dilema es que esto se posibilita sobre la base de una anterior predisposición también reduccionista y esencialista donde las mujeres (*ella*) habían llegado a ser constatadas y declaradas desde la visión patriarcalmente como un *qué*.

Usada y desusada, limitada y abierta, cercana y ajena, cambiante y transgresora, indomable y maldita, dadora y deseable. Así llegaron a construirse las figuras de las mujeres y conjuntamente la de la naturaleza. Esta caracterización alegórica de ambas que se fue fijando a partir de tales atributos inconstantes, en tiempos de un pensamiento cartesiano — o sea, tendiente cada vez más y más a la legitimación de lógicas positivistas, exactas y comprobables — les



contaron como abalorios insuficientes con que completar y poder lucir esa preciada joya del reconocimiento identitario pleno. Tal como plantea J. Armando Robles (1995):

Es el antropocentrismo de Descartes y de su famosa representación del hombre como “dueño y señor de la naturaleza”. Es el antropocentrismo de Newton y Galileo, el que al matematizar la realidad y sacar la metafísica de la física, desencantó la realidad, dejó la naturaleza al arbitrio explotador del hombre y dio lugar a uno de los antropocentrismos más agresivos, depredadores y voraces de la naturaleza que hemos conocido (17).

De cómo llegan *ella* (la naturaleza) y *ellas* (las mujeres) a ser *qués* cosificables, ya se han desarrollado numerosos estudios orientados a partir de variados puntos de vista desde el siglo pasado, por ejemplo los de Pepe Rodríguez (1999) y Marcela Lagarde (1993, 2000). Sin embargo, dentro de las muchas miradas que nos han informado sobre el proceso de construcción de este entramado subjetivo, queremos referirnos brevemente a la que nos ha legado la teología cristiana.

Sobre este particular, una de las contribuciones más completas y atinadas se corresponde al aporte de Uta Ranke-Heineman (1998a, 1998b). Esta autora se ocupa de describir y sistematizar el devenir de la construcción de la figura femenina como ser humano y ser social desde la impronta teológica. Así, en su trabajo nos devela una serie de apriorismos que — a propósito de la impronta de los teólogos celibatarios — fueron informando y formándonos culturalmente como seres humanos, en nuestros roles y determinaciones genéricos. La propia autora nos remite:

Recordemos que hasta finales del siglo XIX la jerarquía de la Iglesia católica concibió el relato del Génesis sobre la creación y el pecado original más o menos en el sentido de un informe documental que debía ser tomado al pie de la letra-, eso ya lo había escrito Agustín. ¿Por qué el diablo no se dirigió a Adán, sino a Eva?, pregunta él. Y el mismo Agustín responde diciendo que el demonio interpeló primero a «la parte inferior de la primera pareja humana (Ranke-Heinemman, 1998a: 170).



La diferenciación de lo masculino y lo femenino en el dualismo activo-pasivo, estuvo también muy informada por una suerte de falsos presupuestos biologicistas que fueron asentándose a través del pensamiento agustiniano, aristotélico, y tomista, por solo mencionar algunos de las figuras y escuelas más reconocidas. El axioma — supuestamente aristotélico — comúnmente extendido de que «los varones procrean y las mujeres conciben», sobre todo, instauró un prejuicio que vino a fungir de condicionante no solamente en las relaciones entre varones y mujeres en su identificación intra e intergenérica, sino también en la de ser humano-naturaleza.

En tanto esta segunda es pasiva y receptora, es también violentada y anulada. Circunscrita utilitariamente a su rol de existencia en tanto creadora. Quedando decantada, por demás, desde esa su condición de objeto y su propia identificación subjetiva, del alcance de una mirada ética cuando de relacionarse con la misma se trate. Porque la ética no está ni debe ser divorciada de la estética, ni ambas a su vez de la impronta de las ideologías. Estas se constituyen en sus marcos referenciales y entre las mismas podemos ver claramente como una suerte de lógicas que legitiman control y consumo, competencia y jerarquización han venido paulatinamente imperando a nivel global tomando cuerpo y voz a través de los diferentes círculos imperiales que han gobernado el mundo conocido a través de los tiempos.

Lo cristiano que emanó como muestra del poder eclesial enyuntado a estos círculos, su perspectiva ideológica y sus intereses, ya sabemos que dista mucho de ser la ética cristiana subyacente en la propuesta del Reino que el movimiento de Jesús vino a pro/poner. Pero el sentido ético y socio-político del mismo fue subordinado y sub/ordenado por estos poderes imperiales — con ayuda de las figuras eclesiales — resultando en una tergiversación y ocultamiento de ciertos valores inconvenientes para sistemas que necesitan de la violencia y la discriminación como pilares para sostenerse.

Un papel no menos preponderante en la encarnación socio-teológica de estos preconceptos lo tuvo la hermenéutica bíblica. Su alcance estuvo circunscrito ya muy tempranamente y durante varios siglos, sobre todo al recurso de la alegoría — preponderante



como método interpretativo desde el 200 a.C y hasta la reforma del s. XVI —. Esta particularidad, unida a la normativa de que sólo los varones consagrados y escogidos por Dios tenían acceso a leer e interpretar las Sagradas Escrituras, fue creando un efecto de «embudo» en la transmisión y re-producción de los sentidos de la realidad a partir de la mirada teológica. La Biblia fue leída desde el mundo patriarcal y los varones emergieron con cierto poder dentro del mismo aunque intentando aterrizar en una realidad que también invisibilizaba violentamente otros factores: realidades y sujetos. Es en esa mirada donde una visión de justicia equitativa desde el punto de vista de género o medioambiental tal como podemos planteárnoslas en este tiempo es anacrónica. Así, tocó mirar al camello por el ojo de la aguja (Lc 18.25) y ino fueron las mujeres quienes tenían la aguja entre sus manos!

La era de la reforma — siglo XVI — no sólo cuestiona, sino que empieza a resquebrajar el modelo metodológico anterior preponderante y ya legitimado. Al mismo tiempo, dinamiza una serie de cuestionamientos que van a ir repensando nuevas formas de leer desde el pueblo de la fe y la comunidad. Así, la interpretación de la realidad de Dios para su momento histórico específico se reposiciona categorialmente desde lo teológico a propósito de un otro ambiente político-social y de pensamiento en general durante los siglos XVII y XVIII. Todo para desembocar, ya en los albores del XIX y bajo la influencia del racionalismo y el historicismo incipientes, en un universo que empezaba a cuestionar las categorías teológicas de todo tipo. Sin embargo las variables de la construcción y la identidad de género no eran aun avizoradas plenamente en este marco.

Ya en los albores del siglo XX se producen ciertas variables y determinaciones como la influencia de la teología de la liberación y de las teologías feministas. Por otro lado, asistimos al telón de fondo socio-histórico de la alerta que desde 1947 el juicio de Nüremberg había mostrado al colocarnos juntos como género humano frente a la vulnerabilidad y responsabilidad con la vida o las dictaduras militares en Latinoamérica y su estela de exterminios y violencias de todo tipo entre las décadas de 1970 1990. En fin, toda una suerte de situaciones límites se sucedieron impactando de a poco — desde su tiempos y lugares — nuestra concepción identitaria humana y nuestra visión de la naturaleza.



Debido a que emergieron indistintamente, estas situaciones resultaron cada vez más en condicionantes para releer la realidad y nuestra participación y posición en ella desde ángulos diversos. Al mismo tiempo, fueron propiciando que emergieran otros saberes y sistemas categoriales con los que repensar cómo y a través de qué herramientas teóricas y prácticas podíamos encarnar y concretar nuestra responsabilidad ante todo lo vivo y lo que existe.

Sin embargo, una figura importante dentro de este caleidoscopio anterior que nos gustaría resaltar fue el cuestionamiento a la racionalidad empírica que legitimaba categorialmente a las/los sujetos, y lo que existía en su entramado relacional y dialógico, incluyendo la naturaleza entre estos. Rossi Braidotti (2000) define en parte el marco ideológico contextual que informa la emergencia de estas miradas al afirmar:

[...] los regímenes políticos totalitarios y facistas se apoderaron del concepto de “diferencia” [...] la definieron como determinismo biológico, y así procedieron a exterminar a una gran cantidad de seres humanos que fueron construidos en términos de inferioridad o de alteridad despreciada (166–167).

Exactamente acá empiezan a hacerse visibles estos nudos epistemológicos y categoriales. Mujeres y naturaleza, ser humano, vida, violencia, igualdad, equidad y género son miradas posibles a desplegarse. Llega el tiempo de des/enredar los hilos para comprenderlos y hacer más visible el tejido de la vida, tal cual ha llegado a ser con/formada a través de los tiempos de re/ciclarlos para conformar nuevos dibujos y signos identitarios sobre el tapiz categorial. ¿Qué primeras *agujas* intentaron *suturar* estas heridas? ¿Con qué hilos fuertes procuraron entretejer, bordar — iy a/bordar! — estas escisiones?

Por un lado, encontramos la ecología social del post-marxista Murray Bookchin (1982) los estudios sobre ética política y ecología social de José Míguez Bonino (1983) y Jürgen Moltmann (1987). Por otro lado, asistimos a la emergencia de la ecoteología de



Leonardo Boff (1996; 2003; 2012),⁴ y el ecofeminismo — en su diversidad de exponentes y variantes —. Todo estos ejemplos — entre otros — vinieron a llenar ese vacío. Finalmente, se produjo la aparición y evolución de las hermenéuticas contextuales y descolonizadoras como así también de las teologías específicas transversalizadas por las miradas de género, raza, inequidad y violencia, junto a los nuevos paradigmas filosóficos que apuestan a una epistemología de segundo orden y a la validación de la construcción del conocimiento. Entre otros presupuestos, estos aportes nos han propiciado consiguientemente novedosos marcos teórico-metodológicos desde donde repensar la naturaleza categorialmente y repensarnos en esta relación de manera más militante y proactiva.

Son miradas que nos han permitido recolocarnos desde una condición de sujeto-creatura, propiciando así que logremos advertir que todo tiene relación con todo, es decir, que estamos sistémicamente conectados. Por ello es preciso cambiar el enfoque antropocéntrico y androcéntrico porque por más que se piense la vida y sus relaciones desde esos derroteros, somos una especie humana, diversa y es una limitación moral comprendernos y relacionarnos como dominadores. Por último, nos han evidenciado que hay sujetos como el capital que legitiman relaciones de producción y reproducción de la vida que son insostenibles — desde su inicio — precisamente por esta condición natural de interrelación.

Aunque básicamente el ámbito de lo teológico se encuentra circunscrito dentro de los llamados marcos ideológicos subjetivos y en muchos contextos — sobre todo socialistas o post-marxistas — lo referente a la teología sigue siendo visto como de poco rigor o valor científico y categorial. Sin embargo, no ha de anularse o negarse el impacto del mismo a propósito de la denuncia de inequidades y violencia de género. Tampoco se debe llegar a

⁴ Somos conscientes que hay otras vertientes que han propiciado la Ecoteología más allá de las obras de Boff elegidas para este artículo. Para mayores referencias respecto de este tema, véanse los trabajos del Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo Latinoamericano (1991) y de Hallmann (2004). Sobre Ecoteología en otras religiones distintas a la cristiana, véase el trabajo de Córdova Quero (2013: 100).



declarar tal quehacer desde este campo como desmovilizador, o simplemente verlo como aderezo prescindible dentro de este momento histórico donde emergen tantos nuevos sabores epistémicos. Comprenderlos como necesarios y deseables es nuestra tarea.

Se ha podido mostrar que la impronta teológica fue conformando una práctica eclesiológica que no se agotó en sí misma y en mucho fue — y aún continúa siendo — política en tanto afectó a toda la *polis* — concebida esta como espacio público secular —. Es evidente que en su propio recorrido histórico y a través de sus diversas etapas, sus trazos han marcado fuertemente el dibujo cultural de este llamado mundo occidental. Razones todas más que suficientes para no desconocer esta mirada cuando de la labor deconstructivista de la identidad de género y la violencia ecológica se trata.

Por otro lado, la teoría está informada por la praxis, ya que leemos e interpretamos desde el ser histórico que somos. Aun así tenemos que visitar y retomar un discurso terminológico reductor a propósito de comprender el propio lugar de la naturaleza. De este modo, en el porqué de la violencia genérica que sufre la naturaleza — producto de esta impronta asociativa reduccionista — su condición de «subalternidad no la circunscribe, clausura ni reduce categorial ni epistemológicamente, puesto que no hay sujeto subalterno colonizado que no sea irrecuperablemente heterogéneo» (Spivak, 2010: 16).

Ecoteología y Ecomarxismo: dos espacios posibles para seguir pensando quién es *ella*

Llegado a este punto, después de habernos preguntado *¿quién es quién?*, *¿quién es qué?*, y cómo se ha ido construyendo y articulando estas determinaciones en cuanto a género y la naturaleza. Quisiéramos movernos hacia dos lugares epistemológicos que — por sí mismos y en su posible interpelación — nos resultan interesantes ahora para pensar el *quién es ella*. Estos son la Ecoteología y el Ecomarxismo.



Dichos lugares epistemológicos — pese a constituirse como universos categoriales diferentes — se encuentran, tocan y comulgan en algunos elementos puntuales cuando de *ella* se trata. Ambos pretenden y comprenden a la naturaleza desde una *id/* entidad diferente, desmarcándose de una mirada esencialista y utilitaria de la misma. Los dos se esfuerzan — a su vez — en redefinirla en su apertura epistemológica desde una perspectiva liberadora. Tanto uno como el otro se aproximan a la misma y su esencia intercalando las categorías de relación y de experiencia. Ninguno la declara como fin último lo cual constituiría — peligrosa y contradictoriamente — otro tipo de esencialismo. Por el contrario, la incorporan significativamente como variable en un tejido mucho mayor y más complejo de variables.

El Ecomarxismo

El Ecomarxismo (O'Connor, 2013) — por ejemplo — subvierte y complejiza la mirada sobre el fenómeno ambiental, desde una concepción identitaria más abierta y compleja. Esa mirada está inmersa en el rescate de las categorías de análisis marxistas de las relaciones de producción y la enajenación de los sujetos con respecto al objeto producido. Es verdad que no rebasa en el sentido más formal la visión antropocéntrica de los movimientos e impronta ecológica anterior. Sin embargo, sí logra reposicionarse desde la convicción de que estas vertientes nos pueden aportar en resignificar como aparato teórico-conceptual al debate contemporáneo sobre la situación medioambiental — que es sobre todo — un posicionamiento ético desde el *bios* — mundo vivo — para la *bio* — vida en sentido más holístico—.

El Ecomarxismo como corriente teórico-filosófica se enmarca en una coyuntura interesante. Ya habían aparecido debates desde algunas vertientes ecologistas que rechazaban y desconocían de plano los aportes teóricos que Carlos Marx (1965) hiciera respecto a las consecuencias del desarrollo del capitalismo sobre el mundo natural. Según John Bellamy Foster (2000), aportes teóricos se hallan implícitos en su concepción materialista de la naturaleza y la historia así como también en la ya mencionada teoría de la enajenación, que incluye la alienación con respecto a la naturaleza. Resultaba importante — y todavía lo es — incorporar las mismas



como mirada sobre la situación actual de la naturaleza desde lo identitario, conceptual y procesualmente. Según el propio James O' Connor (2013) — uno de los pioneros de esta postura —, su implementación es necesaria debido a que:

La ecología y la naturaleza, la política del cuerpo, el feminismo y la familia, los movimientos urbanos y las problemáticas [...] por lo general se discuten en términos post-marxistas. El lenguaje usado aquí es más bien deliberadamente marxista, y su objetivo es influir en los teóricos y los compañeros de carrera marxista, cuya labor se inscribe dentro del alcance de la “ciencia”, y aquellos que difícilmente pueden ser atraídos por las discusiones post-marxistas sobre el problema del uso y abuso capitalista de la naturaleza (incluida la naturaleza humana) en el mundo moderno (6-7).

Es inobvio que tal aproximación — en interacción con otras — ha propiciado una explosión de sentidos de suerte que hoy nos resulta casi una falacia el no pensar en la cuestión ambiental y la situación de la y el sujeto humano y el sujeto naturaleza sin incorporar la mirada económica y política desde los marcos sistémicos en que se reproducen sus sentidos — a saber — desde lo capitalista y lo global.

Partiendo del presupuesto culturalmente asumido de que lo macro se da en lo micro, todo análisis particular y su subsiguiente intervención se torna susceptible de tener un impacto universal, y viceversa. Esto también propicia que toda construcción epistemológica sea «glocal» — es decir — interrelacionadas dialécticamente en perspectiva local y global o particular y universal a un tiempo. Lo «glocal» — así entendido — se constituye en una suerte de demarcación hermenéutica y axiológica que — al encontrarse en la frontera de los grandes espacios categoriales — es el lugar posible de estos entrecruzamientos.

El existir lo «glocal» al margen y *en el borde* de estos dos espacios de sentido categóricamente estructurados, es lo que le permite volverse y erigirse como espacio y *locus* post-estructural. Al desmarcarse de espacios, se vuelve en sí terreno propicio para acoger el entrecruce epistemológico multisistémico desde lo



filosófico. Su propia condición fronteriza⁵ y de supuesta «indeterminación» lo determina como espacio epistemológico posible, en todo caso.

Lo «glocal» se nos vuelve, entonces, una nueva localización. Un otro lugar o *lugar segundo*, donde puede existir naturalmente respirable una epistemología compleja, de segundo orden. Otro lugar posible para re-pensar, reconstruir y recrearnos en nuestras dinámicas objetivas y subjetivas como otro mundo mejor posible.

A propósito de *segundas cosas*, conviene recordar que el ecomarxismo se estructura y articula tomando en cuenta la llamada segunda contradicción del capitalismo. Es decir, aquella que plantea que el mismo, como sistema «no solo es esencialmente contradictorio con las clases trabajadoras (relaciones sociales) sino que también es intrínsecamente explotador de la naturaleza» (Molina Bran y Gracio das Neves, 1995: 151).

En sus planteamientos el ecomarxismo entiende que la naturaleza ha jugado un papel preponderante en el *status quo* que el capitalismo ha ido reproduciendo al instaurar una forma de producción que aliena al sujeto que produce de lo producido. Esta forma de producción abre un abismo de vacío entre ambos que compromete en mucho una visión armónica de lo que existe, e intensifica las brechas de inequidad y la reproducción de la violencia.

Tales denuncias a propósito de esta conformación genérica suscitadora de una configuración del mundo en extremo inequitativa y violenta, nos permite pensar en otras y otros sujetos vulnerables, «pequeñas y pequeños del reino» (Mt 25.45). Esa denuncia profética y proactiva se abre a una multiplicidad de interacciones y a una apertura incontenible de re-conocimientos necesarios a propósito de este mundo nuestro. Siguiendo a Enrique Leff (2009) afirmamos que:

⁵ Para profundizar en otros usos y variaciones de esta noción, véase Panotto (2012b) y Mignolo (2010).



Es desde la radicalidad epistemológica del concepto de [naturaleza y] ambiente, que nace de la crisis ambiental como punto límite de la racionalidad dominante, [desde donde es posible y] surge un saber ambiental emancipador, arraigado a los potenciales ecológicos y la creatividad cultural de los territorios del Sur (2).

Entendiendo este «sur» como ese otro espacio vulnerable donde — amén de los eurocentrismos comometáfora real que identifica una colonialidad y globalización supra-hegemónica — toman cuerpo toda serie de discriminaciones, genocidios y ecocidios.

La Ecoteología

La ecoteología — que ya visiblemente une dos universos conceptuales bien amplios — aporta en sí misma una visión interdisciplinar y compleja. Al articularse desde el espíritu de la teología de la liberación y sus manantiales de sentido, reconoce a la naturaleza como La Creación y al ser humano como creatura — o sea subvierte el paradigma antropocéntrico por el holístico —. La ecoteología transversaliza esta nueva construcción epistémica con aportes desde otros saberes como la biología, la economía, la sociología, y la propia deconstrucción teológica a partir de los aportes de las teologías y hermenéuticas específicas — feminista, decolonial, etc. — entre otras mediaciones.

Desde ese lugar, la ecoteología también se ha nutrido de otras visiones ecológicas. Una de ellas es la *ecología mental*, la cual concierne al ser humano en su interioridad y remite a una actitud de responsabilidad mental que enfoque el mantener una mente limpia que dispuesta y a apuesta por la paz. Otro aporte es la *ecología profunda*, es decir, aquella que se propone colocarnos en relación compleja con todo lo que existe. Esta ecología propugna la idea de que lo ecológico no debe remitir solamente al lugar que el ser humano ocupa en la naturaleza, sino que todo cuanto ocurre debe mirarse igualitariamente. Esto debido a que el orden natural posee un valor intrínseco que trasciende los valores humanos a todas y cada una de cuantas partes integran la propia naturaleza y todo lo que vive. Por último, la *ecología holística*, la que nos coloca



en perspectiva total – espiritual, psicológica y materialmente – con respecto a todo lo creado.⁶ Leonardo Boff (2003) nos resume:

La ecología convencional surgió desvinculada del contexto social. Igualmente las teologías vigentes, entre ellas la teología de la liberación, fueron elaboradas sin incluir el contexto ambiental. Ahora debemos integrar las perspectivas dentro de una visión más completa y coherente: la lógica que lleva a dominar clases, a oprimir pueblos y a discriminar personas y la que lleva a explotar la naturaleza es la misma. Es la lógica que quiere el progreso y el desarrollo ininterrumpido y creciente como modo de crear condiciones de felicidad humana. Pero esta forma de querer ser felices está destruyendo las bases que sostienen la felicidad: la naturaleza y el propio ser humano. Para llegar a la raíz de nuestros males, y también a su remedio, necesitamos una nueva cosmología espiritual, es decir, una reflexión que vea el planeta como un gran sacramento de Dios, como el templo del Espíritu, el espacio de la creatividad responsable del ser humano, la morada de todos los seres creados en el Amor, etimológicamente, ecología tiene que ver con morada. Cuidar de ella, repararla y adaptarla a eventuales nuevas amenazas, ampliarla para que albergue nuevos seres culturales y naturales es su tarea y su misión (37).

De este modo, Ecomarxismo y Ecoteología se tocan en su preocupación socio-política a propósito de lo ambiental, así como en concebir la relación dinámica que existe entre ser humano y naturaleza, no de forma excluyente, sino dialéctica. Ambas parten del ser sensibles y estar alertas a la situación que vive *ella*, la naturaleza. Ambas reconocen que la naturalización de las relaciones ser humano/naturaleza dentro de una matriz político ideológica que legitima a las/los sujetos y sus relaciones – teniendo como horizonte el deseo de consumo desmedido – resulta en varias legitimaciones. Por un lado, legitima una violencia categorial. Por otro lado, permite que otras formas de violencia se desplieguen y concreten en toda suerte de relaciones vitales.

⁶ Para una definición y mejor comprensión de las diferencias véase Boff (2003). Asimismo véase el trabajo de Tapia (2013).



Las preguntas que emergen del encuentro de ambas hacen de alguna forma sostenible y sustentable en medio de este mundo que sigue de/terminándonos, la búsqueda de nuevos métodos, caminos y miradas para nombrar qué somos, quiénes somos, quien es *quién*, *qué* y *quién/es* como *ella*.

«Yo soy esa»: Una conclusión que no cierra

Hasta aquí hemos recorrido un camino donde nos ha sido posible constatar — desde muchas miradas — saberes, etapas, estratos e historia como las violencias de todo tipo han sido vía y fin para construir/nos humanamente, genéricamente y relacionarnos en y con todo lo que existe.

En el trascurso de este artículo hemos constatado que todo proceso identitario — a nivel epistemológico, conceptual — puede tener lugar a propósito de algo que existe como no-sujeto — como la naturaleza, por ejemplo —, pues la misma no está restringida al ámbito definitorio de lo antropológico.

También hemos logrado advertir que todo proceso de diálogo e identificación/definición está constituido desde su origen e inevitablemente de pre/juicios. A los espacios, ámbitos, personas o grupos asociados o catalogados como «subalternos» — dentro de ellos, las mujeres, y la naturaleza que han sido resaltadas en este trabajo — este lugar previo les cuenta como un espacio o peldaño que hemos dado a llamar de proto-violencia simbólica.

Consabido y expuesto lo anterior vimos que se torna preciso explorar como han funcionado — y aun funcionan — y son in/formados estos procesos identitarios, privilegiando en este caso varios puntos de vista. Por un lado, el que se vale de presupuestos devenidos de la propia hermenéutica filosófica y la filosofía del lenguaje. Por otro lado, aquel que explora el papel que ha jugado la mirada socio-teológica — incluyendo el quehacer e la hermenéutica bíblica como herramienta significativa en este proceso —.

Una vez advertido que estas determinaciones anteriormente mencionadas, sus enlaces y aproximaciones constructivistas han sido — y son posibles — de ser observados tanto crítica como



deconstructivamente exploramos un entrecruce categorial que nos parece indispensable: ese terreno ilimitado de *frontera* donde se tocan el Ecomarxismo y la Ecoteología. Este es un entramado epistémico inviolable para pensar de otras maneras sobre estas definiciones y sus con/secuencias. Ponerlos juntos como sistemas filosóficos y categoriales en terreno fronterizo constituye — en sí misma — una posición deconstructivista y post estructural, dado el propio reposicionamiento.

Sin embargo, aunque advertir todos estos puntos hasta ahora constatados nos deja en una posición cómoda y hasta privilegiada con respecto al abordaje de estos procesos identitarios en nuestros espacios vitales. Por otro lado, la propia constatación nos deja en posición de deuda y desafío puesto que toda idea, concepto o postura liberadora es susceptible de convertirse en fundamentalista y dogmática si no se revisa. Es decir, si no se monitorea, se evalúa, se abre todo el tiempo a nuevas perspectivas lo cual constituye un desafío metodológico y conceptual que la propia praxis nos va colocando en agenda. Si embargo, tiene — no obstante — otro saldo acreedor: el poder desmarcarnos de estos condicionamientos y tratar de influir desde nuevos encuadres en la re-creación de una praxis vital donde puedan aflorar nuevas visiones de qué somos, quiénes somos y quién es la naturaleza. La invitación a des/marcarnos ha de pasar también por (re)encontrarnos a partir de otros signos, símbolos, imágenes y sentires.

El llegar a lo nuevo desde formas nuevas es en mucho un imperativo metodológico y ético. La poesía — ese otro sujeto deslegitimado categorialmente cuando de lo científico se trata—, ¿no ha de servir, entonces, como ese otro lenguaje capaz de pronunciar la palabra dadora de un mundo diferente? ¿No podremos re/configurarnos humanamente y como mundo nuevo también de esa otra forma/s? Si es que allá en el comienzo se erigió la palabra como principio creador (Jn 1.1), ¿no podremos abrirle a este final carácter de principio, dejando que se muevan sobre tantos espacios de rupturas y vacíos que dejan lo creado y lo que existe dispuesto a reordenarse, esta/s otra/s palabra/s?



Escogemos, entonces, un final que no cierre, sino que nos abra a dialogar. Escogemos decir una última palabra que nos ayude como humanidad a repensarnos desde la armonía y la paz. Al mismo tiempo, una última palabra que nos permita pronunciarnos sobre la violencia de género, el dolor de la inequidad, y la violencia a la naturaleza. En definitiva, que nos pro/mueva en favor de la Vida. Así, preferimos moldear entonces un poema:

Susceptible de perder cuerpo, formas y nombre
de convertirme en número
o sujeto omitido
me dispongo a decir la oración de la Vida.

Vida que cabe y vale en la gota de mar como en la de rocío
y puede resumirse esplendorosamente en una lágrima
Yo, quién quiera que sea
con mis tantos colores,
con mis otros lugares
desde mis dudas razonables y el sin razón de mis certezas
quiero reconocermme , encontrarte, abrazarnos.

Lo declaro:
Yo seré y debo ser también «aquel/la».
Yo, como tú, soy esa...

Referencias bibliográficas

Althaus-Reid, Marcela (2000). *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge.

Bellamy Foster, John (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.

Boff, Leonardo (1996). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

_____ (2003). *La voz del arcoíris*. Madrid: Trotta.

_____ (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.



- Bookchin, Murray (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergency and Dissolution of Hierarchy*. California, CA: Cheshire Books.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Bueno, Gustavo (1999). «Predicables de la identidad». *El Basilisco* 25 (Segunda época): pp.3-30. [Revista Digital]. Disponible en: <<http://www.filosofia.org/rev/bas/bas22501.htm>> [consultado el 14 de abril del 2014].
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge.
- _____ (1993). «Imitation and Gender Insubordination». En: Charles Lemert, ed., *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings*. Filadelfia, PA: Westview Press. pp. 419-425.
- _____ (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2009). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Cardoso Pereira, Nancy (1999). *Amantíssima e só: Evangelho de Maria e as outras*. São Paulo, SP: Olho d'água.
- Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el Desarrollo Latinoamericano (1991). *La Situación ambiental en América Latina: Algunos estudios de casos*. Buenos Aires: CIEDLA.
- Cerutti, Horacio (2009). *Y seguimos filosofando*. La Habana: Ciencias Sociales.
- Córdova Quero, Hugo (2013). «Algunas observaciones en torno a la pluralidad religiosa, el diálogo interreligioso y la misión cristiana». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 87-110. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el 6 de agosto de 2014].



- Derrida, Jacques (1993). «Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences». En: Joseph Natoli y Linda Hutcheon, eds., *A Postmodern Reader*. Albany, NY: State University of New York Press, pp. 223-242.
- _____ (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- _____ (2011). *Salvo el nombre*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echevarría, Dayma (2010). «El arte de dirigir: condición de género y cultura organizacional». En: Magela Romero y Dayma Echevarría, comps., *Convergencias en género. Apuntes desde la sociología*. Cuba: Ruth. pp.60-80.
- Foucault, Michel (1978). *Las Palabras y las Cosas*. México, D.F.: Editorial Siglo XXI.
- García Bazán, Francisco (1978). *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda.
- García Márquez, Gabriel (2007). *Cien años de soledad*. La Habana: Arte y Literatura.
- García Polo, María Jesús (1997). *Antropología*. Madrid: Grupo Cero.
- Halmann, David, ed. (1994). *Ecotheology: Voices from South and North*. Ginebra y Nueva York: World Council of Churches Publications / Orbis Books.
- Jelin, Elizabeth (2005). «Exclusión, memorias y luchas políticas». En: Daniel Matos, comp., *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 219-239.
- Kristeva, Julia (1988). *El lenguaje, ese desconocido. Introducción a la lingüística*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Lacan, Jacques (2012). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Argentina: Ariel.



- Lagarde, Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D.F.: Coordinación General de Estudios de Posgrado, UNAM.
- _____ (2000). «Aculturación feminista». En: Largo, Eliana, ed., *Género en el Estado: Estado del género* (Ediciones de las Mujeres No. 27). Santiago de Chile: Isis Internacional, pp. 135-150.
- Leff, Enrique (2009). «Pensamiento Ambiental latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad». *ISEE Publicación Ocasional*. No. 6: pp. 1-15. [Revista Digital]. Disponible en internet en: <http://www.cep.unt.edu/papers/leff-span.pdf> [consultado el 14 de abril del 2014].
- Marx, Carlos (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Editora Política.
- Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Míguez Bonino, José (1983). *Toward a Christian Political Ethics*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- Molina Bran, Sergio y Rui Manuel Gracio Das Neves (1995). «Retos eco-teológicos». *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica* 3, No. 6: pp. 145-163.
- Moltmann, Jurgen (1987). *Dios en la creación. Doctrina ecología de la creación*. Salamanca: Sígueme
- Montero, Santiago (2007). *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*. España: Trotta.
- Nicolescu, Basarab (2009). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*. México, D.F.: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C.
- O'Connor, James (2013). *L'ecomarxismo*. Roma: Datanews.
- Panotto, Nicolás (2012a). *Sendas nómades*. Valparaíso: Concordia Ediciones.



- _____ (2012b). «Sujetos políticos y espacios poscoloniales. Un análisis del movimiento de la “Juventud K”». *Newsletter* 21. [Revista Digital]. Disponible en: <http://www.soc.unicen.edu.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=650:articulo-sujetos-politicos-y-espacios-poscoloniales-un-analisis-del-movimiento-de-la-juventud-kpor-nicolas-panotto&catid=106:newsletter-no-21> [consultado el 4 de junio del 2014].
- Ranke-Heinemann, Uta (1998a). *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. España: Trotta.
- _____ (1998b). *No y amén. Invitación a la duda*. España: Trotta.
- Robles, J. Armando (1995). «Antropocentrismos persistentes. Releyendo a Foucault». *Alternativas. Revista de análisis y reflexión teológica* 3, No. 6: pp. 11-28.
- Rodríguez, Pepe (1999). *Dios nació mujer*. Barcelona: Ediciones B.
- Seibert-Cuadra, Ute (1997). «Vivir auf der Grenze, en la frontera, en los límites». *Con-spirando. Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología* 20 (junio): pp. 9-20.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1997). «Estudios de la subalternidad», En: Silvia Rivera Cusicanqui, y Rossana Barragán, comps., *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias/SEPHIS/Aruwiyiri.
- _____ (2003). «Three Women’s Texts and Critique of Imperialism». En: Reina Lewis y Sara Mills, eds., *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. Nueva York, NY: Routledge, pp. 306-323.
- _____ (2010). *¿Puede hablar el subalterno?* (Colección Cuadernos de Plata). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Tapia, Luis Marcos (2013). «La contribución de la religión a la ética ambiental: el aporte de la ecología holística de Leonardo Boff». *Religión e incidencia pública. Revista de investigación de GEMRIP* 1: pp. 111-133. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://www.gemrip.com.ar>> [consultado el 14 de abril de 2014].
-